دروس حوزه

پایه دوم

بسم الله الرحمن الرحیم

دروس حوزه

نویسنده:

واحد تحقیقات مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

ناشر چاپی:

مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

دروس حوزه – پایه دوم

مشخصات کتاب

سرشناسه:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان،۱۳۸۹

عنوان و نام پدیدآور:دروس حوزه (پایه دوم)/ واحد تحقیقات مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

مشخصات نشر:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان ۱۳۸۹.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع : حوزه و دانشگاه.

موضوع : حوزه های علمیه-- ایران.

موضوع : دانشگاه ها و مدارس عالی-- ایران.

شناسه افزوده : مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

المراد من منیه المرید

مشخصات کتاب

سرشناسه: طباطبائی، محمدرضا، ۱۳۲۷ -، اقتباس کننده

عنوان قراردادی: منیه المرید فی آداب المفید و المستفید. برگزیده

عنوان و نام پدیدآور: المراد من منیه المرید/ حرره محمد رضا الطباطبایی.

مشخصات نشر: قم موسسه انتشارات دار العلم ، ۱۴۱۹ ه.ق. = ۱۳۷۷.

مشخصات ظاهری: ۱۸۴ ص: نمونه.

شابک: ۹۶۴ - ۵۹۷۶ - ۱۷ - ۰؛ ۱۲۰۰۰ ریال (چاپ هفتم)

یادداشت: عربی .

یادداشت: این کتاب برگزیده و اقتباس «منیه المرید فی آداب المفید و المستفید» شهید ثانی است.

یادداشت: چاپ چهارم ۱۴۲۴ ه.ق. = ۱۳۸۲.

یادداشت: چاپ پنجم: ۱۳۸۴.

یادداشت: چاپ هفتم: ۱۳۸۶.

یادداشت: کتابنامه به صورت زیر نویس.

یادداشت: نمایه.

موضوع: شهید ثانی، زین الدین بن علی، ۹۱۱ – ۹۶۶ ه.ق. الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه – نقد و تفسیر

موضوع: اسلام و آموزش و پرورش

موضوع: اخلاق اسلامی

شناسه افزوده: شهید ثانی، زین الدین بن علی، ۹۱۱ – ۹۶۶ ه.ق. الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه. برگزیده

رده بندی کنگره: BP۲۵۴/۴ /ش۹م۱۶ ۸۰۱۶ ۱۳۷۷

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۶۵۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۷ – ۱۶۵۱۵

المقدمه

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذى علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم و صلى الله على حبيبه و عبده و نبيه محمد أفضل من علم و علم و على آله و أصحابه المتأدبين بآدابه و سلم. أما بعد فإن كمال الإنسان إنما هو بالعلم الذى يضاهى به ملائكه السماء و يستحق به رفيع الدرجات فى العقبى مع جميل الثناء فى الدنيا و يتفضل مداده على دماء الشهداء و تضع الملائكه أجنحتها تحت رجليه إذا مشى و يستغفر له الطير فى الهواء و الحيتان فى الماء و يفضل نومه

ليله من لياليه على عباده العابد سبعين سنه و ناهيك بذلك جلاله و عظما. لكن ليس جميع العلم يوجب الزلفى و لا تحصيله كيف اتفق يثمر الرضا بل لتحصيله شرائط و لترتيبه ضوابط و للمتلبس به آداب و وظائف و لطلبه أوضاع و معارف لا بد لمن أراد شيئا منه من الوقوف عليها و الرجوع فى مطلوبه إليها لئلا يضيع سعيه و لا يخمد جده.

و كم رأينا بغاه هذا العلم الشريف دأبوا فى تحصيله و أجهدوا نفوسهم فى طلبه و نيله ثم بعضهم لم يجد لذلك الطلب ثمره و لا حصل منه على غايه معتبره و بعضهم حصل شيئا منه فى مده مديده طويله كان يمكنه تحصيل أضعافه فى برهه يسيره قليله و بعضهم لم يزده العلم إلا بعدا عن الله تعالى و قسوه و قلبا مظلما مع قول الله سبحانه و هو أصدق القائلين إِنَّما يَخْشَى اللَّهَ

مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ و ما كان سبب ذلك و غيره من القواطع الصاده لهم عن بلوغ الكمال إلا إخلالهم بمراعاه الأمور المعتبره فيه من الشرائط و الآداب و غيرها من الأحوال.

و قد وفق الله سبحانه بمنه و كرمه فيما خرج من كتابنا الموسوم بمنار القاصدين فى أسرار معالم الدين لتفصيل جمله شريفه من هذه الأحكام مغنيه لمن وقف عليها من الأنام و قد رأينا فى هذه الرساله إفراد نبذه من شرائط العلم و آدابه و ما يتبع ذلك من وظائفه نافعه إن شاء الله تعالى لمن تدبرها موصله له إلى بغيته إذا راعاها و نقشها على صحائف خاطره و كررها مستنبطه من كلام الله تعالى و كلام رسوله و الأئمه ع و كلام أساطين الحكمه و الدين

و العلماء الراسخين و سميتها منيه المريد فى أدب المفيد و المستفيد.

و أنا أسأل الله تعالى من فضله العميم و جوده القديم أن ينفع بها نفسى و خاصتى و أحبائى و من يوفق لها من المسلمين و أن يجزل عليها أجرى و ثوابى و يثبت لى بها قدم صدق يوم الدين إنه جواد كريم.

و هى مرتبه على مقدمه و أبواب و خاتمه.

ص: ۹۳

أما المقدمه

اشاره

فتشتمل على جمله من التنبيه على فضله من الكتاب و السنه و الأثر و دليل العقل و فضل حامليه و متعلميه و اهتمام الله سبحانه بشأنهم و تمييزهم عمن سواهم

۱ – فصل فى فضل العلم من القرآن

اعلم أن الله سبحانه جعل العلم هو السبب الكلى لخلق هذا العالم العلوى و السفلى طرا و كفى بذلك جلاله و فخرا قال الله تعالى فى محكم الكتاب تذكره و تبصره لأولى الألباب اللَّهُ الَّذِی خَلَقَ سَبْعَ سَماواتٍ وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ یَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَیْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلی کُلِّ شَیْ ءٍ قَدِیرٌ وَ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحاطَ بِکُلِّ شَیْ ءٍ عِلْماً.

و كفى بهذه الآيه دليلا على شرف العلم لا سيما علم التوحيد الذى هو أساس كل علم و مدار كل معرفه و جعل سبحانه العلم أعلى شرف و أول منه امتن بها

ص: ۹۴

على ابن آدم بعد خلقه و إبرازه من ظلمه العدم إلى ضياء الوجود فقال سبحانه فى أول سوره أنزلها على نبيه محمد صلى الله عليه و آله و سلم اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِی خَلَقَ خَلَقَ الْإِنْسانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَ رَبُّکَ الْأَکْرَمُ الَّذِی عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسانَ ما لَمْ یَعْلَمْ. فتأمل كيف افتتح كتابه الكريم المجيد الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه تنزيل من حكيم حميد بنعمه الإيجاد ثم أردفها بنعمه العلم فلو كان ثم منه أو توجد نعمه بعد نعمه الإيجاد هى أعلى من العلم لما خصه الله تعالى بذلك و صدر به نور الهدايه و طريق الدلاله على الصراط المستقيم الأخذ بحجزه البراعه و دقائق المعانى و حقائق البلاغه.

و قد قيل فى وجه التناسب بين الآى المذكوره فى صدر هذه السوره التى قد اشتمل بعضها على خلق

الإنسان من علق و فی بعضـها تعلیمه ما لم یعلم لیحصل النظم البدیع فی ترتیب آیاته إنه تعالی ذکر أول حال الإنسان و هو کونه علقه مع أنهـا أخس الأشـیاء و آخر حاله و هو صـیرورته عالما و هو أجل المراتب کأنه تعالی قال کنت فی أول حالک فی تلک الـدرجه التی هی غایه الخساسه فصرت فی آخر حالک فی هـذه الدرجه التی هی الغایه فی الشرف و النفاسه و هذا إنما یتم لو کان العلم أشرف المراتب إذ لو کان غیره أشرف لکان ذکر ذلک الشی ء فی هذا المقام أولی.

و وجه آخر أنه تعالی قال وَ رَبُّکَ الْأَکْرَمُ الَّذِی عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسانَ ما لَمْ یَعْلَمْ.

ص: ۹۵

و قد تقرر فی أصول الفقه أن ترتب الحکم علی الوصف مشعر بکون الوصف عله و هذا یدل علی أن الله سبحانه اختص بوصف الأکرمیه لأنه علم الإنسان العلم فلو کان شی ء أفضل من العلم و أنفس لکان اقترانه بالأکرمیه المؤداه بأفعل التفصیل أولی.

و بنی الله سبحانه ترتب قبول الحق و الأخذ به علی التذکر و التذکر علی الخشیه و حصر الخشیه فی العلماء فقال سَیَذَّکَّرُ مَنْ یَخْشی و إِنَّما یَخْشَی اللَّهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ.

و سمی الله سبحانه العلم بالحکمه و عظم أمر الحکمه فقال وَ مَنْ یُؤْتَ الْحِکْمَهَ فَقَدْ أُوتِیَ خَیْراً کَثِیراً.

و حاصل ما فسروه فی الحکمه مواعظ القرآن و العلم و الفهم و النبوه فی قوله تعالی وَ مَنْ یُؤْتَ الْحِکْمَهَ وَ آتَیْناهُ الْحُکْمَ صَبِیًّا فَقَدْ آتَیْنا آلَ إِبْراهِیمَ الْکِتابَ وَ الْحِکْمَهَ و الکل یرجع إلی العلم.

و رجح العالمین علی کل من سواهم فقال سبحانه

ص: ۹۶

هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَ الَّذِینَ لا یَعْلَمُونَ إِنَّما یَتَذَکَّرُ أُولُوا

الْأَلْبابِ.

و فرق فی کتابه العزیز بین عشره بین الخبیث و الطیب قُلْ لا یَسْتَوِی الْخَبِیثُ وَ الطَّیِّبُ و بین الأعمی و البصیر و الظلمه و النور و الجنه و النار و الظل و الحرور و إذا تأملت تفسیر ذلک وجدت مرجعه جمیعا إلی العلم.

و قرن سبحانه أولی العلم بنفسه و ملائکته فقال

ص: ۹۷

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ وَ الْمَلائِکَهُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ.

و زاد فی إکرامهم علی ذلک مع الاقتران المذکور بقوله تعالی وَ ما یَعْلَمُ تَأْوِیلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ.

و بقوله تعالی قُلْ کَفی بِاللَّهِ شَهِیداً بَیْنِی وَ بَیْنَکُمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْکِتابِ.

و قال تعالی یَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِینَ آمَنُوا مِنْکُمْ وَ الَّذِینَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجاتٍ و قد ذکر الله سبحانه الدرجات لأربعه أصناف للمؤمنین من أهل بدر إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِینَ إِذا ذُکِرَ اللَّهُ وَ جِلَتْ قُلُوبُهُمْ. إلی قوله لَهُمْ دَرَجاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ.

و للمجاهدین وَ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجاهِدِینَ.

و لمن عمل الصالحات

ص: ۹۸

وَ مَنْ یَأْتِهِ مُؤْمِناً قَدْ عَمِلَ الصَّالِحاتِ فَأُولئِکَ لَهُمُ الدَّرَجاتُ الْعُلی و للعلماء یَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِینَ آمَنُوا مِنْکُمْ وَ الَّذِینَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجاتٍ. ففضل أهل بدر علی غیرهم من المؤمنین بدرجات و فضل العلماء علی جمیع الأصناف بدرجات فوجب کون العلماء أفضل الناس.

و قد خص الله سبحانه فی کتابه العلماء بخمس مناقب الأولی الإیمان وَ الرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ یَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ. الثانیه التوحید شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ وَ الْمَلائِکَهُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ. الثالثه البکاء و الحزن إِنَّ الَّذِینَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إلی قوله وَ یَخِرُّونَ لِلْأَذْقانِ یَبْکُونَ. الرابعه الخشوع إِنَّ الَّذِینَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ الآیه. الخامسه الخشیه إِنَّما یَخْشَی اللَّهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ.

ص: ۹۹

و قال

تعـالى مخاطبا لنبيه آمرا له مع ما آتاه من العلم و الحكمه وَ قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً و قال تعالى بَلْ هُوَ آياتٌ بَيِّناتٌ فِي صُـدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ.

و قال تعالى وَ تِلْكَ الْأَمْثالُ نَضْرِبُها لِلنَّاسِ وَ ما يَعْقِلُها إِلَّا الْعالِمُونَ. فهذه نبذه من فضائله التى نبه الله عليها فى كتابه الكريم

٢ – فصل فيما روى عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم فى فضل العلم

و أما السنه فهى فى ذلك كثيره تنبو عن الحصر فمنها قول النبى صلى الله عليه و آله و سلم من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين

و قوله ص:

طلب العلم فريضه على كل مسلم

و قوله ص:

من طلب علما فأدركه كتب الله له كفلين من الأجر و من طلب علما فلم يدركه

ص: ١٠٠

كتب الله له كفلا من الأجر

و قوله ص:

من أحب أن ينظر إلى عتقاء الله من النار فلينظر إلى المتعلمين فو الـذى نفسـى بيده ما من متعلم يختلف إلى باب العالم إلا كتب الله له بكل قدم عباده سـنه و بنى الله له بكل قدم مدينه فى الجنه و يمشـى على الأرض و هى تستغفر له و يمسى و يصبح مغفورا له و شهدت الملائكه آن هم عتقاء الله من النار

و قوله ص:

من طلب العلم فهو كالصائم نهاره القائم ليله و إن بابا من العلم يتعلمه الرجل خير له من أن يكون أبو قبيس ذهبا فأنفقه فى سبيل الله

و قوله ص:

من جاءه الموت و هو يطلب العلم ليحيى به الإسلام كان بينه و بين الأنبياء درجه واحده فى الجنه

و قوله ص:

فضل العالم على العابد سبعون درجه بين كل درجتين حضر الفرس سبعين عاما و ذلك لأن الشيطان يضع البدعه للناس فيبصرها

العالم فيزيلها و العابد يقبل على عبادته

و قوله ص

ص: ١٠١

فضل العالم

على العابـد كفضـلى على أدنـاكم إن الله و ملاـئكته و أهـل السـماوات و الأرض حتى النمله فى جحرها و حتى الحوت فى الماء ليصلون على معلم الناس الخير

و قوله ص:

من خرج فى طلب العلم فهو فى سبيل الله حتى يرجع

و قوله ص:

من خرج يطلب بابا من العلم ليرد به باطلا إلى حق و ضالا إلى هدى كان عمله كعباده أربعين عاما

و قوله ص:

لعلى ع لئن يهدى الله بك رجلا واحدا خير من أن يكون لك حمر النعم

و قوله ص:

لمعاذ لئن يهدى الله بك رجلا واحدا خير لك من الدنيا و ما فيها و روى ذلك أنه قاله لعلى ع أيضا

و قوله ص:

رحم الله خلفائى فقيل يا رسول الله و من خلفاؤك قال الذين يحيون سنتى و

ص: ١٠٢

يعلمونها عباد الله و قوله ص:

إن مثـل مـا بعثنى الله به من الهـدى و العلم كمثـل غيث أصـاب أرضا و كان منها طائفه طيبه فقبلت الماء فأنبتت الكلأ و العشـب الكثير و كـان منهـا أجـادب أمسـكت الماء فنفع الله بها الناس و شـربوا منها و سـقوا و زرعوا و أصاب طائفه منها أخرى إنما هى قيعـان لاـ تمسك ماء و لا تنبت كلأ فـذلك مثل من فقه فى دين الله و نفعه ما بعثنى الله به فعلم و علم و مثل من لم يرفع بـذلك رأسا و لم يقبل هدى الله الذى أرسلت به و قوله ص:

لا حسد يعنى لا غبطه إلا فى اثنين رجل آتاه الله مالا فسلطه على هلكته فى الحق و رجل آتاه الله الحكمه فهو يقضى بها و يعلمها و قوله ص:

من دعا إلى هدى كان له من الأجر مثل أجور من تبعه لا ينقص

ذلک من أجورهم شیئا و من دعا إلی ضلاله کان علیه من الإثم مثل آثام من تبعه

ص: ۱۰۳

لا ینقص ذلک من آثامهم شیئا و قوله ص:

إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث صدقه جاریه أو علم ینتفع به أو ولد صالح یدعو له و قوله ص:

خیر ما یخلف الرجل من بعده ثلاث ولد صالح یدعو له و صدقه تجری یبلغه أجرها و علم یعمل به من بعده و قوله ص:

إن الملائکه لتضع أجنحتها لطالب العلم رضا بما یصنع و قوله ص:

اطلبوا العلم و لو بالصین و قوله ص:

من غدا فی طلب العلم أظلت علیه الملائکه و بورک له فی معیشته و لم ینقص من رزقه

ص: ۱۰۴

و قوله ص:

من سلک طریقا یلتمس به علما سهل الله له طریقا إلی الجنه

و قوله ص:

نوم مع علم خیر من صلاه علی جهل

و قوله ص:

فقیه أشد علی الشیطان من ألف عابد

و قوله ص:

إن مثل العلماء فی الأرض کمثل النجوم فی السماء یهتدی بها فی ظلمات البر و البحر فإذا انطمست أوشک أن تضل الهداه

و قوله ص:

أیما ناش نشأ فی العلم و العباده حتی یکبر أعطاه الله تعالی یوم القیامه ثواب اثنین و سبعین صدیقا

و قوله ص:

يقول الله عز و جل للعلماء يوم القيامه إنى لم أجعل علمى و حلمى فيكم إلا و أنا أريد

أن أغفر لكم على ما كان منكم و لا أبالى

و قوله ص:

ما جمع شى ء إلى شى ء أفضل من علم إلى حلم

و قوله ص:

ما تصدق الناس بصدقه مثل علم ينشر

و قوله ص:

ما أهدى المرء المسلم إلى أخيه هديه أفضل من كلمه حكمه يزيده الله بها هدى و يرده عن ردى

و قوله ص:

أفضل الصدقه أن يعلم

المرء علما ثم يعلمه أخاه

و قوله ص:

العالم و المتعلم شريكان فی الأجر و لا خیر فی سائر الناس

و قوله ص:

قلیل العلم خیر من کثیر العباده

ص: ۱۰۶

و قوله ص:

من غدا إلی المسجد لا یرید إلا لیتعلم خیرا أو لیعلمه کان له أجر معتمر تام العمره و من راح إلی المسجد لا یرید إلا لیتعلم خیرا أو لیعلمه فله أجر حاج تام الحجه

و قوله ص:

اغد عالما أو متعلما أو مستمعا أو محبا و لا تکن الخامسه فتهلک

و قوله ص:

إذا مررتم فی ریاض الجنه فارتعوا.

قالوا: یا رسول الله و ما ریاض الجنه؟

قال:

حلق الذکر فإن لله سیارات من الملائکه یطلبون حلق الذکر فإذا أتوا علیهم حفوا بهم

قال بعض العلماء: حلق الذکر هی مجالس الحلال و الحرام کیف تشتری و تبیع و تصلی و تصوم و تنکح و تطلق و تحج و أشباه ذلک

و خرج رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم فإذا فی المسجد مجلسان مجلس یتفقهون و مجلس یدعون الله تعالی و یسألونه فقال کلا المجلسین إلی خیر أما هؤلاء فیدعون الله و أما هؤلاء فیتعلمون و یفقهون الجاهل هؤلاء أفضل بالتعلیم أرسلت ثم قعد معهم

و عن صفوان بن عسال رضی الله عنه قال أتیت النبی ص

ص: ١٠٧

و هو فی المسجد متکئ علی برد له أحمر فقلت له یا رسول الله إنی جئت أطلب العلم فقال مرحبا بطالب العلم إن طالب العلم لتحفه الملائکه بأجنحتها ثم یرکب بعضها بعضا حتی یبلغوا سماء الدنیا من محبتهم لما یطلب

و عن کثیر بن قیس قال کنت جالسا مع أبی الدرداء فی مسجد دمشق فأتاه رجل فقال یا أبا الدرداء إنی أتیتک من المدینه مدینه الرسول ص لحدیث بلغنی عنک

أنک تحدثه عن رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم قال فما جاء بک تجاره قال لا فقال و لا جاء بک غیره قال لا ثم قال سمعت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم یقول من سلک طریقا یلتمس فیه علما سلک الله به طریقا إلی الجنه و إن الملائکه لتضع أجنحتها رضا لطالب العلم و إن العالم لیستغفر له من فی السماوات و من فی الأرض حتی الحیتان فی الماء و فضل العالم علی العابد کفضل القمر علی سائر الکواکب إن العلماء ورثه الأنبیاء إن الأنبیاء لم یورثوا دینارا و لا درهما إنما ورثوا العلم فمن أخذ به فقد أخذ بحظ وافر

و أسند بعض العلماء إلی أبی یحیی زکریا بن یحیی الساجی أنه قال کنا نمشی فی أزقه البصره إلی باب بعض المحدثین فأسرعنا فی المشی و کان معنا رجل ماجن فقال ارفعوا أرجلکم عن أجنحه الملائکه کالمستهزئ فما زال عن مکانه حتی جفت رجلاه.

ص: ١٠٨

و أسند أیضا إلی أبی داود السجستانی أنه قال کان فی أصحاب الحدیث رجل خلیع إلی أن سمع بحدیث النبی ص

إن الملائکه لتضع أجنحتها لطالب العلم

فجعل فی رجلیه مسمارین من حدید و قال أرید أن أطأ أجنحه الملائکه فأصابته الآکله فی رجلیه.

و ذکر أبو عبد الله محمد بن إسماعیل التمیمی هذه الحکایه فی شرح مسلم و قال فشلت رجلاه و سائر أعضائه

٣ - فصل فیما روی عن طریق الخاصه فی فضل العلم

و من طریق الخاصه ما رویناه بالإسناد الصحیح إلی أبی الحسن علی بن موسی الرضا ع عن آبائه عن النبی صلی الله علیه و آله و سلم أنه قال طلب العلم فریضه علی کل مسلم فاطلبوا العلم فی مظانه و اقتبسوه من

أهله فإن تعلمه لله تعالى حسنه و طلبه عباده و المذاكره به تسبيح و العمل به جهاد و تعليمه من لا يعلمه صدقه و بذله لأهله قربه إلى الله تعالى لأنه معالم الحلال

ص: ١٠٩

و الحرام و منار سبيل الجنه و المؤنس فى الوحشه و الصاحب فى الغربه و الوحده و المحدث فى الخلوه و الدليل على السراء و الضراء و السلاح على الأعداء و الزين عند الأخلاء يرفع الله به أقواما فيجعلهم فى الخير قاده تقتبس آثارهم و يقتدى بفعالهم و ينتهى إلى آرائهم ترغب الملائكه فى خلتهم و بأجنحتها تمسحهم و فى صلواتها تبارك عليهم يستغفر لهم كل رطب و يابس حتى حيتان البحر و هوامه و سباع البر و أنعامه إن العلم حياه القلوب من الجهل و ضياء الأبصار من الظلمه و قوه الأبدان من الضعف يبلغ بالعبد منازل الأخيار و مجالس الأبرار و الدرجات العلا فى الآخره و الأولى الذكر فيه يعدل بالصيام و مدارسته بالقيام به يطاع الرب و يعبد و به توصل الأرحام و يعرف الحلال و الحرام و العلم إمام و العمل تابعه يلهمه السعداء و يحرمه الأشقياء فطوبى لمن لم يحرمه الله من حظه

و عن أمير المؤمنين ع أيها الناس اعلموا أن كمال الدين طلب العلم و العمل به ألا و إن طلب العلم أوجب عليكم من طلب المال إن المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم و قد ضمنه و سيفى لكم و العلم مخزون عند أهله و قد أمرتم بطلبه من أهله فاطلبوه

و عنه ع:

العالم أفضل من الصائم القائم المجاهد و إذا مات العالم ثلم فى الإسلام ثلمه لا يسدها إلا خلف منه

ص: ١١٠

و عنه

ع:

كفى بالعلم شرفا أن يدعيه من لا يحسنه و يفرح به إذا نسب إليه و كفى بالجهل ذما أن يبرأ منه من هو فيه

و عنه ع:

أنه قال لكميل بن زياد يا كميل العلم خير من المال العلم يحرسك و أنت تحرس المال و العلم حاكم و المال محكوم عليه و المال تنقصه النفقه و العلم يزكو على الإنفاق

و عنه ع:

أيضا العلم أفضل من المال بسبعه الأول أنه ميراث الأنبياء و المال ميراث الفراعنه الثانى العلم لا ينقص بالنفقه و المال ينقص بها الثالث يحتاج المال إلى الحافظ و العلم يحفظ صاحبه الرابع العلم يدخل فى الكفن و يبقى المال الخامس المال يحصل للمؤمن و الكافر و العلم لا يحصل إلا للمؤمن السادس جميع الناس يحتاجون إلى العالم فى أمر دينهم و لا يحتاجون إلى صاحب المال السابع العلم يقوى الرجل على المرور على الصراط و المال يمنعه

و عنه ع:

قيمه كل امرئ ما يعلمه و فى لفظ آخر ما يحسنه

و عن زين العابدين على بن الحسين ع

ص: ١١١

لو يعلم الناس ما فى طلب العلم لطلبوه و لو بسفك المهج و خوض اللجج إن الله تعالى أوحى إلى دانيال أن أمقت عبادى إلى الجاهل المستخف بحق أهل العلم التارك للاقتداء بهم و إن أحب عبيدى إلى التقى الطالب للثواب الجزيل اللازم للعلماء التابع للحلماء القابل عن الحكماء

و عن الباقر ع قال من علم باب هدى فله مثل أجر من عمل به و لا ينقص أولئك من أجورهم شيئا و من علم باب ضلاله كان عليه مثل أوزار من عمل به و لا ينقص أولئك من أوزارهم شيئا

و عنه ع:

عالم ينتفع بعلمه أفضل من سبعين ألف عابد

و عنه

ع:

إن الذى يعلم العلم منكم له أجر المتعلم و له الفضل عليه فتعلموا العلم من حمله العلم و علموه إخوانكم كما علمكموه العلماء

و عنه ع:

لمجلس أجلسه إلى من أثق به أوثق فى نفسى من عمل سنه

و عن الصادق ع من علم خيرا فله مثل أجر من عمل به قلت فإن علمه غيره يجرى ذلك له قال إن علمه الناس كلهم جرى له قلت فإن مات قال و إن مات

ص: ١١٢

و عنه ع:

قال تفقهوا فى الدين فإن من لم يتفقه منكم فى الدين فهو أعرابى و إن الله عز و جل يقول فى كتابه:

لِيَتَفَقَّهُوا فِى الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

و عنه ع:

عليكم بالتفقه فى دين الله و لا تكونوا أعرابا فإنه من لم يتفقه فى دين الله لم ينظر الله إليه يوم القيامه و لم يزك له عملا

و عنه ع:

لوددت أن أصحابى ضربت رءوسهم بالسياط حتى يتفقهوا

و عنه ع:

إن العلماء ورثه الأنبياء إن الأنبياء لم يورثوا درهما و لا دينارا و إنما ورثوا أحاديث من أحاديثهم فمن أخذ بشى ء منها فقد أخذ حظا وافرا فانظروا علمكم هذا عمن تأخذونه فإن فينا أهل البيت فى كل خلف عدولا ينفون عنه تحريف الغالين و انتحال المبطلين و تأويل الجاهلين

و عنه ع:

إذا أراد الله بعبد خيرا فقهه فى الدين

و قال معاويه بن عمار للصادق ع رجل راويه لحديثكم يبث ذلك فى

الناس و یشدده فی قلوبهم و قلوب شیعتکم و لعل عابدا من شیعتکم لیست له هذه الروایه أیهما أفضل قال الروایه لحدیثنا یشد به قلوب شیعتنا أفضل من ألف عابد

و عنه ع:

قال ما من أحد یموت من المؤمنین أحب إلی إبلیس من موت فقیه

و

عنه ع:

إذا مات المؤمن الفقيه ثلم فی الإسلام ثلمه لا یسدها شی ء

و عن الکاظم ع قال إذا مات المؤمن بکت علیه الملائکه و بقاع الأرض التی کان یعبد الله علیها و أبواب السماء التی کان یصعد منها أعماله و ثلم فی الإسلام ثلمه لا یسدها شی ء لأن المؤمنین الفقهاء حصون الإسلام کحصن سور المدینه لها

و عنه ع:

قال دخل رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم المسجد فإذا جماعه قد أطافوا برجل فقال ما هذا فقیل علامه فقال و ما العلامه فقالوا أعلم الناس بأنساب العرب و وقائعها و أیام الجاهلیه و الأشعار العربیه قال فقال النبی صلی الله علیه و آله و سلم ذاک علم لا یضر من جهله و لا ینفع من علمه

ثم قال النبی ص:

إنما العلم ثلاثه آیه محکمه أو فریضه عادله أو سنه قائمه و ما خلاهن فهو فضل

ص: ۱۱۴

۴ – فصل فی ما روی عن التفسیر المنسوب إلی العسکری ع فی فضل العلم

من تفسیر العسکری ع فی قوله تعالی وَ إِذْ أَخَذْنا مِیثاقَ بَنِی إِسْرائِیلَ لا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ إلی قوله وَ الْیَتامی قال الإمام ع و أما قوله عز و جل وَ الْیَتامی فإن رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم قال حث الله تعالی علی بر الیتامی لانقطاعهم عن آبائهم فمن صانهم صانه الله و من أکرمهم أکرمه الله و من مسح یده برأس یتیم رفقا به جعل الله تعالی له فی الجنه بکل شعره مرت تحت یده قصرا أوسع من الدنیا بما فیها و فیها ما تشتهی الأنفس و تلذ الأعین و هم فیها خالدون قال الإمام ع و أشد من یتم هذا الیتیم یتیم انقطع عن إمامه لا یقدر علی الوصول إلیه و لا یدری کیف

حكمه فيما يبتلى به من شرائع دينه ألا فمن كان من شيعتنا عالما بعلومنا فهذا الجاهل بشريعتنا المنقطع عن مشاهدتنا يتيم فى حجره ألا ـ فمن هداه و أرشده و علمه شريعتنا كان معنا فى الرفيق الأعلى حدثنى بذلك أبى عن أبيه عن آبائه عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و قال على ع

ص: ١١٥

من كان من شيعتنا عالما بشريعتنا فأخرج ضعفاء شيعتنا من ظلمه جهلهم إلى نور العلم الذى حبوناه به جاء يوم القيامه على رأسه تاج من نور يضى ء لأهل تلك العرصات و حله لا يقوم لأقل سلك منها الدنيا بحذافيرها ثم ينادى مناد هذا عالم من بعض تلامذه آل محمد ألا فمن أخرجه فى الدنيا من حيره جهله فليتشبث بنوره ليخرجه من حيره ظلمه هذه العرصات إلى نزه الجنان فيخرج كل من كان علمه فى الدنيا خيرا أو فتح عن قلبه من الجهل قفلا أو أوضح له عن شبهه قال و حضرت امرأه عند فاطمه الصديقه ع فقالت إن لى والده ضعيفه و قد لبس عليها فى أمر صلاتها شى ء و قد بعثتنى إليك أسألك فأجابتها عن ذلك ثم ثنت فأجابت ثم ثلثت إلى أن عشرت فأجابت ثم خجلت من الكثره و قالت لا أشق عليك يا بنت رسول الله قالت فاطمه ع هاتى سلى عما بدا لك أ رأيت من اكترى يصعد يوما إلى سطح بحمل ثقيل و كراه مائه ألف دينار أ يثقل عليه قالت لا فقالت أكريت [اكتريت] أنا لكل مسأله بأكثر من مل ء ما بين الثرى إلى العرش لؤلؤا فأحرى أن لا يثقل على سمعت أبى ص يقول إن علماء شيعتنا يحشرون فيخلع عليهم من

خلع الكرامات على قدر كثره علومهم و جدهم فى إرشاد عباد الله حتى يخلع على الواحد منهم ألف ألف خلعه من نور ثم ينادى منادى ربنا عز و جل أيها الكافلون لأيتام آل محمد الناعشون لهم عند انقطاعهم عن آبائهم الذين هم أئمتهم هؤلاء تلامذتكم و الأيتام الذين كفلتموهم و نعشتموهم فاخلعوا عليهم خلع العلوم فى الدنيا فيخلعون على كل واحد من أولئك الأيتام على قدر ما أخذ عنهم من العلوم حتى أن فيهم يعنى فى الأيتام لمن يخلع عليه مائه ألف حله

ص: ١١۶

و كذلك يخلع هؤلاء الأيتام على من تعلم منهم ثم إن الله تعالى يقول أعيدوا على هؤلاء العلماء الكافلين للأيتام حتى تتموا لهم خلعهم و تضعفوها فيتم لهم ما كان لهم قبل أن يخلعوا عليهم و يضاعف لهم و كذلك مرتبتهم ممن خلع عليهم على مرتبتهم قالت فاطمه ع يا أمه الله إن سلكا من تلك الخلع لأفضل مما طلعت عليه الشمس ألف ألف مره و ما فضل ما طلعت عليه الشمس فإنه مشوب بالتنغيص و الكدر و قال الحسن بن على ع فضل كافل يتيم آل محمد المنقطع عن مواليه الناشب فى تيه الجهل يخرجه من جهله و يوضح له ما اشتبه عليه على فضل كافل يتيم يطعمه و يسقيه كفضل الشمس على السها و قال الحسين بن على ع من كفل لنا يتيما قطعته عنا محنتنا باستتارنا فواساه من علومنا التى سقطت إليه حتى أرشده بهداه [و هداه] قال له الله عز و جل يا أيها العبد الكريم المواسى إنى أولى بهذا الكرم اجعلوا له يا ملائكتى فى الجنان بعدد كل حرف علمه ألف ألف قصر و ضموا إليها ما

يليق بها من سائر النعم و قال على بن الحسين ع أوحى الله عز و جل إلى موسى ع حببنى إلى خلقى و حبب خلقى إلى قال يا رب كيف أفعل قال ذكرهم آلائى و نعمائى ليحبونى فلأن ترد آبقا عن بابى أو ضالا عن فنائى أفضل لك من عباده مائه سنه صيام [بصيام] نهارها و قيام ليلها قال موسى ع و من هذا العبد الآبق منك قال

ص: ١١٧

العاصى المتمرد قال فمن الضال عن فنائك قال الجاهل بإمام زمانه تعرفه الغائب عنه بعد ما عرفه الجاهل بشريعه دينه تعرفه شريعته و ما يعبد به ربه و يتوصل به إلى مرضاته قال على بن الحسين ع فابشروا معاشر علماء شيعتنا بالثواب الأعظم و الجزاء الأوفر و قال محمد بن على ع العالم كمن معه شمعه تضى ء للناس فكل من أبصر بشمعته دعا له بخير كذلك العالم معه شمعه يزيل بها ظلمه الجهل و الحيره فكل من أضاءت له فخرج بها من حيره أو نجا بها من جهل فهو من عتقائه من النار و الله تعالى يعوضه عن ذلك بكل شعره لمن أعتقه ما هو أفضل له من الصدقه بمائه ألف قنطار على غير الوجه الذى أمر الله عز و جل به بل تلك الصدقه وبال على صاحبها لكن يعطيه الله ما هو أفضل من مائه ألف ركعه بين يدى الكعبه و قال جعفر بن محمد ع علماء شيعتنا مرابطون فى الثغر الذى يلى إبليس و عفاريته يمنعونهم عن الخروج على ضعفاء شيعتنا و عن أن يتسلط إبليس و شيعته النواصب ألا فمن انتصب لذلك من شيعتنا كان أفضل ممن جاهد الروم و الترك و الخزر ألف

ألف مره لأنه يدفع عن أديان محبينا و ذاك يدفع عن أبدانهم و قال موسى بن جعفر ع فقيه واحد ينقذ يتيما من أيتامنا المنقطعين عن مشاهدتنا و التعلم من علومنا أشد على إبليس من ألف عابد لأن العابد همه ذات نفسه فقط و هذا همه مع ذات نفسه ذات عباد الله و إمائه لينقذهم من يد إبليس و مردته و كذلك هو أفضل عند الله من ألف ألف عابد و ألف ألف عابده و قال على بن موسى ع يقال للعابد يوم القيامه نعم الرجل كنت همتك ذات نفسك و كفيت الناس مئونتك فادخل الجنه ألا إن الفقيه من أفاض على الناس خيره و أنقذهم من

ص: ١١٨

أعدائهم و وفر عليهم نعم جنان الله و فصل [حصل] لهم رضوان الله تعالى و يقال للفقيه أيها الكافل لأيتام آل محمد الهادى لضعفاء محبيه و مواليه قف حتى تشفع لكل من أخذ عنك أو تعلم منك فيقف فيدخل الجنه معه فئام و فئام حتى قال عشرا و هم الذين أخذوا عنه علومه و أخذوا عمن أخذ عنه إلى يوم القيامه فانظروا كم فرق ما بين المنزلتين و قال محمد بن على ع إن من تكفل بأيتام آل محمد المنقطعين عن إمامهم المتحيرين فى جهلهم الأسراء فى أيدى شياطينهم و فى أيدى النواصب من أعدائنا فاستنقذهم منهم و أخرجهم من حيرتهم و قهر الشياطين برد وسواسهم و قهر الناصبين بحجج ربهم و دليل أئمتهم ليفضلوا عند الله على العابد بأفضل المواقع بأكثر من فضل السماء على الأرض و العرش على الكرسى و الحجب على السماء و فضلهم على هذا العابد كفضل القمر ليله البدر على أخفى كوكب فى

السماء و قال على بن محمد ع لو لا من يبقى بعد غيبه قائمكم من العلماء الداعين إليه و الدالين عليه و الذابين عن دينه بحجج الله و المنقذين لضعفاء عباد الله من شباك إبليس و مردته و من فخاخ النواصب الذين يمسكون أزمه قلوب ضعفاء الشيعه كما يمسك السفينه سكانها لما بقى أحد إلا ارتد عن دين الله أولئك هم الأفضلون عند الله عز و جل و قال الحسن بن على ع

ص: ١١٩

يأتى علماء شيعتنا القوامون بضعفاء محبينا و أهل ولايتنا يوم القيامه و الأنوار تسطع من تيجانهم و على رأس كل واحد منهم تاج بهاء قد انبثت تلك الأنوار فى عرصات القيامه و دورها مسيره ثلاث مائه ألف سنه فشعاع تيجانهم ينبث فلا يبقى هناك يتيم قد كفلوه من ظلمه الجهل و علموه و من حيره التيه أخرجوه إلا تعلق بشعبه من أنوارهم فرفعتهم إلى العلو حتى يحاذى بهم فوق الجنان ثم ينزلونهم على منازلهم المعده لهم فى جوار أستاذيهم و معلميهم و بحضره أئمتهم الذين كانوا إليهم يدعون و لا يبقى ناصب من النواصب يصيبه من شعاع تلك التيجان إلا عميت عيناه و صمت أذناه و أخرس لسانه و تحول عليه أشد من لهب النيران فتحملهم حتى تدفعهم إلى الزبانيه فتدعوهم إلى سواء الجحيم

فهذه نبذه مما ورد فى فضائل العلم من الحديث اقتصرنا عليها إيثارا للاختصار و مناسبه للرساله

۵ – فصل فى فضل العلم من الكتب السالفه و الحكم القديمه

و من الحكمه القديمه قال لقمان لابنه يا بنى اختر المجالس على عينك فإن رأيت قوما يذكرون الله فاجلس معهم فإن تكن عالما نفعك علمك و إن تكن جاهلا علموك و لعل الله أن يظلهم برحمته فتعمك معهم و إذا رأيت قوما لا

يذكرون الله فلا تجلس معهم

ص: ١٢٠

فإن تكن عالما لم ينفعك علمك و إن كنت جاهلا يزيدوك جهلا و لعل الله أن يظلهم بعقوبه فتعمك معهم

و فى التوراه قال الله تعالى لموسى ع عظم الحكمه فإنى لا أجعل الحكمه فى قلب أحد إلا و أردت أن أغفر له فتعلمها ثم اعمل بها ثم ابذلها كى تنال بذلك كرامتى فى الدنيا و الآخره

و فى الزبور قل لأحبار بنى إسرائيل و رهبانهم حادثوا من الناس الأتقياء فإن لم تجدوا فيهم تقيا فحادثوا العلماء فإن لم تجدوا عالما فحادثوا العقلاء فإن التقى و العلم و العقل ثلاث مراتب ما جعلت واحده منهن فى خلقى و أنا أريد هلاكه

قيل و إنما قدم التقى لأن التقى لا يوجد بدون العلم كما تقدم من أن الخشيه لا تحصل إلا بالعلم و لذلك قدم العلم على العقل لأن العالم لا بد و أن يكون عاقلا

و فى الإنجيل قال الله تعالى فى السوره السابعه عشره منه ويل لمن سمع بالعلم و لم يطلبه كيف يحشر مع الجهال إلى النار اطلبوا العلم و تعلموه فإن العلم إن لم يسعدكم لم يشقكم و إن لم يرفعكم لم يضعكم و إن لم يغنكم لم يفقركم و إن لم ينفعكم لم يضركم و لا تقولوا نخاف أن نعلم فلا نعمل و لكن قولوا نرجو أن نعلم و نعمل و العلم يشفع لصاحبه و حق على الله أن لا يخزيه إن الله تعالى يقول يوم القيامه يا معشر العلماء ما ظنكم بربكم فيقولون ظننا أن يرحمنا و يغفر لنا فيقول تعالى فإنى قد فعلت إنى قد استودعتكم حكمتى لا لشر أردته بكم بل لخير أردته بكم فادخلوا فى صالح

ص:

عبادی إلی جنتی برحمتی

و قال مقاتل بن سلیمان وجدت فی الإنجیل إن الله تعالی قال لعیسی ع عظم العلماء و اعرف فضلهم فإنی فضلتهم علی جمیع خلقی إلا النبیین و المرسلین کفضل الشمس علی الکواکب و کفضل الآخره علی الدنیا و کفضلی علی کل شی ء

و من کلام المسیح ع من علم و عمل فذاک یدعی عظیما فی ملکوت السماء

۶ – فصل فی فضل العلم من الآثار و تحقیقات بعض العلماء

و من الآثار عن أبی ذر رضی الله عنه باب من العلم نتعلمه أحب إلینا من ألف رکعه تطوعا

و قال سمعنا رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم یقول

ص: ۱۲۲

إذا جاء الموت طالب العلم و هو علی هذه الحال مات شهیدا

و عن وهب بن منبه یتشعب من العلم الشرف و إن کان صاحبه دنیا و العز و إن کان مهینا و القرب و إن کان قصیا و الغنی و إن کان فقیرا و النبل و إن کان حقیرا و المهابه و إن کان وضیعا و السلامه و إن کان سقیما

و قال بعض العارفین أ لیس المریض إذا منع عنه الطعام و الشراب و الدواء یموت کذا القلب إذا منع عنه العلم و الفکر و الحکمه یموت.

و قال آخر من جلس عند العالم و لم یطق الحفظ من علمه فله سبع کرامات ینال فضل المتعلمین و تحبس عنه الذنوب ما دام عنده و تنزل الرحمه علیه إذا خرج من منزله طالبا للعلم و إذا جلس فی حلقه العالم نزلت الرحمه علیه فحصل له منها نصیب و ما دام فی الاستماع یکتب له طاعه و إذا استمع و لم یفهم

ص: ۱۲۳

ضاق قلبه بحرمانه عن إدراک العلم فیصیر ذلک الغم وسیله إلی حضره الله تعالی

لقوله تعالی أنا

عند المنكسره قلوبهم

و يرى إعزاز المسلمين للعالم و إذلالهم للفساق فيرد قلبه عن الفسق و تميل طبيعته إلى العلم و لهذا أمر ص بمجالسه الصالحين.

و قال أيضا من جلس مع ثمانيه أصناف من الناس زاده الله ثمانيه أشياء من جلس مع الأغنياء زاده الله حب الدنيا و الرغبه فيها و مع الفقراء حصل له الشكر و الرضا بقسم الله تعالى و مع السلطان زاده الله القسوه و الكبر و مع النساء زاده الله الجهل و الشهوه و مع الصبيان ازداد من اللهو و المزاح و مع الفساق ازداد من الجرأه على الذنوب و تسويف التوبه و مع الصالحين ازداد رغبه فى الطاعات و مع العلماء ازداد من العلم علم الله تعالى سبعه نفر سبعه أشياء آدم الأسماء كلها و الخضر علم الفراسه و يوسف علم التعبير و داود صنعه الدروع و سليمان منطق الطير و عيسى التوراه و الإنجيل وَ يُعَلِّمُهُ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ التَّوْراةَ وَ الْإِنْجِيلَ و محمد صلى الله عليه و آله و سلم علم الشرع و التوحيد وَ عَلَّمَكَ ما لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ

ص: ۱۲۴

وَ الْحِكْمَةَ الرَّحْمنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ فعلم آدم ع كان سببا فى سجود الملائكه له و الرفعه عليهم و علم الخضر كان سببا لوجود موسى تلميذا له و يوشع ع و تذلله له كما يستفاد من الآيات الوارده فى القصه و علم يوسف كان سببا لوجدان الأهل و المملكه و الاجتباء و علم داود كان سببا للرئاسه و الدرجه و علم سليمان كان سبب وجدان بلقيس و الغلبه و علم عيسى كان سببا لزوال التهمه عن أمه و علم محمد ع كان سببا فى الشفاعه. طريق

الجنه فى أيـدى أربعه العالم و الزاهـد و العابد و المجاهد فإذا صدق العالم فى دعواه رزق الحكمه و الزاهد يرزق الأمن و العابد الخوف و المجاهد الثناء.

قـال بعض المحققين العلماء ثلاثه عالم بالله غير عالم بأمر الله فهو عبـد اسـتولت المعرفه الإلهيه على قلبه فصار مسـتغرقا بمشاهـده نور الجلال و الكبريـاء فلا يتفرغ لتعلم علم الأحكـام إلا مـا لا بـد منه و عالم بأمر الله غير عالم بالله و هو الـذى عرف الحلال و الحرام و دقـائق الأحكـام لكنـه لا يعرف أسـرار جلال الله و عـالم بـالله و بـأمر الله فهـو جـالس على الحـد المشـترك بيـن عـالم المعقولات و عـالم المحسوسـات فهو تاره مع الله بالحب له و تاره مع الخلق بالشـفقه و الرحمه فإذا رجع من ربه إلى الخلق صار معهم كواحد منهم كأنه لا يعرف الله و إذا خلا بربه

ص: ١٢٥

مشتغلا بذكره و خدمته فكأنه لا يعرف الخلق فهذا سبيل المرسلين و الصديقين و هو المراد بقوله ص

سائل العلماء و خالط الحكماء و جالس الكبراء

فالمراد بقوله ص:

سائـل العلمـاء العلماء بأمر الله تعالى غير العالمين بالله فأمر بمساءلتهم عنـد الحاجه إلى الاسـتفتاء و أما الحكماء فهم العالمون بالله الذين لا يعلمون أوامر الله فأمر بمخالطتهم و أما الكبراء فهم العالمون بهما فأمر بمجالستهم لأن فى مجالستهم خير الدنيا و الآخره و لكل واحـد من الثلاثه ثلاث علامات فللعالم بأمر الله الذكر باللسان دون القلب و الخوف من الخلق دون الرب و الاسـتحياء من الناس فى الظاهر و لا يسـتحى من الله فى السر و العالم بالله ذاكر خائف مستحى أما الذكر فذكر القلب لا اللسان و الخوف خوف الرجاء لا خوف المعصيه و

الحياء حياء ما يخطر على القلب لا حياء الظاهر و العالم بالله و أمره له سته أشياء الثلاثه المذكوره للعالم بالله فقط مع ثلاثه أخرى كونه جالسا على الحد المشترک بين عالم الغيب و عالم الشهاده و کونه معلما للمسلمين و كونه بحيث يحتاج الفريقان الأولان إليه و هو مستغن عنهما فمثل العالم بالله و بأمر الله كمثل الشمس لا تزيد و لا تنقص و مثل العالم بالله فقط كمثل القمر يكمل تاره و ينقص أخرى و مثل العالم بأمر الله كمثل السراج يحرق نفسه و يضى ء لغيره

ص: ١٢۶

٧ - فصل فى دليل العقل على فضل العلم

و أما دليل العقل فنذكر منه وجهين أحدهما أن المعقولات تنقسم إلى موجوده و معدومه و العقول السليمه تشهد بأن الموجود أشرف من المعدوم بل لا شرف للمعدوم أصلا ثم الموجود ينقسم إلى جماد و نام و النامى أشرف من الجماد ثم النامى ينقسم إلى حساس و غيره و الحساس أشرف من غيره ثم الحساس ينقسم إلى عاقل و غير عاقل و لا شک أن العاقل أشرف من غيره ثم العاقل ينقسم إلى عالم و جاهل و لا شبهه فى أن العالم أشرف من الجاهل فتبين بذلك أن العالم أشرف المعقولات و الموجودات و هذا أمر يلحق بالواضحات.

و الثانى أن الأمور على أربعه أقسام قسم يرضاه العقل و لا ترضاه الشهوه و قسم عكسه و قسم يرضيانه و قسم لا يرضيانه فالأول كالأمراض و المكاره فى الدنيا و الثانى المعاصى أجمع و الثالث العلم و الرابع الجهل. فمنزل العلم من الجهل بمنزله الجنه من النار فكما أن العقل و الشهوه لا يرضيان بالنار كذا لا يرضيان بالجهل و كما أنهما يرضيان بالجنه كذا يرضيان بالعلم فمن

رضـی بـالعلم فقـد خاض فی جنه حاضـره و من رضـی بالجهل فقـد رضـی بنار حاضـره. ثم من اختار العلم یقال له بعـد الموت تعودت المقام فی الجنه فادخلها

ص: ۱۲۷

و للآخر تعودت النار فادخلها.

و الدلیل علی أن العلم جنه و الجهل نار أن کمال اللذه فی إدراک المحبوب و کمال الألم فی البعد عن المحبوب فالجراحه إنما تؤلم لأنهـا تبعـد جزء من البـدن عن جزء و المحبوب من تلـک الأجزاء هو الاجتماع و الإحراق بالنار أشـد إیلاما من الجرح لأن الجرح لا یفید إلا تبعید جزء معین عن جزء معین و النار تغوص فی جمیع الأجزاء و تقتضی تبعید بعض الأجزاء عن بعض.

و إذا تقرر ذلک فکلما کان الإدراک أغوص و أشـد و المـدرک أشـرف و أکمل و المـدرک أبقی و أنقی فاللـذه أشـرف و لا شک أن محل اللذه هو الروح و هو أشرف من البدن و أن إدراک العقل أغوص و أشرف و أما المعلوم فلا شک أنه أشرف لأنه هو الله رب العالمین و جمیع مخلوقاته من الملائکه و غیرهم و جمیع تکلیفاته و أی معلوم أشـرف من ذلک. فإذا قد تطابق العقل و النقل علی شرف العلم و ارتفاع محله و عظم جوهره و نفاسه ذاته و لنقتصر من المقدمه علی هذا القدر

ص: ۱۲۹

الباب الأول فی آداب المعلم و المتعلم

النوع الأول آداب اشترکا فیها

القسم الأول آدابهما فی أنفسهما

الأمر الأول أول ما یجب علیهما

[الف:] إخلاص النیه لله تعالی فی طلبه و بذله

الاشاره

فـإن مـدار الأعمال علی النیات و بسـببها یکون العمل تاره خزفه لا قیمه لها و تاره جوهره لا یعلم قیمتها لعظم قـدرها و تاره وبال علی صـاحبه مکتوب فی دیوان السـیئات و إن کـان بصوره الواجبـات. فیجب علی کـل منهمـا أن یقصـد بعمله وجه الله تعالی و امتثال أمره و إصلاح نفسه و إرشاد عباده إلی معالم دینه

و لا يقصد بذلك غرض الدنيا من تحصيل مال أو جاه أو شهره أو تميز عن الأشباه أو المفاخره للأقران أو الترفع على الإخوان و نحو ذلك من الأغراض الفاسده التى تثمر الخذلان من الله تعالى و توجب المقت

ص: ١٣٢

و تفوت الدار الآخره و الثواب الدائم

[فصل ١ – القرآن و الإخلاص

فيصير من الأخسرين أعمالا الذين ضل سعيهم فى الحياه الدنيا و هم يحسبون آن هم يحسنون صنعا.

و الأمر الجامع للإخلاص تصفيه السر عن ملاحظه ما سوى الله تعالى بالعباده قال الله تعالى فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ أَلا لِلَّهِ الدِّينُ الْخالِصُ.

و قال تعالى وَ ما أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفاءَ إلى قوله وَ ذلِكَ دِينُ الْقَيِّمَهِ و قال تعالى فَمَنْ كانَ يَرْجُوا لِقاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صالِحاً وَ لا يُشْرِكْ بِعِبادَهِ رَبِّهِ أَحَداً قيل نزلت فى من يعمل العمل و يحب أن يحمد عليه.

و قال تعالى مَنْ كانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَهِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَ مَنْ كانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيا نُؤْتِهِ مِنْها وَ ما لَهُ فِي الْآخِرَهِ مِنْ نَصِيبٍ.

و قال مَنْ كانَ يُرِيدُ الْعاجِلَهَ عَجَّلْنا لَهُ فِيها ما نَشاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلاها مَذْمُوماً مَدْحُوراً

[فصل ٢ – ما روى عن النبى ص و الإخلاص

و قال النبى ص

ص: ١٣٣

إنما الأعمال بالنيات و إنما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله و رسوله فهجرته إلى الله و رسوله و من كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأه ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه

و هذا الخبر من أصول الإسلام و أحد قواعده و أول دعائمه قيل و هو ثلث العلم و وجهه بعض الفضلاء بأن كسب العبد يكون بقلبه و لسانه و بنانه فالنيه أحد أقسام كسبه الثلاثه و هى أرجحها لأنها تكون عباده بانفرادها بخلاف القسمين الآخرين.

و كان السلف و جماعه من تابعيهم يستحبون استفتاح المصنفات بهذا الحديث تنبيها للمطلع على حسن النيه و تصحيحها و اهتمامه بذلك و اعتنائه به

و قال صلى الله عليه و آله و سلم نيه المؤمن خير من عمله و فى

لفظ آخر أبلغ من عمله

و قال صلى الله عليه و آله و سلم إنما يبعث الناس على نياتهم

و قال صلى الله عليه و آله و سلم مخبرا عن جبرئيل عن الله عز و جل أنه قال الإخلاص سر من أسراری استودعته قلب من أحببت من عبادی

و قال ص

ص: ۱۳۴

إن أول الناس يقضى يوم القيامه عليه رجل استشهد فأتی به فعرفه نعمه فعرفها قال فما عملت فيها قال قاتلت فيک حتی استشهدت قال كذبت و لكنک قاتلت ليقال جری ء فقد قيل ذلک ثم أمر به فسحب على وجه حتى ألقى فى النار و رجل تعلم العلم و علمه و قرأ القرآن فأتی به فعرفه نعمه فعرفها قال فما عملت فيها قال تعلمت العلم و علمته و قرأت فيک القرآن قال كذبت و لكنک تعلمت ليقال عالم و قرأت القرآن ليقال قارئ القرآن فقد قيل ذلک ثم أمر به فسحب على وجه حتى ألقى فى النار

و قال صلى الله عليه و آله و سلم من تعلم علما مما يبتغى به وجه الله عز و جل لا يتعلمه إلا ليصيب به غرضا من الدنيا لم يجد عرف الجنه يوم القيامه

و قال صلى الله عليه و آله و سلم من تعلم علما لغير الله و أراد به غير الله فليتبوأ مقعده من النار

و قال صلى الله عليه و آله و سلم من طلب العلم ليجاری به العلماء أو ليماری به السفهاء أو يصرف به وجوه الناس إليه أدخله الله النار و فی روايه فليتبوأ مقعده من النار

ص: ۱۳۵

و قال صلى الله عليه و آله و سلم لا تعلموا العلم لتماروا به السفهاء و تجادلوا به العلماء و لتصرفوا به

وجوه الناس إليكم و ابتغوا بقولكم ما عند الله فإنه يدوم و يبقى و ينفد ما سواه كونوا ينابيع الحكمه مصابيح الهدى أحلاس البيوت سرج الليل جدد القلوب خلقان الثياب تعرفون فى أهل السماء و تخفون فى أهل الأرض

و قال صلى الله عليه و آله و سلم من طلب العلم لأربع دخل النار ليباهى به العلماء أو يمارى به السفهاء أو ليصرف به وجوه الناس إليه أو يأخذ به من الأمراء

و قال صلى الله عليه و آله و سلم ما ازداد عبد علما فازداد فى الدنيا رغبه إلا ازداد من الله بعدا

و قال صلى الله عليه و آله و سلم كل علم وبال على صاحبه يوم القيامه إلا من عمل به

و قال صلى الله عليه و آله و سلم أشد الناس عذابا يوم القيامه عالم لم ينفعه علمه

و قال صلى الله عليه و آله و سلم مثل الذى يعلم الناس الخير و ينسى نفسه مثل الفتيله تضى ء للناس و تحرق

ص: ۱۳۶

نفسه و فى روايه كمثل السراج

و قال صلى الله عليه و آله و سلم علماء هذه الأمه رجلان رجل آتاه الله علما فبذله للناس و لم يأخذ عليه طعما و لم يشر به ثمنا فذلك يستغفر له حيتان البحر و دواب البر و الطير فى جو السماء و يقدم على الله سيدا شريفا حتى يرافق المرسلين و رجل آتاه الله علما فبخل به عن عباد الله و أخذ عليه طعما و شرى به ثمنا فذلك يلجم يوم القيامه بلجام من نار و ينادى مناد هذا الذى آتاه الله علما فبخل به عن عباد الله و أخذ عليه طعما و اشترى به ثمنا و كذلك حتى

يفرغ من الحساب

و قال صلى الله عليه و آله و سلم من كتم علما ألجمه الله بلجام من النار

و قال صلى الله عليه و آله و سلم العلم علمان فعلم فى القلب فذاك العلم النافع و علم على اللسان فذاك حجه الله على ابن آدم

و قال صلى الله عليه و آله و سلم إنى لا أتخوف على أمتى مؤمنا و لا مشركا فأما المؤمن فيحجزه إيمانه و أما

ص: ١٣٧

المشرك فيقمعه كفره و لكن أتخوف عليكم منافقا عليم اللسان يقول ما تعرفون و يعمل ما تنكرون

و قال صلى الله عليه و آله و سلم إن أخوف ما أخاف عليكم بعدى كل منافق عليم اللسان

و قال صلى الله عليه و آله و سلم ألا إن شر الشر شرار العلماء و إن خير الخير خيار العلماء

و قال صلى الله عليه و آله و سلم من قال أنا عالم فهو جاهل

و قال صلى الله عليه و آله و سلم يظهر الدين حتى يجاوز البحار و تخاض البحار فى سبيل الله ثم يأتى من بعدكم أقوام يقرءون القرآن يقولون قرأنا القرآن من أقرأ منا و من أفقه منا و من أعلم منا ثم التفت إلى أصحابه فقال هل فى أولئك من خير قالوا لا قال أولئك منكم من هذه الأمه و أولئك هم وقود النار

١ - فصل ما روى عن طريق الخاصه فى لزوم الإخلاص فى طلب العلم و بذله

[فصل ٣ ما روى عن طريق الخاصه فى لزوم الإخلاص فى طلب العلم و بذله

و من طريق الخاصه روى الكلينى بإسناده إلى على ع قال

ص: ١٣٨

قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم منهومان لا يشبعان طالب دنيا و طالب علم فمن اقتصر من الدنيا ما أحل الله له سلم و من

تناولها من غير حلها هلك إلا أن يتوب و يراجع و من أخذ العلم من أهله و عمل به نجا و من أراد به الدنيا فهی حظه

و بإسناده إلی الباقر ع من طلب العلم ليباهی به العلماء أو يماری به السفهاء أو يصرف به وجوه الناس إليه فليتبوأ مقعده من النار إن الرئاسه لا تصلح إلا لأهلها

و بإسناده إلی أبی عبد الله ع قال من أراد الحديث لمنفعه الدنيا لم يكن له فی الآخره نصيب و من أراد به خير الآخره أعطاه الله خير الدنيا و الآخره

و عنه ع:

إذا رأيتم العالم محبا للدنيا فاتهموه علی دينكم فإن كل محب لشی ء يحوط ما أحب و قال أوحی الله تعالی إلی داود ع لا تجعل بينی و بينك عالما مفتونا بالدنيا فيصدك عن طريق محبتی فإن أولئك قطاع طريق عبادی المريدين إن أدنی ما أنا صانع بهم أن أنزع حلاوه مناجاتی من قلوبهم

و عنه ع:

قال قال رسول الله صلی الله عليه و آله و سلم الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا فی الدنيا قيل يا رسول الله و ما دخولهم فی الدنيا قال اتباع السلطان فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم علی دينكم

و عنه ع:

قال

ص: ۱۳۹

طلبه العلم ثلاثه فاعرفوهم بأعيانهم و صفاتهم صنف يطلبه للجهل و المراء و صنف يطلبه للاستطاله و الختل و صنف يطلبه للتفقه و العمل فصاحب الجهل و المراء مؤذ ممار متعرض للمقال فی أنديه الرجال بتذاكر العلم و صفه الحلم قد تسربل بالخشوع و تخلی من الورع فدق الله من هذا خيشومه و قطع منه حيزومه و صاحب الاستطاله و الختل ذو خب و ملق يستطيل علی مثله من أشباهه و يتواضع للأغنياء من

دونه فهو لحلوانهم هاضم و لدينه حاطم فأعمى الله على هذا خبره و قطع من آثار العلماء أثره و صاحب الفقه [التفقه] و العمل ذو كآبه و حزن و سهر قد تحنك فی برنسه و قام اللیل فی حندسه یعمل و یخشی وجلا داعیا مشفقا مقبلا علی شأنه عارفا بأهل زمانه مستوحشا من أوثق إخوانه فشد الله من هذا أرکانه و أعطاه یوم القیامه أمانه

و روی الصدوق فی کتاب الخصال بإسناده إلی أبی عبد الله ع قال إن من العلماء من یحب أن یجمع علمه و لا یحب أن یؤخذ عنه فذاک فی الدرک الأول من النار و من العلماء من إذا وعظ أنف و إذا وعظ عنف فذاک فی الدرک الثانی من النار و من العلماء من یری أن یضع العلم عند ذوی الثروه و الشرف و لا یری له فی المساکین وضعا فذاک فی الدرک الثالث من النار و من العلماء من یذهب فی علمه مذهب الجبابره و السلاطین فإن رد علیه و [أو] قصر فی شی ء من أمره غضب فذاک فی الدرک الرابع من النار و من العلماء من یطلب أحادیث الیهود و النصاری لیغزر به علمه و یکثر به حدیثه فذاک فی الدرک الخامس من النار و من العلماء من یضع نفسه للفتیا و یقول سلونی و لعله لا یصیب حرفا واحدا و الله لا یحب المتکلفین فذاک فی الدرک السادس من

ص: ۱۴۰

النار و من العلماء من یتخذ العلم مروه و عقلا فذاک فی الدرک السابع من النار

[فصل ۴: فی لزوم الإخلاص من الآثار و کلام الأنبیا]

و عن النبی صلی الله علیه و آله و سلم أن موسی ع لقی الخضر ع فقال أوصنی فقال الخضر یا طالب العلم

إن القائـل أقـل ملالـه من المسـتمع فلا تمل جلساءك إذا حـدثتهم و اعلم أن قلبك وعاء فانظر ما ذا تحشو به وعاءك و اعرف الدنيا و انبذها وراءك فإنها ليست لك بدار و لا لك فيها محل قرار و إنها جعلت بلغه للعباد ليتزودوا منها للمعاد يا موسـى وطن نفسك على الصبر تلق الحلم و أشعر قلبك التقوى تنل العلم و رض نفسك على الصبر تخلص من الإثم يا موسى تفرغ للعلم إن كنت تريده فإنما العلم لمن تفرغ له و لا تكونن مكثارا بالمنطق مهذارا إن كثره المنطق تشـين العلماء و تبدى مساوئ السـخفاء و لكن عليك بذى اقتصاد فإن ذلك من التوفيق و السداد و أعرض عن الجهال و احلم عن السفهاء فإن ذلك فضل الحلماء و زين العلمـاء إذا شـتمك الجاهـل فاسـكت عنه سـلما و جـانبه حزمـا فإن ما بقى من جهله عليك و شـتمه إياك أكثر يا ابن عمران لا تفتحن بابـا لا تـدرى ما غلقه و لا تغلقن بابا لا تـدرى ما فتحه يا ابن عمران من لا تنتهى عن الـدنيا نهمته و لا تنقضـى فيها رغبته كيف يكون

ص: ١۴١

عابـدا من يحقر حـاله و يتهم الله بمـا قضـى له كيف يكون زاهـدا يـا موسـى تعلم ما تعلم لتعمل به و لا تعلمه لتحـدث به فيكون عليك بوره و يكون على غيرك نوره

و من كلام عيسـى ع تعملون للـدنيا و أنتم ترزقون فيهـا بغير عمـل و لا تعملون للآخره و أنتم لا ترزقون فيها إلا بالعمل و إنكم علماء السوء الأجر تأخـذون و العمل تضـيعون يوشك رب العمل أن يطلب عمله و توشـكون أن تخرجوا من الـدنيا العريضه إلى ظلمه القبر

و ضیقه الله تعالی نهاکم عن الخطایا کما أمرکم بالصیام و الصلاه کیف یکون من أهل العلم من سخط رزقه و احتقر منزلته و قد علم أن ذلک من علم الله و قدرته کیف یکون من أهل العلم من اتهم الله فیما قضـی له فلیس یرضی شیئا أصابه کیف یکون من أهـل العلم من دنیـاه عنـده آثر من آخرته و هو مقبـل علی دنیـاه و مـا یضـره أحب إلیه مما ینفعه کیف یکون من أهل العلم من یطلب الکلام لیخبر به و لا یطلب لیعمل به

و من کلامه ص ویل لعلماء السوء تصلی علیهم النار ثم قال

ص: ۱۴۲

اشـتدت مئونه الـدنیا و مئونه الآخره أما مئونه الـدنیا فإنک لا تمـد یدک إلی شـی ء منها إلا وجدت فاجرا قد سـبقک إلیه و أما مئونه الآخره فإنک لا تجد أعوانا یعینونک علیها

و أوحی الله تعالی إلی داود یا داود لا تجعل بینی و بینک عالما مفتونا بالـدنیا فیصدک عن طریق محبتی فإن أولئک قطاع طریق عبادی المریدین إن أدنی ما أنا صانع بهم أن أنزع حلاوه مناجاتی من قلوبهم

و عن أبی ذر رضی الله عنه قال من تعلم علما من علم الآخره لیرید به عرضا من عرض الدنیا لم یجد ریح الجنه

[فصل ۵ – فی مکاید الشیطان و أهمیه الإخلاص]

هذه الدرجه و هی درجه الإخلاص عظیمه المقدار کثیره الأخطار دقیقه المعنی صعبه المرتقی یحتاج طالبها إلی نظر دقیق و فکر صحیـح و مجاهـده تـامه و کیف لاـ یکون کـذلک و هو مـدار القبول و علیه یترتب الثواب و به تظهر ثمره عبـاده العابـد و تعب العالم و جد المجاهد.

ص: ۱۴۳

و لو فکر الإنسان فی نفسه و فتش عن حقیقه عمله لوجد الإخلاص فیه قلیلا و

شوائب الفساد إليه متوجهه و القواطع عليه متراكمه سيما المتصف بالعلم و طالبه فإن الباعث الأكثرى سيما فى الابتداء لباغى العلم طلب الجاه و المال و الشهره و انتشار الصيت و لذه الاستيلاء و الفرح بالاستتباع و استثاره الحمد و الثناء و ربما يلبس عليهم الشيطان مع ذلك و يقول لهم غرضكم نشر دين الله و النضال عن الشرع الذى شرعه رسول الله ص.

و المظهر لهذه المقاصد يتبين عند ظهور أحد من الأقران أكثر علما منه و أحسن حالا بحيث يصرف الناس عنه فلينظر حينئذ فإن كان حاله مع الموقر له و المعتقد لفضله أحسن و هو له أكثر احتراما و بلقائه أشد استبشارا ممن يميل إلى غيره مع كون ذلك الغير مستحقا للموالاه فهو مغرور و عن دينه مخدوع و هو لا يدرى كيف و ربما انتهى الأمر بأهل العلم إلى أن يتغايروا تغاير النساء فيشق على أحدهم أن يختلف بعض تلامذته إلى غيره و إن كان يعلم أنه منتفع بغيره و مستفيد منه فى دينه.

و هذا رشح الصفات المهلكه المستكنه فى سر القلب التى يظن العالم النجاه منها و هو مغرور فى ذلك و إنما ينكشف بهذه العلامات و نحوها.

و لو كان الباعث له على العلم هو الدين لكان إذا ظهر غيره شريكا أو مستبدا أو معينا على التعليم لشكر الله تعالى إذ كفاه و أعانه على هذا المهم بغيره و كثر أوتاد الأرض و مرشدى الخلق و معلميهم دين الله تعالى و محيى سنن المرسلين و ربما لبس الشيطان على بعض العالمين و يقول إنما غمك لانقطاع الثواب عنك لا لانصراف وجوه الناس إلى غيرك إذ لو رجعوا إليك أو اتعظوا بقولك

و أخـذوا عنـك لكنت أنت المثـاب و اغتمامـك لفوات الثواب محمود و لاـ يـدرى المسـكين أن انقيـاده للحق و تسـليمه الأـمر الأفضل [للأفضل] أجزل ثوابا و أعود عليه فى الآخره من انفراده.

و ليعلم أن أتباع الأنبياء و الأئمه لو اغتموا من حيث فوات هذه المرتبه لهم

ص: ۱۴۴

و اختصـاص أهلهـا بهـا لكانوا مـذمومين فى الغايه بل انقيادهم إلى الحق و تسـليم الأمر إلى أهله أفضل الأعمال بالنسـبه إليهم و أعود عليهم فى الدين.

و هذا كله من غرور الشـيطان و خدعه بل قد ينخدع بعض أهل العلم بغرور الشـيطان و يحدث نفسه بأنه لو ظهر من هو أولى منه لفرح به و إخباره بذلك عن نفسه قبل التجربه و الامتحان غرور فإن النفس سهله القياد فى الوعد بأمثال ذلک قبل نزول الأمر ثم إذا دهاه الأمر تغير و رجع و لم يف بالوعد إلا من عصـمه الله تعالى و ذلک لا يعرفه إلا من عرف مكايده النفس و طال اشـتغاله بامتحانها.

و من أحس فى نفسه بهذه الصـفات المهلكه فالواجب عليه طلب علاجها من أرباب القلوب فإن لم يجدهم فمن كتبهم المصـنفه فى ذلـک و إن كان كلا الأمرين قـد امتحى أثره و ذهب مخبره و لم يبق إلا خبره يسأل الله المعونه و التوفيق فإن عجز عن ذلک فالواجب عليه الانفراد و العزله و طلب الخمول و المدافعه مهما سئل إلا أن يحصل على شريطه التعلم و العلم.

و ربما يأتيه الشـيطان هنا من وجه آخر و يقول هذا الباب لو فتح لاندرست العلوم و خرب الدين من بين الخلق لقله الملتفت إلى الشرائط و المتلبس بالإخلاص مع أن عماره الدين من أعظم الطاعات فليحبه حينئذ بأن دين

الإسلام لا يندرس بسبب ذلك ما دام الشيطان يحبب إلى الخلق الرئاسه و هو لا يفتر عن عمله إلى يوم القيامه بل ينتهض لنشر العلم أقوام لا نصيب لهم فى الآخره

كما قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم إن الله يؤيد هذا الدين بأقوام لا خلاق لهم

و قوله ص

ص: ۱۴۵

إن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر

فلا ينبغى أن يغتر بهذه التلبيسات فيشتغل بمخالطه الخلق حتى يتربى فى قلبه حب الجاه و الثناء و التعظيم فإن ذلک بذر النفاق

و قال صلى الله عليه و آله و سلم حب الجاه و المال ينبت النفاق فى القلب كما ينبت الماء البقل

و قال صلى الله عليه و آله و سلم ما ذئبان ضاريان أرسلا فى زريبه غنم بأكثر فسادا فيها من حب الجاه و المال فى دين المرء المسلم

فليكن فكره فى التفطن لخفايا هذه الصفات من قلبه و فى استنباط طريق الخلاص منها فإن الفتنه و الضرر بهذه الصفات من العالم و المتعلم أعظم منها فى غيره بمراحل فإنه مقتدى به فيما يأتى و يذر فيقول الجاهل لو كان ذلک مذموما لكان العلماء أولى باجتنابه منا فيتلبسون بهذه الأخلاق الذميمه إلا أن بين الذنبين بونا بعيدا فإن الجاهل يأتى القيامه بذنبه و العالم يأتى بذنبه الذى فعله و ذنب من تأسى و اقتدى بطريقته إلى يوم القيامه كما ورد فى الأخبار الصحيحه.

ص: ۱۴۶

و بالجمله فمعرفه حقيقه الإخلاص و العمل به بحر عميق يغرق فيه الجميع إلا الشاذ النادر المستثنى فى قوله تعالى إِلَّا عِبادَکَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ فليكن العبد شديد التفقد و المراقبه لهذه الدقائق و إلا التحق بأتباع الشياطين و هو لا يشعر.

و الأمر الثانى استعمال ما يعلمه كل منهما شيئا فشيئا

۱ – فصل فى أن الغرض من طلب العلم هو العمل

فإن العاقل همه

الرعايه و الجاهل همه الروايه

و قد روى عن على ع أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم العلماء رجلان رجل عالم آخذ بعلمه فهذا ناج و عالم تارك لعلمه فهذا هالك و إن أهل النار ليتأذون من ريح العالم التارك لعلمه و إن أشد أهل النار ندامه و حسره رجل دعا عبدا إلى الله تبارك و تعالى فاستجاب له و قبل منه فأطاع الله فأدخله الجنه و أدخل الداعى النار بتركه علمه و اتباعه الهوى و طول الأمل أما اتباع الهوى فيصد عن الحق و طول الأمل ينسى الآخره

و عن أبى عبد الله ع قال إن العالم إذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته عن القلوب كما يزل المطر عن الصفا

و جاء رجل إلى على بن الحسين ع فسأله عن مسائل فأجاب ثم عاد ليسأل مثلها فقال على بن الحسين ع مكتوب فى الإنجيل لا تطلبوا علم ما لا تعلمون و لما تعملوا بما علمتم فإن العلم إذا لم يعمل به لم يزد صاحبه إلا كفرا و لم يزدد من الله إلا بعدا

ص: ۱۴۷

و سأل المفضل بن عمر أبا عبد الله ع فقال بم يعرف الناجى قال من كان فعله لقوله موافقا فأنت له بالشهاده و من لم يكن فعله لقوله موافقا فإنما ذلك مستودع

و قال أمير المؤمنين ع فى كلام له خطبه على المنبر أيها الناس إذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلكم تهتدون إن العالم العامل بغيره كالجاهل الحائر الذى لا يستفيق عن جهله بل قد رأيت أن الحجه عليه أعظم و الحسره أدوم على هذا العالم المنسلخ من علمه منها على هذا الجاهل المتحير فى جهله و كلاهما حائر

بائر لا ترتابوا فتشكوا و لا تشكوا فتكفروا و لا ترخصوا لأنفسكم فتدهنوا و لا تدهنوا فی الحق فتخسروا و إن من الحق أن تفقهوا و من الفقه أن لا تغتروا و إن من أنصحكم لنفسه أطوعكم لربه و أغشكم لنفسه أعصاكم لربه و من يطع الله يأمن و يستبشر و من يعص الله يخب و يندم

و عن أبی عبد الله ع قال جاء رجل إلی النبی صلی الله عليه و آله و سلم فقال يا رسول الله ما العلم فقال الإنصات قال ثم مه يا رسول الله قال الاستماع قال ثم مه قال الحفظ قال ثم مه يا رسول الله قال العمل به قال ثم مه يا رسول الله قال نشره

و عن أبی عبد الله ع قال كان لموسی بن عمران ع جليسا [جليس] من أصحابه قد وعی علما كثيرا فاستأذن موسی فی زياره أقارب له فقال له موسی إن لصله القرابه

ص: ۱۴۸

لحقا و لكن إياک أن تركن إلی الدنيا فإن الله قد حملک علما فلا تضيعه و تركن إلی غيره فقال الرجل لا يكون إلا خيرا و مضی نحو أقاربه فطالت غيبته فسأل موسی ع عنه فلم يخبره أحد بحاله فسأل جبرئيل ع عنه فقال له أخبرنی عن جليسی فلان أ لک به علم قال نعم هو ذا علی الباب قد مسخ قردا فی عنقه سلسله ففزع موسی ع إلی ربه و قام إلی مصلاه يدعو الله و يقول يا رب صاحبی و جليسی فأوحی الله عز و جل إليه يا موسی لو دعوتنی حتی تنقطع ترقوتاک ما استجبت لک فيه إنی كنت حملته علما فضيعه و ركن إلی غيره

و روی أبو بصير

عن أبی عبد الله ع قال قال أمیر المؤمنین ع یا طالب العلم إن العلم ذو فضائل کثیره فرأسه التواضع و عینه البراءه من الحسد و أذنه الفهم و لسانه الصدق و حفظه الفحص و قلبه حسن النیه و عقله معرفه الأسباب و الأمور و یده الرحمه و رجله زیاره العلماء و همته السلامه و حکمته الورع و مستقره النجاه و قائده العافیه و مرکبه الوفاء و سلاحه لین الکلمه و سیفه الرضا و قوسه المداراه و جیشه محاوره العلماء و ماله الأدب و ذخیرته اجتناب الذنوب و رداؤه المعروف و مأواه الموادعه و دلیله الهدی و رفیقه محبه الأخیار

و فی حدیث عنوان البصری الطویل عن الصادق ع

ص: ۱۴۹

لیس العلم بکثره التعلم إنما هو نور یقع فی القلب من یرید الله أن یهدیه فإذا أردت العلم فاطلب أولا فی نفسک حقیقه العبودیه و اطلب العلم باستعماله و استفهم

ص: ۱۵۰

الله یفهمک

۲ – فصل فی الغرور فی طلب العلم و المغترین من أهل العلم

اعلم أن العلم بمنزله الشجره و العمل بمنزله الثمره و الغرض من الشجره المثمره لیس إلا ثمرتها أما شجرتها بدون الاستعمال فلا یتعلق بها غرض أصلا فإن الانتفاع بها فی أی وجه کان ضرب من الثمره بهذا المعنی.

و إنما کان الغرض الذاتی من العلم مطلقا العمل لأن العلوم کلها ترجع إلی أمرین علم معامله و علم معرفه فعلم المعامله هو معرفه الحلال و الحرام و نظائرهما من الأحکام و معرفه أخلاق النفس المذمومه و المحموده و کیفیه علاجها و الفرار منها و علم المعرفه کالعلم بالله تعالی و صفاته و أسمائه و ما عداهما من العلوم إما آلات لهذه العلوم أو یراد بها عمل من الأعمال فی الجمله کما لا یخفی علی من تتبعها و

ظاهر أن علوم المعامله لا تراد إلا للعمل بل لو لا الحاجه إليه لم يكن لها قيمه.

و حينئذ فنقول المحكم للعلوم الشرعيه و نحوها إذا أهمل تفقد جوارحه و حفظها عن المعاصى و إلزامها الطاعات و ترقيها من الفرائض إلى النوافل و من الواجبات إلى السنن اتكالا على اتصافه بالعلم و إنه فى نفسه هو المقصود مغرور

ص: ۱۵۱

فى نفسه مخدوع عن دينه ملبس عليه عاقبه أمره و إنما مثله مثل مريض به عله لا يزيلها إلا دواء مركب من أخلاط كثيره لا يعرفها إلا حذاق الأطباء فسعى فى طلب الطبيب بعد أن هاجر عن وطنه حتى عثر على طبيب حاذق فعلمه الدواء و فصل له الأخلاط و أنواعها و مقاديرها و معادنها التى منها تجلب و علمه كيفيه دق كل واحد منها و كيفيه خلطها و عجنها فتعلم ذلك منه و كتب منه نسخه حسنه بحسن خط و رجع إلى بيته و هو يكررها و يقرأها و يعلمها المرضى و لم يشتغل بشربها و استعمالها أ فترى أن ذلک يغنى عنه من مرضه شيئا هيهات لو كتب منه ألف نسخه و علمه ألف مريض حتى شفى جميعهم و كرره كل ليله ألف مره لم يغنه ذلك من مرضه شيئا إلى أن يزن الذهب و يشترى الدواء و يخلطه كما تعلم و يشربه و يصبر على مرارته و يكون شربه فى وقته و بعد تقديم الاحتماء و جميع شروطه و إذا فعل جميع ذلک كله فهو على خطر من شفائه فكيف إذا لم يشربه أصلا هكذا الفقيه إذا أحكم علم الطاعات و لم يعمل بها و أحكم علم المعاصى الدقيقه و الجليله و لم يجتنبها و

أحكم علم الأخلاق المذمومه و ما زكى نفسه منها و أحكم علم الأخلاق المحموده و لم يتصف بها فهو مغرور فى نفسه مخدوع عن دينه إذ قال الله تعالى قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكّاها و لم يقل قد أفلح من تعلم كيفيه تزكيتها و كتب علمها و علمها الناس.

و عند هذا يقول له الشيطان لا يغرنك هذا المثال فإن العلم بالدواء لا يزيل المرض و أما أنت فمطلبك القرب من الله تعالى و ثوابه و العلم يجلب الثواب و يتلو عليه الأخبار الوارده فى فضائل العلم فإن كان المسكين معتوها مغرورا وافق ذلك هواه فاطمأن إليه و أهمل و إن كان كيسا فيقول للشيطان أ تذكرنى فضائل العلم و تنسينى ما ورد فى العالم الذى لا يعمل بعلمه كقوله تعالى فى وصفه مشيرا إلى بلعم بن باعوراء الذى كان فى حضرته اثنا عشر ألف محبره يكتبون عنه

ص: ١٥٢

العلم مع ما آتاه الله من الآيات المتعدده التى كان من جملتها أنه كان بحيث إذا نظر يرى العرش كما نقله جماعه من العلماء فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ.

و قوله تعالى فى وصف العالم التارك لعلمه مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْراةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوها أى لم يفعلوا الغايه المقصوده من حملها و هو العمل بها كَمَثَلِ الْحِمارِ يَحْمِلُ أَسْفاراً. فأى خزى أعظم من تمثيل حاله بالكلب و الحمار

و قد قال صلى الله عليه و آله و سلم من ازداد علما و لم يزدد هدى لم يزدد من الله إلا بعدا

و قال صلى الله عليه و آله و سلم يلقى العالم فى النار فتندلق أقتابه فيدور به [بها] كما يدور الحمار فى الرحى

و كقوله ع

ص: ١٥٣

شر

الناس العلماء السوء

و قول أبى الـدرداء ويل للـذى لا يعلم مره و لو شاء الله لعلمه و ويل للـذى يعلم و لا يعمل سـبع مرات أى إن العلم حجه عليه إذ يقال له ما ذا عملت فيما علمت و كيف قضيت شكر الله تعالى.

و قال صلى الله عليه و آله و سلم إن أشد الناس عذابا يوم القيامه عالم لم ينفعه الله بعلمه

فهذا و أمثاله مما قد أسلفناه فى صدر هذا الباب و غيره أكثر من أن يحصى و الذى أخبر بفضيله العلم هو الذى أخبر بذم العلماء المقصرين فى العمل بعلمهم و أن حالهم عند الله أشد من حال الجهال أَ فَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتابِ وَ تَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ.

و أما علم المعرفه بالله تعالى و ما يتوقف عليه من العلوم العقليه فمثل العالم به المهمل للعمل المضيع لأمر الله تعالى و حدوده فى شده غروره مثل من أراد خدمه ملك فعرف الملك و عرف أخلاقه و أوصافه و لونه و شـكله و طوله و عرضه و عادته و مجلسه و لم يتعرف ما يحبه و يكرهه و يغضب عليه و ما يرضـى به أو عرف ذلك إلا أنه قصـد خدمته و هو ملابس لجميع ما يغضب به و عاطـل عن جميع مـا يحبه من زى و هيئه و حركه و سـكون فورد على الملـك و هو يريـد التقرب منه و الاختصاص به متلطخا بجميع مـا يكرهه الملك عاطلا عن جميع ما يحبه متوسـلا إليه بمعرفته له و لنسـبه و اسـمه و بلـده و شـكله و صورته و عادته فى سياسه غلمانه و معامله رعيته.

ص: ١٥۴

بل هذا مثال العالم بالقسمين معا التارک لما يعرفه و هو عين

الغرور فلو ترک هذا العالم جمیع ما عرفه و اشتغل بأدنی معرفته و بمعرفه ما یحبه و یکرهه لکان ذلک أقرب إلی نیله المراد من قربته و الاختصاص به بل تقصیره فی العمل و اتباعه للشهوات یدل علی أنه لم ینکشف له من المعرفه إلا الأسامی دون المعانی إذ لو عرف الله حق معرفته لخشیه و اتقاه کما نبه الله علیه بقوله إِنَّما یَخْشَی اللَّهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ.

و لا یتصور أن یعرف الأسد عاقل ثم لا یتقیه و لا یخافه

و قد أوحی الله تعالی إلی داود ع خفنی کما تخاف السبع الضاری

نعم من یعرف من الأسد لونه و شکله و اسمه قد لا یخافه و کأنه ما عرف الأسد

و فی فاتحه الزبور رأس الحکمه خشیه الله تعالی

۳ – فصل لکل واحد منهم شرائط عدیده

و للعالم فی تقصیره فی العمل بعد أخذه بظواهر الشریعه و استعمال ما دونه الفقهاء من الصلاه و الصیام و الدعاء و تلاوه القرآن و غیرها من العبادات ضروب أخر فإن الأعمال الواجبه علیه فضلا عن غیر الواجبه غیر منحصره فیما ذکر بل من الخارج عن الأبواب التی رتبها الفقهاء ما هو أهم و معرفته أوجب و المطالبه به

ص: ۱۵۵

و المناقشه علیه أعظم و هو تطهیر النفس عن الرذائل الخلقیه من الکبر و الریاء و الحسد و الحقد و غیرها من الرذائل المهلکات مما هو مقرر فی علوم تختص به و حراسه اللسان عن الغیبه و النمیمه و کلام ذی اللسانین و ذکر عیوب المسلمین و غیرها و کذا القول فی سائر الجوارح فإن لها أحکاما تخصها و ذنوبا مقرره فی محالها لا بد لکل أحد من تعلمها و امتثال حکمها و هی تکلیفات لا توجد فی کتاب

البیوع و الإجارات و غیرها من کتب الفقه بل لا بد من الرجوع فیها إلی علماء الحقیقه العاملین و کتبهم المدونه فی ذلک.

و ما أعظم اغترار العالم بالله تعالی فی رضاه بالعلوم الرسمیه و إغفاله إصلاح نفسه و إرضاء ربه تبارک و تعالی.

و غرور من هذا شأنه یظهر لک من حیث العلم و من حیث العمل أما العمل فقد ذکرنا وجه الغرور فیه و إن مثاله مثال المریض إذا تعلم نسخه الدواء و اشتغل بتکراره و تعلیمه لا بل مثاله مثال من به عله البواسیر و البرسام و هو مشرف علی الهلاک محتاج إلی تعلم الدواء و استعماله فاشتغل بتعلم دواء الاستحاضه و تکرار ذلک لیلا و نهارا مع علمه بأنه رجل لا یحیض و لا یستحیض و لکنه یقول ربما یقع عله الاستحاضه لامرأه و تسألنی عنه و ذلک غایه الغرور حیث ترک تعلم الدواء النافع لعلته مع استعماله و یشتغل بما ذکرناه کذلک المتفقه المسکین قد تسلط علیه اتباع الشهوات و الإخلاد إلی الأرض و الحسد و الریاء و الغضب و البغضاء و العجب بالأعمال التی یظنها من الصالحات و لو فتش عن باطنها وجدها من المعاصی الواضحات فلیلتفت إلی قوله ص

أدنی الریاء الشرک.

و إلی قوله ص

لا یدخل الجنه من فی قلبه مثقال ذره من کبر

و إلی قوله ص:

الحسد یأکل الحسنات کما تأکل النار الحطب

و إلی قوله ص:

حب المال و الشرف ینبتان النفاق کما ینبت الماء البقل

إلی غیر ذلک من الأخبار المدونه فی أبواب هذه المهلکات و کذلک یترک استعمال الدواء لسائر المهلکات الباطنه و ربما یختطفه الموت قبل التوبه و التلافی فیلقی الله و هو علیه غضبان فترک ذلک کله و

اشتغل بعلم النحو و تصریف الکلمات و المنطق و بحث الدلالات و فقه الحیض و الاستحاضات و السلم و الإجارات و اللعان و الجراحات و الدعاوی و البینات و القصاص و الدیات و لا یحتاج إلی شی ء من ذلک فی مده عمره إلا نادرا و إن احتاج إلیه أو احتاج إلیه غیره فهو من فروض الکفایات و غفل مع ذلک عن العلوم التی هی فرض عینی بإجماع المسلمین. فغایه تلک العلوم إذا قصد بها وجه الله تعالی العظیم و ثوابه الجسیم أنها فرض کفایه و مرتبه فرض الکفایه بعد تحصیل فرض العین فلو کان غرض هذا الفقیه العالم بعلمه وجه الله تعالی لاشتغل فی ترتیب العلوم بالأهم فالأهم و الأنفع فالأنفع فهو إما غافل مغرور و إما مراء فی دینه مخدوع طالب للرئاسه

و الاستعلاء و الجاه و المال فیجب علیه التنبه لدواء إحدی العلتین قبل أن تقوی علیه و تهلکه.

و لیعلم مع ذلک أیضا أن مجرد تعلم هذه المسائل المدونه لیس هو الفقه عند الله تعالی و إنما الفقه عن الله تعالی بإدراک جلاله و عظمته و هو العلم الذی یورث الخوف و الهیبه و الخشوع و یحمل علی التقوی و معرفه الصفات المخوفه فیجتنبها و المحموده فیرتکبها و یستشعر الخوف و یستثیر الحزن کما نبه الله تعالی علیه فی کتابه بقوله فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طائِفَهٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ.

و الذی یحصل به الإنذار غیر هذا العلم المدون فإن مقصود هذا العلم حفظ الأموال بشروط المعاملات و حفظ الأبدان بالأموال و بدفع القتل و الجراحات و المال فی طریق الله آله و البدن مرکب و

إنمـا العلم المهم هو معرفه سـلوک الطريق إلی الله تعـالی و قطع عقبـات القلب التی هی الصـفات المـذمومه و هی الحجـاب بين العبـد و بين الله تعـالی فـإذا مـات ملوثـا بتلـک الصـفات کـان محجوبـا عن الله تعـالی و من ثم کـان العلم موجبا للخشـيه بل هی منحصره فی العالم کما نبه عليه تعالی بقوله إِنَّما يَخْشَی اللَّهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ أعم من أن يکونوا فقهاء أو غير فقهاء.

و مثال هذا الفقيه فی الاقتصار علی علم الفقه المتعارف مثال من اقتصـر من سلوک طريق الحج علی علم خرز الراويه و الخف و لا شک أنه لو لم يکن لتعطل

ص: ۱۵۸

الحـج و لکن المقتصـر عليه ليس من الحاج فی شـی ء کذلک هذا الرجل لو لم يتعلم هذه العلوم لتعطلت معرفه الأحکام إلا أنها ليست المنجيه بنفسها کما حررناه بل هی مقدمه للمقصد الذاتی.

و إذا کان هذا مثال حال الفقيه العارف بشـرع الله و رسوله و أئمته و معالم دين الله فکيف حال من يصـرف عمره فی معرفه عالم الکون و الفساد الذی مآله محض الفساد و الاشتغال بمعرفه الوجود و هل هو نفس الموجودات أو زائد عليها أو مشترک بينها أو غير ذلک من المطالب التی لا ثمره لها بل لم يحصل لهم حقيقه ما طلبوا معرفته فضلا عن غيره.

و إنما مثالهم فی ذلک مثال ملک اتخـذ عبيـدا و أمرهـم بـدخول داره و الاشـتغال بخدمته و تکميل نفوسـهم فيما يوجب الزلفی لـدی حضـرته و اجتناب ما يبعـد من جهته فلما أدخلهم داره ليشـتغلوا بما أمرهم به أخـذوا ينظرون إلی جدران داره و أرضـها و سقفها حتی صرفوا عمرهم فی ذلک النظر و ماتوا و لم يعرفوا ما

أراد منهم فى تلك الدار فكيف ترى حالهم عند سيدهم المنعم عليهم المسدى جليل إحسانه إليهم مع هذا الإهمال العظيم لطاعته بل الانهماك الفظيع فى معصيته.

و اعلم أن مثال هؤلاء أجمع مثال بيت مظلم باطنه وضع السراج على سطحه حتى استنار ظاهره بل مثال بئر الحش ظاهرها جص و باطنها نتن أو كقبور الموتى ظاهرها مزينه و باطنها جيفه و كمثال رجل قصد ضيافه الملك إلى داره فجصص باب داره و ترك المزابل فى صدر داره و ذلك غرور واضح جلى بل أقرب مثال إليه رجل زرع زرعا فنبت و نبت معه حشيش يفسده فأمر بتنقيه الزرع عن الحشيش بقلعه من أصله فأخذ يجز رأسه و يقطعه فلا يزال يقوى أصله

ص: ۱۵۹

و ينبت لأن مغارس النقائص و منابت الرذائل هى الأخلاق الذميمه فى القلب فمن لا يطهر القلب منها لم تتم له الطاعات الظاهره إلا مع الآفات الكثيره بل كمريض ظهر به الجرب و قد أمر بالطلاء و شرب الدواء أما الطلاء ليزيل ما على ظاهره و الدواء ليقلع مادته من باطنه فقنع بالطلاء و ترك الدواء و بقى يتناول ما يزيد فى الماده فلا يزال يطلى الظاهر و الجرب دائما يتزايد فى الباطن إلى أن أهلكه. نسأل الله تعالى أن يصلحنا لأنفسنا و يبصرنا بعيوبنا و ينفعنا بما علمنا و لا يجعله حجه علينا فإن ذلك بيده و هو أرحم الراحمين

۴ – فصل [شرائط ترجع إلى الثانى

و لكل واحد منهما شرائط متعدده و وظائف متبدده بعد هذين إلا أنها بأسرها ترجع إلى الثانى أعنى استعمال العلم فإن العلم متناول لمكارم الأخلاق و حميد الأفعال و التنزه عن مساوئها فإذا استعمله على وجهه أوصله إلى كل خير يمكن طلبه و

أبعده عن كل دنيه تشينه

[الامر الثالث:] فی التوکل علی الله تعالی و الاعتماد علیه

فمما یلزم کل واحد منهما بعد تطهیر نفسه من الرذائل المذکوره و غیرها توجیه نفسه إلی الله تعالی و الاعتماد علیه فی أموره و تلقی الفیض الإلهی من عنده فإن العلم کما تقدم من کلام الصادق ع لیس بکثره التعلم و إنما هو نور من الله تعالی ینزله علی من یرید أن یهدیه.

ص: ۱۶۰

و أن یتوکل علیه و یفوض أمره إلیه و لا یعتمد علی الأسباب فیوکل إلیها و تکون وبالا علیه و لا علی أحد من خلق الله تعالی بل یلقی مقالید أمره إلی الله تعالی فی أمره و رزقه و غیرهما یظهر علیه حینئذ من نفحات قدسه و لحظات أنسه ما یقوم به أوده و یحصل مطلبه و یصلح به أمره

و قد ورد فی الحدیث عن النبی صلی الله علیه و آله و سلم أن الله تعالی قد تکفل لطالب العلم برزقه خاصه عما ضمنه لغیره

بمعنی أن غیره یحتاج إلی السعی علی الرزق حتی یحصل غالبا و طالب العلم لا یکلفه بذلک بل بالطلب و کفاه مئونه الرزق إن أحسن النیه و أخلص العزیمه.

و عندی فی ذلک من الوقائع و الدقائق ما لو جمعته بلغ ما یعلمه الله من حسن صنع الله تعالی بی و جمیل معونته منذ اشتغلت بالعلم و هو مبادئ عشر الثلاثین و تسع مائه إلی یومی هذا و هو منتصف شهر رمضان سنه ثلاث و خمسین و تسع مائه و بالجمله فلیس الخبر کالعیان.

و روی شیخنا المتقدم محمد بن یعقوب الکلینی قدس الله روحه بإسناده إلی الحسین بن علوان قال کنا فی مجلس نطلب فیه العلم و قد نفدت نفقتی فی بعض الأسفار فقال

لی بعض أصحابنا من تؤمل لما قد نزل بک فقلت فلانا فقال إذن و الله لا تسعف حاجتک و لا یبلغک أملک و لا تنجح طلبتک قلت و ما علمک رحمک الله قال إن أبا عبد الله ع حدثنی أنه قرأ فی بعض الکتب أن الله تبارک و تعالی یقول و عزتی و جلالی و مجدی و ارتفاعی علی عرشی لأقطعن أمل کل مؤمل غیری بالیأس و لأکسونه ثوب المذله عند الناس و لأنحینه من قربی

و لأبعدنه من وصلی أ یؤمل غیری فی الشدائد و الشدائد بیدی و یرجو غیری و یقرع بالفکر باب غیری و بیدی مفاتیح الأبواب و هی مغلقه و بابی مفتوح لمن دعانی فمن الذی أملنی لنوائبه فقطعته دونها و من الذی رجانی لعظیمه فقطعت رجاءه منی جعلت آمال عبادی عندی محفوظه فلم یرضوا بحفظی و ملأت سماواتی ممن لا یمل من تسبیحی و أمرتهم أن لا یغلقوا الأبواب بینی و بین عبادی فلم یثقوا بقولی أ لم یعلم من طرقته نائبه من نوائبی أنه لا یملک کشفها أحد غیری إلا من بعد إذنی فما لی أراه لاهیا عنی أعطیته بجودی ما لم یسألنی ثم انتزعته عنه فلم یسألنی رده و سأل غیری أ فیرانی أبدأ بالعطاء قبل المسأله ثم أسأل فلا أجیب سائلی أ بخیل أنا فیبخلنی عبدی أ و لیس الجود و الکرم لی أ و لیس العفو و الرحمه بیدی أ و لیس أنا محل الآمال فمن یقطعها دونی أ فلا یخشی المؤملون أن یؤملوا غیری فلو أن أهل سماواتی و أهل أرضی أملوا جمیعا ثم أعطیت کل واحد منهم مثل ما أمل الجمیع ما انتقص من

ملكى مثل عضو ذره و كيف ينقص ملك أنا قيمه فيا بؤسا للقاطنين من رحمتى و يا بؤسا لمن عصانى و لم يراقبنى و رواه الشيخ المبرور رحمه الله عليه بسند آخر عن سعيد بن عبد الرحمن و فى آخره فقلت يا ابن رسول الله أمل على فأملاه على فقلت لا و الله ما أسأله حاجه بعدها

أقول ناهيك بهذا الكلام الجليل الساطع نوره من مطالع النبوه على أفق الإمامه من الجانب القدسى حاثا على التوكل على الله تعالى و تفويض الأمر إليه و الاعتماد فى جميع المهمات عليه فما عليه مزيد من جوامع الكلام فى هذا المقام.

ص: ۱۶۲

و هذا هو الأمر الثالث من الآداب.

[الامر] الرابع حسن الخلق

زياده على غيرهما من الناس و التواضع و تمام الرفق و بذل الوسع فى تكميل النفس

روى معاويه بن وهب قال سمعت أبا عبد الله ع يقول اطلبوا العلم و تزينوا معه بالحلم و الوقار و تواضعوا لمن تعلمونه العلم و تواضعوا لمن طلبتم منه العلم و لا تكونوا علماء جبارين فيذهب باطلكم بحقكم

و روى الحلبى فى الصحيح عن أبى عبد الله ع قال قال أمير المؤمنين ع أ لا- أخبركم بالفقيه حق الفقيه من لم يقنط الناس من رحمه الله و لم يؤمنهم من عذاب الله و لم يرخص لهم فى معاصى الله و لم يترك القرآن رغبه عنه فى غيره ألا- لا- خير فى علم ليس فيه تفهم ألا لا خير فى قراءه ليس فيها تدبر ألا لا خير فى عباده ليس فيها تفكر

و اعلم أن المتلبس بالعلم منظور إليه و متأسى بفعله و قوله و هيأته فإذا حسن سمته و صلحت أحواله و تواضعت نفسه و أخلص لله تعالى

عمله انتقلت أوصافه إلى غيره من الرعيه و فشا الخير فيهم و انتظمت أحوالهم و متى لم يكن كذلك كان الناس دونه فى المرتبه التى هو عليها فضلا عن مساواته فكان مع فساد نفسه منشأ لفساد النوع و خلله و ناهيك بذلك ذنبا و طردا عن الحق و بعدا و يا ليته إذا هلك انقطع عمله و بطل وزره بل هو باق ما بقى من تأسى به و استن بسنته.

و قد قال بعض العارفين إن عامه الناس أبدا دون المتلبس بالعلم

ص: ۱۶۳

بمرتبه فإذا كان ورعا تقيا صالحا تلبست العامه بالمباحات و إذا اشتغل بالمباح تلبست العامه بالشبهات فإن دخل فى الشبهات تعلق العامى بالحرام فإن تناول الحرام كفر العامى و كفى شاهدا على صدق هذه العيان و عدول الوجدان فضلا عن نقل الأعيان.

[الامر] الخامس أن يكون عفيف النفس

عالى الهمه منقبضا عن الملوك و أهل الدنيا لا يدخل إليهم طمعا ما وجد إلى الفرار منهم سبيلا صيانه للعلم عما صانه السلف فمن فعل ذلك فقد عرض نفسه و خان أمانته و كثيرا ما يثمر عدم الوصول إلى البغيه و إن وصل إلى بعضها لم يكن حاله كحال المتعفف المنقبض و شاهده مع النقل الوجدان.

قال بعض الفضلاء لبعض الأبدال ما بال كبراء زماننا و ملوكها لا يقبلون منا و لا يجدون للعلم مقدارا و قد كانوا فى سالف الزمان بخلاف ذلك فقال إن علماء ذلك الزمان كان يأتيهم الملوك و الأكابر و أهل الدنيا فيبذلون لهم دنياهم و يلتمسون منهم علمهم فيبالغون فى دفعهم و رد منتهم عنهم فصغرت الدنيا فى أعين أهلها و عظم قدر العلم عندهم نظرا منهم إلى أن العلم لو لا جلالته و نفاسته ما آثره هؤلاء

الفضلاء على الدنيا و لو لا- حقاره الدنيا و انحطاطها لما تركوها رغبه عنها و لما أقبل علماء زماننا على الملوك و أبناء الدنيا و بذلوا لهم علمهم التماسا لدنياهم عظمت الدنيا فى أعينهم و صغر العلم لديهم لعين ما تقدم.

و قد سمعت جمله من الأخبار فى ذلك سابقا

كقول النبى ص

ص: ۱۶۴

الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا فى الدنيا قيل يا رسول الله و ما دخولهم فى الدنيا قال اتباع السلطان فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم

و غيره من الأحاديث.

و اعلم أن القدر المذموم من ذلك ليس هو مجرد اتباع السلطان كيف اتفق بل اتباعه ليكون توطئه له و وسيله إلى ارتفاع الشأن و الترفع على الأقران و عظم الجاه و المقدار و حب الدنيا و الرئاسه و نحو ذلك أما لو اتبعه ليجعله وصله إلى إقامه نظام النوع و إعلاء كلمه الدين و ترويج الحق و قمع أهل البدع و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و نحو ذلك فهو من أفضل الأعمال فضلا عن كونه مرخصا و بهذا يجمع بين ما ورد من الذم و ما ورد أيضا من الترخيص فى ذلك بل من فعل جماعه من الأعيان كعلى بن يقطين و عبد الله النجاشى و أبى القاسم بن روح أحد الأبواب الشريفه و محمد بن إسماعيل بن بزيع و نوح بن دراج و غيرهم من أصحاب الأئمه و من الفقهاء مثل السيدين الأجلين المرتضى و الرضى و أبيهما و الخواجه نصير الدين الطوسى و العلامه بحر العلوم جمال الدين بن المطهر و غيرهم.

و قد روى محمد بن إسماعيل بن بزيع و هو الثقه الصدوق عن الرضا ع أنه قال إن لله تعالى

بأبواب الظالمين من نور الله به البرهان و مكن له فى البلاد ليدفع بهم عن أوليائه و يصلح الله به أمور المسلمين لأنه ملجأ المؤمنين من الضرر و إليه يفزع ذو الحاجه من شيعتنا بهم يؤمن الله روعه المؤمن فى دار الظلمه أولئك المؤمنون حقا أولئك أمناء الله فى أرضه أولئك نور الله تعالى فى رعيتهم يوم القيامه

ص: ١٦٥

و يزهر نورهم لأهل السماوات كما تزهر الكواكب الزهريه لأهل الأرض أولئك من نورهم نور القيامه تضىء منهم القيامه خلقوا و الله للجنه و خلقت الجنه لهم فهنيئا لهم ما على أحدكم أن لو شاء لنال هذا كله قال قلت بما ذا جعلنى الله فداك قال تكون معهم فتسرنا بإدخال السرور على المؤمنين من شيعتنا فكن منهم يا محمد

و اعلم أن هذا ثواب كريم لكنه موضع الخطر الوخيم و الغرور العظيم فإن زهره الدنيا و حب الرئاسه و الاستعلاء إذا نبتا فى القلب غطيا عليه كثيرا من طرق الصواب و المقاصد الصحيحه الموجبه للثواب فلا بد من التيقظ فى هذا الباب. السادس أن يحافظ على القيام بشعائر الإسلام و ظواهر الأحكام كإقامه الصلوات فى مساجد الجماعات محافظا على شريف الأوقات و إفشاء السلام للخاص و العام مبتدئا و مجيبا و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و الصبر على الأذى بسبب ذلك صادعا بالحق باذلا نفسه لله لا يخاف لومه لائم متأسيا فى ذلك بالنبى صلى الله عليه و آله و سلم و غيره من الأنبياء متذكرا ما نزل بهم من المحن عند القيام بأوامر الله تعالى.

و لا يرضى من أفعاله الظاهره و الباطنه بالجائز بل يأخذ نفسه بأحسنها و أكملها فإن العلماء هم القدوه و إليهم

المرجع و هم حجه الله تعالی علی العوام و قد یراقبهم للأخذ منهم من لا ینظرون إلیه و یقتدی بهم من لا یعلمون به و إذا لم ینتفع العالم بعلمه فغیره أبعد عن الانتفاع به و لهذا عظمت زله العالم لما یترتب

ص: ۱۶۶

علیها من المفاسد.

و یتخلق بالمحاسن التی ورد بها الشرع و حث علیها و الخلال الحمیده و الشیم المرضیه من السخاء و الجود و طلاقه الوجه من غیر خروج عن الاعتدال و کظم الغیظ و کف الأذی و احتماله و الصبر و المروءه و التنزه عن دنی الاکتساب و الإیثار و ترک الاستئثار و الإنصاف و ترک الاستنصاف و شکر المفضل و السعی فی قضاء الحاجات و بذل الجاه و الشفاعات و التلطف بالفقراء و التحبب إلی الجیران و الأقرباء و الإحسان إلی ما ملکت الأیمان و مجانبه الإکثار من الضحک و المزاح و التزام الخوف و الحزن و الانکسار و الإطراق و الصمت بحیث یظهر أثر الخشیه علی هیأته و سیرته و حرکته و سکونه و نطقه و سکوته لا ینظر إلیه ناظر إلا و کان نظره مذکرا لله تعالی و صورته دلیلا علی علمه.

و ملازمه الآداب الشرعیه القولیه و الفعلیه الظاهره و الخفیه کتلاوه القرآن متفکرا فی معانیه ممتثلا لأوامره منزجرا عند زواجره واقفا عند وعده و وعیده قائما بوظائفه و حدوده و ذکر الله تعالی بالقلب و اللسان و کذلک ما ورد من الدعوات و الأذکار فی آناء اللیل و النهار و نوافل العبادات من الصلاه و الصیام و حج البیت الحرام و لا یقتصر من العبادات علی مجرد العلم فیقسو قلبه و یظلم نوره کما تقدم التنبیه علیه.

و زیاده التنظیف

بـإزاله الأوسـاخ و قص الأظفار و إزاله الشعور المطلوب زوالها و اجتناب الروائـح الكريهه و تسـريح اللحيه مجتهـدا فى الاقتـداء بالسنه الشريفه و الأخلاق الحميده المنيفه.

ص: ۱۶۷

و يطهر نفسه من مساوئ الأخلاق و ذميم الأوصـاف من الحسـد و الريـاء و العجب و احتقار الناس و إن كانوا دونه بـدرجات و الغـل و البغى و الغضب لغير الله و الغش و البخل و الخبث و البطر و الطمع و الفخر و الخيلاء و التنافس فى الـدنيا و المباهاه بها و المـداهنه و التزين للناس و حب المدح بما لم يفعل و العمى عن عيوب النفس و الاشـتغال عنها بعيوب الناس و الحميه و العصبيه لغير الله و الرغبه و الرهبه لغيره و الغيبه و النميمه و البهتان و الكذب و الفحش فى القول.

و لهـذه الأوصاف تفصـيل و أدويه و ترغيب و ترهيب محرر فى مواضع تخصه و الغرض من ذكرها هنا تنبيه العالم و المتعلم عن أصولهـا ليتنبه لهـا ارتكابا و اجتنابا على الجمله و هى و إن اشتركت بين الجميع إلا أنها بهما أولى فلـذلك جعلناها من وظائفهما لأـن العلم كمـا قـال بعض الأكـابر عباده القلب و عمارته و صـلاه السـر و كما لا تصـح الصـلاه التى هى وظيفه الجوارح إلا بعد تطهيرها من الأحداث و الأخباث فكذلك لا تصح عباده الباطن إلا بعد تطهيره من خبائث الأخلاق.

و نور العلم لا يقذفه الله تعالى فى القلب المنجس بالكدورات النفسيه و الأخلاق الذميمه

كما قال الصادق ع ليس العلم بكثره التعلم و إنما هو نور يقذفه الله تعالى فى قلب من يريد الله أن يهديه

و نحوه قال ابن مسعود ليس العلم بكثره الروايه إنما العلم نور يقذف

فی القلب

و بهـذا یعلـم أن العلم لیس هـو مجرد اسـتحضار المعلومـات الخـاصه و إن کـانت هی العلم فی العرف العـامی و إنمـا هـو النـور المذکور الناشئ من ذلک العلم

ص: ۱۶۸

الموجب للبصـیره و الخشـیه لله تعالی کما تقـدم تقریره. فهذه جمله الوظائف المشترکه بینهما و أکثرها راجع إلی اسـتعمال العلم إلا أنا أفردناها عنه اهتماما بشأنها و تنبیها علی أصول الفضائل

ص: ۱۶۹

القسم الثانی آدابهما فی درسهما و اشتغالهما

[۱-] أن لا یزال کل منهما مجتهدا فی الاشتغال

قراءه و مطـالعه و تعلیقا و مباحثه و مـذاکره و فکرا و حفظا و إقراء «۱» و غیرها و أن تکون ملازمه الاشـتغال بالعلم هی مطلوبه و رأس ماله فلا یشـتغل بغیره من الأمور الـدنیویه مع الإمکان و بـدونه یقتصـر منه علی قدر الضـروره و لیکن بعد قضاء وظیفته من العلم بحسب أوراده و من هنا قیل أعط العلم کلک یعطک بعضه «۲».

وَ عَنْ أَبِی عَبْـدِ اللَّهِ ع قَـالَ قَـالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ یَقُولُ تَـذَاکُرُ الْعِلْمِ بَیْنَ عِبَادِی مِمَّا تَحْیَا عَلَیْهِ الْقُلُوبُ الْمَیْتَهُ إِذَا هُمُ انْتَهَوْا فِیهِ إِلَی أَمْرِی «۳»

وَ عَنِ الْبَاقِرِ ع رَحِمَ اللَّهُ عَبْداً أَحْیَا الْعِلْمَ فَقِیلَ وَ مَا إِحْیَاؤُهُ قَالَ أَنْ یُذَاکِرَ بِهِ أَهْلَ الدِّینِ وَ الْوَرَعِ «۴»

وَ عَنْهُ ع تَذَاکُرُ الْعِلْمِ دِرَاسَهٌ وَ الدِّرَاسَهُ صَلَاهٌ حَسَنَهٌ «۵».

*****

(۱) - «إذا قرأ الرجـل القرآن و الحـدیث علی الشـیخ، یقـول: أقرأنی فلاـن، أی حملنی علی أن أقرأ علیـه» («لسـان العرب» ج ۱/ ۱۳۰، «قرأ»).

(۲) - فی «محاضـرات الأدباء» ج ۱/ ۵۰: «قـال الخلیل: العلم لا یعطیک بعضه حتّی تعطیه کلّک» ؛ و مثله فی «إحیاء علوم الـدین» ج ۱/ ۴۴؛ و «میزان العمل» / ۱۱۶، و نسبه إلی القیل.

(۳) - «الکافی» ج ۱/ ۴۰- ۴۱، کتاب فضل العلم،

باب سؤال العالم و تذاكره، الحديث ۷.

(۴) - «الكافى» ج ۱/ ۴۱، كتاب فضل العلم، باب سؤال العالم و تذاكره، الحديث ۷.

(۵) - «الكافى» ج ۱/ ۴۱، كتاب فضل العلم، باب سؤال العالم و تذاكره، الحديث ۹.

[۲-] أن لا يسأل أحدا تعنتا و تعجيزا

بـل سؤال متعلم لله أو معلم له منبه على الخير قاصـد للإرشاد أو الاسترشاد فهناك تظهر زبـده التعليم و التعلم و تثمر شـجرته فأما إذا قصـد مجرد المراء و الجـدل و أحب ظهور الفلـج و الغلبه فـإن ذلـك يثمر فى النفس ملكه رديئه و سـجيه خـبيثه و مع ذلك يسـتوجب المقت من الله تعالى و فيه مع ذلك عـده معاصـى كإيذاء المخاطب و تجهيل له و طعن فيه و ثناء على النفس و تزكيه لهـا و هـذه كلها ذنوب مؤكـده و عيوب منهى عنها فى محالها من السـنه المطهره و هو مع ذلك مشوش للعيش فإنك لا تمارى سفيها إلا و يؤذيك و لا حليما إلا و يقليك. و قد أكد الله سبحانه على لسان نبيه و أئمته ع تحريم المراء

قَالَ النَّبِيُّ ص لَا تُمَارِ أَخَاكَ وَ لَا تُمَازِحْهُ وَ لَا تَعِدْهُ مَوْعِداً فَتُخْلِفَهُ «۱»

وَ قَالَ ص ذَرُوا الْمِرَاءَ فَإِنَّهُ لَا تُفْهَمُ حِكْمَتُهُ وَ لَا تُؤْمَنُ فِتْنَتُهُ «۲»

وَ قَالَ ص مَنْ تَرَكَ الْمِرَاءَ وَ هُوَ مُحِقٌّ بُنِيَ لَهُ بَيْتٌ فِي أَعْلَى الْجَنَّهِ وَ مَنْ تَرَكَ الْمِرَاءَ وَ هُوَ مُبْطِلٌ بُنِيَ لَهُ بَيْتٌ فِي رَبَضِ الْجَنَّهِ «۳»

وَ عَنْ أُمِّ سَلَمَهَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ أَوَّلَ مَا عَهِدَ إِلَيَّ رَبِّي وَ نَهَانِي عَنْهُ بَعْدَ عِبَادَهِ الْأَوْثَانِ وَ شُرْبِ الْخَمْرِ مُلَاحَاهُ الرِّجَالِ «۴»

منيه المريد، ص: ۱۷۱

وَ قَالَ ص مَا ضَلَّ قَوْمٌ [بَعْدَ أَنْ هَدَاهُمُ اللَّهُ «۵»

إِلَّا أَوتُوا الْجَدَلَ «۶»

وَ قَالَ ص لَا يَسْتَكْمِلُ عَبْدٌ حَقِيقَةَ الْإِيمَانِ حَتَّى يَدَعَ الْمِرَاءَ وَ إِنْ كَانَ مُحِقّاً «۷»

وَ قَالَ الصَّادِقُ ع الْمِرَاءُ دَاءٌ دَوِيٌّ وَ لَيْسَ فِي الْإِنْسَانِ خَصْلَةٌ شَرٌّ مِنْهُ وَ هُوَ خُلُقُ إِبْلِيسَ وَ نِسْبَتُهُ فَلَا يُمَارِي فِي أَيِّ حَالٍ كَانَ إِلَّا مَنْ كَانَ جَاهِلًا بِنَفْسِهِ وَ بِغَيْرِهِ مَحْرُوماً مِنْ حَقَائِقِ الدِّينِ «۸» وَ رُوِيَ أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِلْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ع اجْلِسْ حَتَّى نَتَنَاظَرَ فِي الدِّينِ فَقَالَ يَا هَذَا أَنَا بَصِيرٌ بِدِينِي مَكْشُوفٌ عَلَيَّ هُدَايَ فَإِنْ كُنْتَ جَاهِلًا بِدِينِكَ فَاذْهَبْ فَاطْلُبْهُ مَا لِي وَ لِلْمُمَارَاةِ وَ إِنَّ الشَّيْطَانَ لَيُوَسْوِسُ لِلرَّجُلِ وَ يُنَاجِيهِ وَ يَقُولُ نَاظِرِ النَّاسَ لِئَلَّا يَظُنُّوا بِكَ الْعَجْزَ وَ الْجَهْلَ ثُمَّ الْمِرَاءُ لَا يَخْلُو مِنْ أَرْبَعَةِ أَوْجُهٍ إِمَّا أَنْ تَتَمَارَى أَنْتَ وَ صَاحِبُكَ فِيمَا تَعْلَمَانِ فَقَدْ تَرَكْتُمَا بِذَلِكَ النَّصِيحَةَ وَ طَلَبْتُمَا الْفَضِيحَةَ وَ أَضَعْتُمَا ذَلِكَ الْعِلْمَ أَوْ تَجْهَلَانِهِ فَأَظْهَرْتُمَا جَهْلًا وَ خَاصَمْتُمَا جَهْلًا وَ إِمَّا تَعْلَمُهُ أَنْتَ فَظَلَمْتَ صَاحِبَكَ بِطَلَبِ عَثْرَتِهِ أَوْ يَعْلَمُهُ صَاحِبُكَ فَتَرَكْتَ حُرْمَتَهُ وَ لَمْ تُنَزِّلْهُ مَنْزِلَتَهُ وَ هَذَا كُلُّهُ مُحَالٌ فَمَنْ أَنْصَفَ وَ قَبِلَ الْحَقَّ وَ تَرَكَ الْمُمَارَاةَ فَقَدْ أَوْثَقَ إِيمَانَه

منيه المريد، ص: ۱۷۲

وَ أَحْسَنَ صُحْبَةَ دِينِهِ وَ صَانَ عَقْلَهُ «۹»

. هذا كله «۱۰» من كلام الصادق ع. و اعلم «۱۱» أن حقيقه المراء الاعتراض على كلام الغير بإظه ار خلل فيه لفظا أو معنى أو قصدا لغير غرض ديني أمر الله به و ترك المراء يحصل بترك الإنكار و الاعتراض بكل كلام يسمعه فإن كان حقا وجب التصديق به بالقلب و إظهار صدقه حيث يطلب منه و إن كان باطلا و لم يكن متعلقا بأمور الدين فاسكت عنه ما لم

يتمحض النهى عن المنكر بشروطه. و الطعن فى كلام الغير إما فى لفظه بإظهار خلل فيه من جهه النحو أو اللغه أو جهه النظم و الترتيب بسبب قصور المعرفه أو طغيان اللسان و إما فى المعنى بأن يقول ليس كما تقول و قد أخطأت فيه لكذا و كذا و إما فى قصده مثل أن يقول هذا الكلام حق و لكن ليس قصدك منه الحق و ما يجرى مجراه. و علامه فساد مقصد المتكلم تتحقق بكراهه ظهور الحق على غير يده ليتبين فضله و معرفته للمسأله و الباعث عليه الترفع بإظهار الفضل و التهجم على الغير بإظهار نقصه و هما شهوتان رديئتان للنفس أما إظهار الفضل فهو تزكيه للنفس و هو من مقتضى ما فى العبد من طغيان دعوى العلو و الكبرياء و قد نهى الله تعالى عنه فى محكم كتابه فقال سبحانه فَلا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ «١٢» و أما تنقيص الآخر فهو مقتضى طبع السبعيه فإنه يقتضى أن يمزق غيره و يصدمه و يؤذيه و هى مهلكه. و المراء و الجدال مقويان لهذه الصفات المهلكه و لا تنفك المماراه عن الإيذاء و تهييج الغضب و حمل المعترض على أن يعود فينصر كلامه بما يمكنه من حق أو

منيه المريد، ص: ١٧٣

باطل و يقدح فى قائله بكل ما يتصور فيثور التشاجر بين المتماريين كما يثور التهارش بين الكلبين يقصد كل منهما أن يعض صاحبه إنما هو أعظم نكايه و أقوى فى إفحامه و إنكائه. و علاج ذلك أن يكسر الكبر الباعث له على إظهار فضله و السبعيه الباعثه له على تنقيص غيره بالأدويه النافعه فى علاج الكبر و الغضب من كتابنا المتقدم ذكره فى أسرار معالم الدين «١٣»

أو غيره من الكتب المؤلفه فى ذلك. و لا ينبغى أن يخدعك الشيطان و يقول لك أظهر الحق و لا تداهن فيه فإنه أبدا يستجر الحمقى إلى الشر فى معرض الخير فلا تكن ضحكه الشيطان يسخر بك فإظهار الحق حسن مع من يقبل منه إذا وقع على وجه الإخلاص و ذلك من طريق النصيحه بالتى هى أحسن لا بطريق المماراه. و للنصيحه صفه و هيئه و يحتاج فيها إلى التلطف و إلا صارت فضيحه فكان فسادها أعظم من صلاحها. و من خالط متفقهه هذا الزمان و المتسمين بالعلم غلب على طبعه المراء و الجدال و عسر عليه الصمت إذا ألقى عليه قرناء السوء أن ذلك هو الفضل ففر منهم فرارك من الأسد.

*****

(۱) - «إحياء علوم الدين» ج ۲/ ۱۵۹، ج ۳/ ۱۰۰؛ «سنن الترمذى» ج ۴/ ۳۵۹، كتاب البرّ و الصله (۲۸) ، الباب ۵۸، الحديث ۱۹۹۵؛ «عوالى اللآلى» ج ۱/ ۱۹۰؛ «الأذكار» / ۲۹۰.

(۲) - «إحياء علوم الدين» ج ۳/ ۱۰۰.

(۳) - «إحياء علوم الدين» ج ۲/ ۱۵۸، ج ۳/ ۱۰۰.

(۴) - «إحياء علوم الدين» ج ۳/ ۱۰۰؛ و نظيره فى «أمالى الصدوق» / ۳۳۹؛ و «بحار الأنوار» ج ۲/ ۱۲۷، الحديث ۴،-

- نقلا عنه، عن أبى عبد اللّه عن رسول اللّه، سلام اللّه عليهما.

(۵) - زياده من المصدر، أعنى «إحياء علوم الدين» ج ۱/ ۳۷.

(۶) - «إحياء علوم الدين» ج ۱/ ۳۷، ج ۳/ ۱۰۰؛ «مسند أحمد» ج ۵/ ۲۵۲؛ «سنن الترمذى» ج ۵/ ۳۷۹، كتاب تفسير القرآن (۴۸) ، الباب ۴۵، الحديث ۳۲۵۳؛ «سنن ابن ماجه» ج ۱/ ۱۹، المقدّمه، الباب ۷، الحديث ۴۸؛ «الفقيه و المتفقه» ج ۱/ ۲۳۰- ۲۳۱؛ و

فی هذه المصادر الأربعه: «ما ضلّ قوم بعد هدى كانوا عليه ...» ؛ و فی «إحياء علوم الدين»: «... بعد أن هداهم اللّه ...».

(۷) - «إحياء علوم الدين» ج ۳/ ۱۰۰.

(۸) - «مصباح الشريعه» / ۱۹۹؛ «بحار الأنوار» ج ۲/ ۱۳۴، الحديث ۳۱، نقلا عنه.

(۹) - «مصباح الشريعه» / ۱۹۹- ۲۰۱؛ «بحار الأنوار» ج ۲/ ۱۳۵، الحديث ۳۲، نقلا عنه.

(۱۰) - أی من قوله «قال الصادق عليه السّلام» إلى هنا؛ و كلّه فی «مصباح الشريعه» / ۱۹۹- ۲۰۱، و قال العلامه الطباطبائی رحمه اللّه تعالى فی تعاليقه على «بحار الأنوار» ج ۲/ ۱۳۵: «ثمّ المراء ... إلى آخر ما نقل، ليس من الروايه كما هو ظاهر». أقول: و لكنّه موجود فی «مصباح الشريعه» كما عرفت.

(۱۱) - لاحظ «إحياء علوم الدين» ج ۳/ ۱۰۱- ۱۰۲.

(۱۲) - سوره النجم (۵۳): ۳۲.

(۱۳) - يعنی كتاب «منار القاصدين فی أسرار معالم الدين» الذی تقدّم ذكره فی أوّل الكتاب، و لم نقف على نسخه له حتّى اليوم.

۳ عدم الاستنكاف من التعلم ممّن هو دونه

أن لا يستنكف من التعلم و الاستفاده ممن هو دونه

فی منصب أو سن أو شهره أو دين أو فی علم آخر بل يستفيد ممن يمكن الاستفاده منه و لا يمنعه ارتفاع منصبه و شهرته من استفاده ما لا يعرفه فتخسر صفقته و يقل علمه و يستحق المقت من الله تعالى

وَ قَدْ قَالَ النَّبِيُّ ص الْحِكْمَهُ ضَالَّهُ الْمُؤْمِنِ فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا «۱».

منيه المريد، ص: ۱۷۴

وَ قَالَ سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ رَحِمَهُ اللَّهُ لَا يَزَالُ الرَّجُلُ عَالِماً مَا تَعَلَّمَ فَإِذَا تَرَكَ التَّعَلُّمَ وَ ظَنَّ أَنَّهُ قَدِ اسْتَغْنَى وَ اكْتَفَى بِمَا عِنْدَهُ فَهُوَ أَجْهَلُ مَا يَكُونُ «۲».

و أنشد بعضهم فی ذلک

و ليس

العمى طول السؤال و إنما

تمام العمى طول السكوت على الجهل «۳»

و من هـذا الباب أن يترك السؤال اسـتحياء و من هنا قيل من اسـتحى من المسأله لم يسـتحى الجهل منه «۴». و قيل أيضا من رق وجهه رق علمه «۵».

منيه المريد، ص: ۱۷۵

و قيل أيضا لا يتعلم العلم مستحى و لا مستكبر «۶».

وَ رَوَى زُرَارَهُ وَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ وَ بُرَيْدٌ الْعِجْلِيُّ قَالُوا قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّمَا يَهْلِكُ النَّاسُ لِأَنَّهُمْ لَا يَسْأَلُونَ «۷»

وَ عَنْهُ ع إِنَّ هَذَا الْعِلْمَ عَلَيْهِ قُفْلٌ وَ مِفْتَاحُهُ الْمَسْأَلَهُ «۸».

الرابع و هو من أهمها

***** [هامش]

(۱) - «سنن الترمذى» ج ۵/ ۵۱، كتاب العلم (۴۲) ، الباب ۱۹، الحديث ۲۶۸۷؛ «سنن ابن ماجه» ج ۲/ ۱۳۹۵، كتاب الزهد (۳۷) ، باب الحكمه (۱۵) ، الحديث ۴۱۶۹، و فيهما: «الكلمه الحكمه» بدل «الحكمه» ؛ و «بحار الأنوار» ج ۲/ ۹۹، الحديث ۵۸، نقلا عن «أمالى الطوسىّ» و فيه: «كلمه الحكمه» ؛ و انظر أيضا «أمالى- - الطوسىّ» ج ۲/ ۲۳۸.

(۲) - «تذكره السامع» / ۲۸، ۱۳۵؛ «شرح المهذّب» ج ۱/ ۴۹؛ «الفقيه و المتفقه» ج ۲/ ۱۶۰ و فيه: «كان أجهل» بدل «فهو أجهل». و انظر «عيون الأخبار» ج ۲/ ۱۱۸.

(۳) - فى «أمالى المرتضى» ج ۲/ ۱۴۰:

«... قال حدّثنا ابن أخى الأصمعى عن عمّه قال: لقيت أعرابيا بالباديه فاسترشدته إلى مكان فأرشدنى و أنشدنى:

ليس العمى طول السؤال و إنّما

تمام العمى طول السكوت على الجهل» ؛

و فى «جامع بيان العلم و فضله» ج ۱/ ۱۰۷: «كان الأصمعى ينشد:

«شفاء العمى طول السؤال و إنّما

تمام العمى طول السكوت على الجهل» ؛

و فى «المحدّث الفاصل» / ۳۶۲: «أنشدنا ثعلب عن ابن الأعرابى.

تمام العمى طول

السكوت و إنّما

شفاء العمى يوما سؤالك من يدرى» ؛

و فى «المحدّث الفاصل» / ۳۶۲: «أنشدنا ثعلب عن ابن الأعرابى.

تمام العمى طول السكوت و إنّما

شفاء العمى يوما سؤالك من يدرى» ؛

و فى «أدب الدنيا و الدين» / ۶۶: «قال بشار بن برد:

شفاء العمى طول السؤال و إنّما

دوام العمى طول السكوت على الجهل

فكن سائلا عمّا عناك فإنّما

دعيت أخا عقل لتبحث بالعقل» ؛

و فى «تذكره السامع» / ۱۵۷: «و لبعض العرب:

و ليس العمى طول السؤال و إنّما

تمام العمى طول السكوت على الجهل» ؛

و فى «كفايه الأثر» / ۲۵۲- ۲۵۳؛ و «بحار الأنوار» ج ۳۶/ ۳۵۹، الحديث ۲۲۸- نقلا عنه-: «عن الباقر عليه السلام:

ألا إنّ مفتاح العلم السؤال، و أنشأ يقول:

شفاء العمى طول السؤال و إنّما

تمام العمى طول السكوت على الجهل».

(۴) - لم أقف على قائله.

(۵) - قاله عمر بن الخطّاب و ابنه، كما فى «مقدّمه ابن الصلاح» / ۳۷۱؛ و «فتح الباقى» ۲/ ۲۲۹؛ و «شرح المهذّب» ج ۱/ ۴۹؛ أو ابنه كما فى «الفقيه و المتفقه» ج ۲/ ۱۴۴؛ و «تذكره السامع» / ۱۵۷؛ و «تدريب الراوى» ج ۲/ ۱۴۷. و فى «سنن الدارمىّ» ج ۱/ ۱۳۷ نسبه إلى الشعبى و عمر؛ و فى «مفتاح دار السعاده» ج ۱/ ۱۷۷، نسبه إلى الحسن [البصرى ؛ و فى «جامع بيان العلم و فضله»

ج ۱ / ۱۲۵: «قـالوا: مـن رقّ وجهـه رقّ علمـه» ؛ و نقلـه الميـدانى فى «مجمع الأمثـال» ج ۲ / ۳۲۸، فى حرف الميـم مـن كلام «المولّدين». هـذه مصادره من كتب العامّه، و لكنّه روى فى «الكافى» ج ۲/ ۸۷، كتاب الإيمان و الكفر، باب الحياء، الحديث ۳، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام.

(۶) - قاله

مجاهـد، كما فی «شـرح المهذّب» ج ۱/ ۴۹؛ «صـحيح البخاریّ» ج ۲/ ۱۵۸، کتاب العلم؛ «مقـدّمه ابن الصـلاح» / ۳۷۷؛ «الفقيه و المتفقه» ج ۲/ ۱۴۴؛ «تدريب الراوی» ج ۲/ ۱۴۷؛ «فتح الباقی» ج ۲/ ۲۲۹؛ «شرح ألفيه العراقی» ج ۲/ ۲۲۹؛ «سنن الدارمیّ» ج ۱/ ۱۳۸؛ «تذكره السامع» / ۱۵۷. و فی «مفتاح دار السعاده» ج ۱/ ۱۷۷، نسبه إلی بعض العلماء.

(۷) - «الكافی» ج ۱/ ۴۰، كتاب فضل العلم، باب سؤال العالم و تذاكره، الحديث ۲.

(۸) - «الكافی» ج ۱/ ۴۰، كتاب فضل العلم، باب السؤال العالم و تذاكره، الحديث ۳.

۴ الانقياد للحقّ بالرجوع عند الهفوه

و لو ظهر علی يـد من هو أصـغر منه «۱» فـإنه مع وجوبه من بركه العلم و الإصـرار علی تركه كبر مـذموم عنـد الله تعالی موجب للطرد و البعد

قَالَ النَّبِیُّ ص لَا يَدْخُلُ الْجَنَّهَ مَنْ فِی قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّهٍ مِنْ كِبْرٍ فَقَالَ بَعْضُ أَصْحَابِهِ هَلَكْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أَحَدَنَا يُحِبُّ أَنْ يَكُونَ نَعْلُهُ حَسَناً وَ ثَوْبُهُ حَسَناً. فَقَالَ النَّبِیُّ ص لَيْسَ هَذَا الْكِبْرَ إِنَّمَا الْكِبْرُ بَطَرُ الْحَقِّ وَ غَمْصُ النَّاسِ «۲».

منيه المريد، ص: ۱۷۶

و المراد ببطر الحق رده علی قائله و عـدم الاعتراف به بعـد ظهوره و ذلک أعم من ظهوره علی يدی الصـغير و الكبير و الجليل و الحقير و كفی بهذا زجرا و ردعا.

*****[هامش]

(۱) - قال المحـدّث الجزائریّ فی «الأنوار النعمانيه» ج ۳/ ۳۴۵؛ «و قد كان لی شـيخ جليل قرأت عليه كثيرا من العربيه و الأصول، فما وجدت أحدا أنصف منه، و ذلک أنّه ربّما أشكلت المسأله علينا وقت الدرس، فإذا طالعتها أنا و كنت أصغر الشركاء سنّا قال لی ذلک الشيخ: هذا الحقّ و غلطت أنا و

جميع هولاء، فيغلّط نفسه و الطلبه لأجل معرفته بصحّه كلامى، ثمّ يقول لى: أمل علىّ ما خطر بخاطرك، حتّى أعلّقه حاشيه على كتابى، فأملى أنا عليه و هو يكتبه حاشيه و هو وقت تأليف هذا الكتاب فى بلاد حيدرآباد من بلاد الهند و اسمه الشيخ جعفر البحرينى، مدّ اللّه أيّام سعادته.».

(۲) - «صحيح مسلم» ج ۱/ ۹۳، كتاب الإيمان، الباب ۳۹- و فيه: «غمط الناس» بدل «غمص الناس» -؛ «عوالى اللآلى» ج ۱/ ۴۳۶- ۴۳۷. و ورد مثل العباره الأخيره، فى «الكافى» ج ۲/ ۳۱۰، كتاب الإيمان و الكفر، باب الكبر، الحديث ۹، عن أبى عبد اللّه عن رسول اللّه صلّى اللّه عليهما. و انظر أيضا «مجمع الزوائد» ج ۱/ ۹۸، ج ۵/ ۱۳۳.

۵. تأمُّلُ ما يريدُ أن يورده أو يسألَ عنه قبلَ إبرازه

الخامس: أن يَتَأمَّلَ و يُهَذِّبَ ما يُريدُ أنْ يُورِدَه أو يَسألَ عنه قبلَ إبرازه و التَفَوُّهِ بِهِ؛ لِيَأْمَنَ مِنْ صدورِ هَفْوَه أو زَلَّه أو وَهم أو انعكاسِ فهم، فيَصيرُ له بذلك مَلَكَهٌ صالحهٌ، و خلاف ذلك إذا اعْتادَ الإسراعَ فى السؤال و الجواب فيَكْثُرُ سَقْطُه و يَعْظُمُ نَقْصُه و يظهَرُ خطاؤه، فيُعْرَفُ بذلك، سيّما إذا كان هناك مِنْ قُرَناء السُوء مَنْ يَخْشى أنْ يُصَيِّرَ ذلك عليه وَصْمَهً، وَ يَجْعَلَه له عند نُظَرائِهِ و حَسَدَتِهِ وَسْمَهً.

۶. عدم حضور مجلس الدرس إلاّ مُتَطَهّراً من الحدَدَث و الخَبَث

السادس (۱): أنْ لا يَحْضُرَ مجلسَ الدرسِ إلاّ مُتَطَهِّراً مِن الحدَثِ و الخَبثِ، مُتَنَظِّفاً مُتَطَيِّباً فى بدنه و ثوبه، لابِساً أحْسنَ ثيابِه، قاصِداً بذلك تعظيمَ العلمِ و ترويحَ الحاضرينَ مِن الجلساءِ و الملائكهِ، سيَّما إنْ كان فى مسجد.

وجميعُ ما ورد مِن الترغيب فى ذلك لمطلق الناس، (۲) فهو فى حقِّ العالمِ و المتعلِّمِ آكَدُ.

*****[هامش]

(۱) - راجع «أدب الإملاء و الاستملاء» / ۲۷، ۴۶؛ «الخلاصه فى أصول الحديث» / ۱۴۴؛ «المحدّث الفاصل» / ۵۸۵.

(۲) - انظر بعض ما ورد فى ذلك فى «الكافى» ج ۳/ ۲۲- ۲۳، كتاب الطهاره، باب السواك، و ج ۳/ ۷۰- ۷۲، كتاب الطهاره، باب النوادر، الحديث ۵- ۱۰، و ج ۶/ ۴۳۸- ۵۳۴، كتاب الزىّ و التجمّل و المروءه؛ و «بحار الأنوار» ج ۸۰/ ۲۳۷- ۲۳۸، كتاب الطهاره، باب علل الوضوء، الحديث ۱۱ و ۱۲، و ج ۸۳/ ۳۸۴، كتاب الصلاه، باب فضل المساجد و آدابها و احكامها، الحديث ۵۹.

النوع الثانى: آداب يَخْتَصُّ بها المعلّم

اشاره

اِعلم أنّ التعليمَ هو الأصل الـذى به قِوام الـدين، و به يُؤْمَنُ انمحاق العلم؛ فهو مِن أهمِّ العبادات وآكَدِ فروضِ الكفايات، قال الله تعالى:

(وَإِذْ أَخَذَ الله مِيثاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَ لا تَكْتُمُونَهُ). (١)

و (إِنّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ ما أَنْزَلْنا مِنَ الْبَيِّناتِ وَ الْهُدى مِنْ بَعْدِ ما بَيَّنّاهُ لِلنَّاسِ فى الْكِتابِ أُولئِكَ يَلْعَنُهُمُ الله وَ يَلْعَنُهُمُ اللاّعِنُونَ). (٢)

و من مشاهير الأَخْبار قوله (عليه السلام):

«لِيُبَلِّغ الشّاهِدُ مِنْكُمُ الْغائِبَ.» (٣)

و الأخبار بمعناه كثيره.

وآدابه تنقسم ثلاثه أقسام: آدابه فى نفسه، و آدابه مع طَلَبَتِهِ، و آدابه فى مجلس درسه.

*****[هامش]

١. آل عمران (٣): ١٨٧.

٢. البقره (٢): ١٥٩.

٣. الكافى، ج ١، ص ١٨٧، باب فرض طاعه الأئمّه، ح ١٠.

القسمُ الأوّلُ: آدابه فى نفسه مضافةً إلى ما تقدَّم

اشاره

وهى أُمور:

١. أنْ لا يَنْتَصِبَ للتدريس حتّى تَكْمُلَ أهليَّتُه، و يَظْهَرَ استحقاقُه لذلک على صَفَحاتِ

و يظهر استحقاقه لذلک على صفحات وجهه و نَفَحات لسانه، و تَشْهَدَ له به صُلَحاءُ مشايخه،

ففى الخبر المشهور: «الْمُتَشَبِّعُ بِما لَمْ يُعْطَ كَلابِسِ ثَوْبَيْ زُور.» (١)

و قال بعض الفضلاء من تصدر قبل أوانه فقد تصدى لهوانه «٢». و قال آخر من طلب الرئاسه فى غير حينه لم يزل فى ذل ما بقى «٣» و أنشد بعضهم

لا تَطْمَحَنَّ إلى الْمَراتِبِ قَبْلَ أنْ ت

َتكامَلَ الْأدَواتُ وَ الْأسْبابُ

إنَّ الِّثمارَ تَمرُّ قَبْلَ بُلُوغِها

طَعْماً، وَ هُنَّ إذا بَلَغْنَ عِذاب «۴»

*****[هامش]

(۱) - «سنن أبی داود» ج ۴/ ۳۰۰، کتاب الأدب، الحدیث ۴۹۹۷؛ «النهایه» ج ۲/ ۴۴۱، و فیه: «بما لا یملک» بدل «بما لم یعط». و انظر شرح الحدیث فی «لسان العرب» ج ۱/ ۲۴۶- ۲۴۷، «ثوب» ؛ و «مجمع الأمثال» ج ۲/ ۱۵۰ و یأتی هذا الحدیث و بعض الکلام حوله فی ص ۲۱۷.

(۲) - قاله أبو بکر الشبلی الزاهد کما فی «تذکره السامع» / ۴۵؛ و نسب فی «طبقات الصوفیه» / ۵۸۴ إلی الخواجه سهل بن محمّد الصعلوکی المتوفی فی سنه ۴۰۴ ه. انظر ترجمته و مصادر ترجمته فی «طبقات الصوفیه» / ۵۸۴- ۵۸۷؛ و «وفیات الأعیان» ج ۲/ ۴۳۵- ۴۳۶؛ و «الأعلام» ج ۳/ ۱۴۳؛ و «معجم المؤلّفین» ج ۴/ ۲۸۴- ۲۸۵.

(۳) - قاله أبو حنیفه کما فی «تذکره السامع» / ۴۵.

(۴) - لم أقف علی ناظمه.

۲. صیانهُ العلم و ترکُ إذلاله و بذله لغیر أهله

الثانی: أنْ لا یُذِلَّ العلمَ فَیَبْذُلَه لغیر أهله و یَذْهَبَ به إلی مکان یُنْسَبُ إلی مَنْ یتعلَّمُه منه و إنْ کان المتعلِّمُ کبیرَ القدر؛ بل یصون العلمَ عن ذلک کما صانَه السلفُ، و أخبارُهم فی ذلک کثیره مشهوره مع الخلفاء و غیرهم. «۱» قال الزهری هوان العلم أن یحمله العالم

إلى بيت المتعلم «٢».

اللهمّ إلاّ أنْ تَدْعُوَ إليه ضرورةٌ، و تَقْتَضِيه مَصْلَحةٌ دينيَّةٌ راجحه على مفسده ابتذاله، و يُحْسِنَ فيه نيّةً صالحةً، فلا باس.

وما أحْسَنَ ما أنشده القاضى أبو الحسن علىّ بن عبد العزيز الجرجانى لنفسه!:

يَقُولونَ لى فِيكَ انْقِباضٌ و إنّما

رَأَوْا رَجُلًا عَنْ مَوْضِعِ الذُّلِّ أحْجَما

أرى الناس من داناهم هان عندهم

و من أكرمته عزه النفس أكرما

و ما كل برق لاح لى يستفزنى

و لا كل من لاقيت أرضاه منعما

و إنى إذا ما فاتنى الأمر لم أبت

أقلب كفى نحوه متندما

وَ لَمْ أقْضِ حَقَّ الْعِلْمِ إنْ كانَ كُلَّما

بَدا طَمَعٌ صَيَّرْتُهُ لِيَ سُلَّما

إذا قيل هذا منهل قلت قد أرى

و لكن نفس الحر تحتمل الظمأ

و لم أبتذل فى خدمه العلم مهجتى

لأخدم من لاقيت لكن لأخدما

أ أسقى به عزا و أسقيه ذله «۴»

إذا فاتباع الجهل قد كان أحزما

و لو أن أهل العلم صانوه صانهم

و لو عظموه فى النفوس لعظما

و لكن أذلوه فهان و دنسوا

محياه بالأطماع حتى تجهما «۵».

إذا قِيلَ: هـذا مَنْهَلٌ قلتُ: قَدْ أَرى وَ لكِنَّ نَفْسَ الْحُرِّ تَحْتَمِلُ الظَما وَ لَوْ أَنَّ أهْلَ الْعِلْم صانُوهُ صانَهُمْ وَ لَوْ عَظَّمُوهُ فى النُّفُوسِ لَعُظِّما وَ لكِنْ أذَلُّوهُ فَهانَ وَ دَنَّسُوا مُحَيَّاهُ بِالأَطْماعِ حَتَّى تَجَهَّما الله عزّ و جلَّ: (إنّما يَخْشَى اللّهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ). (۴)

*****[هامش]

«مَنْ صَدَّقَ فِعْلُهُ قَوْلَهُ، و من لَمْ يُصَدِّقْ قَولَه

۱. سنن أبى داود، ج ۴، ص ۳۰۰، كتاب الأدب، ح ۴۹۹۷ ؛ النهايه، ج ۲، ص ۴۴۱، قال ابن الأثير فى توضيح الحديث: «أى المتكثِّر بأكثر ممّا عنده يتَجَمَّلُ بذلك، كالّذى يُرى أنّه شبْعان، و ليس كذلك، و من فَعَلَه فإنّما يسخر من نفسه.

وهو من أفعال ذوى الزّور، بل هو فى نفسه زُورٌ، أى كذب».

(۲) أدب الدنيا و الدين،

ص ۹۲.

۳. البقره (۲): ۴۴.

۴. فاطر (۳۵): ۲۸.

۳. العملُ بعلمه زیاده علی ما تَقدَّم فی الأمر المشترک

زیاده علی ما تقدم فی الأمر المشترک قال الله تعالی أَ تَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَکُمْ الآیه «۱».

وَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ إِنَّما یَخْشَی اللَّهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ «۲» مَنْ صَدَّقَ فِعْلُهُ قَوْلَهُ وَ مَنْ لَمْ یُصَدِّقْ قَوْلَه فِعْلُهُ فَلَیْسَ بِعالِم» (۳) و عنه (علیه السلام):

وَ عَنْهُ ع الْعِلْمُ مَقْرُونٌ إِلَی الْعَمَلِ فَمَنْ عَلِمَ عَمِلَ وَ مَنْ عَمِلَ عَلِمَ وَ الْعِلْمُ یَهْتِفُ بِالْعَمَلِ فَإِنْ أَجابَهُ وَ إِلَّا ارْتَحَلَ «۴»

وَ عَنْهُ ع إِنَّ الْعَالِمَ إِذَا لَمْ یَعْمَلْ بِعِلْمِهِ زَلَّتْ مَوْعِظَتُهُ عَنِ الْقُلُوبِ کَمَا یَزِلُّ الْمَطَرُ عَنِ الصَّفَا «۵»

وَ قَالَ عَلِیٌّ ع قَصَمَ ظَهْرِی عَالِمٌ مُتَهَتِّکٌ وَ جَاهِلٌ مُتَنَسِّکٌ فَالْجَاهِلُ یَغُشُّ النَّاسَ بِتَنَسُّکِهِ وَ الْعَالِمُ یُنَفِّرُهُمْ بِتَهَتُّکِهِ «۶»

منیه المرید، ص: ۱۸۲

وقد أَنشَدَ ذلک بَعْضُهم «۶» فقال:

فَساد کَبِیرٌ عالِمٌ مُتَهَتِّکُ

وَ أَکْبَرُ مِنْهُ جاهِلٌ مُتَنَسِّکُ

هُما فِتْنَهٌ لِلْعالَمِینَ عَظِیمَه

لِمَنْ بِهِما فی دِینِهِ یَتَمَسَّکُ

*****[هامش]

(۱) - سوره البقره (۲): ۴۴.

(۲) - سوره فاطر (۳۵): ۲۸.

(۳) - «الکافی» ج ۱/ ۳۷، کتاب فضل العلم، باب صفه العلماء، الحدیث ۲، و فیه: «من لم یصدّق فعله قوله».

(۴) - «الكافى» ج ۱/ ۴۴، كتاب فضل العلم، باب صفه العلماء، الحديث ۲. و مثله فى «غرر الحكم» ج ۲/ ۸۷، الحديث ۱۹۴۴.

(۵) - «الكافى» ج ۱/ ۴۴، كتاب فضل العلم، باب استعمال العلم، الحديث ۳.

(۶) - «إحياء علوم الدين» ج ۱/ ۵۲؛ «ميزان العمل» / ۱۳۶، و فيهما: «يغرّ» فى الموضعين، بدل «يغشّ» و «ينفّر» ؛ و فى «بحار الأنوار» - نقلا عن «منيه المريد» -: «يغرّهم» بدل «ينفّرهم» ؛ و فى «الذريعه إلى مكارم الشريعه» / ۱۲۵، كما فى

المتن، إلّا أنّ فيه: «يغرّ» بدل «يغشّ» ؛ و فى «الأنوار النعمانيه» ج ۳/ ۳۴۷- نقلا عن «منيه المريد» - كما فى المتن. و فى «عوالى اللآلى» ج ۴/ ۷۱، مثله بالمعنى عن الصادق عليه السّلام، و فيه:

«يصدّ النّاس» فى الموضعين؛ و أيضا مثله بنحو أبسط فى «الخصال» ج ۱/ ۸۰، باب الاثنين، الحديث ۱۰۳.

و فى «غرر الحكم» ج ۶/ ۹۸، الحديث ۹۶۶۵: «ما قصم ظهرى إلّا رجلان: عالم متهتّك و جاهل متنسّك؛ هذا ينفّر عن حقّه بهتكه، و هذا يدعو إلى باطله بنسكه» ؛ و فى «علم القلوب» / ۱۴۹: «قال على رضى اللّه عنه:

ما قطع ظهرى فى الإسلام إلّا رجلان: مبتدع ناسک و عالم فاجر؛ فالعالم الفاجر يزهد النّاس فى علمه لما يرون من فجوره، و المبتدع الناسک يرغب النّاس فى بدعته لما يرون من نسکه، و عمل قليل فى السنه خير من عمل كثير فى البدعه».

(۶) - قال فى «تعليم المتعلّم» / ۵: «و أنشدنى ... برهان الدين صاحب «الهدايه» لبعضهم: فساد كبير ... البيتين».

۴. حسن الخلق و التواضع زياده على الأمر المشترک

زياده حسن الخلق فيه و التواضع على «۲۱» الأمر المشترک و تمام الرفق و بذل الوسع فى تكميل النفس؛ فإنّ العالِمَ الصالحَ فى هذا الزمان بمنزله نبيٍّ من الأنبياء، كما قال النبىّ (صلى الله عليه و آله و سلم): «عُلَماءُ أُمَّتى كَأنْبِياءِ بَنِى إسْرائِيلَ.» (۲)

بل هم فى هذا الزمان أعظمُ؛ لأنّ أنبياءَ بنى إسرائيلَ كان يجتمع منهم فى العصر الواحد أُلُوفٌ و الآن لا يُوجَدُ مِن العلماء إلاّ الواحدُ بعدَ الواحد، و متى كان كذلك؟ فَلْيَعْلَمْ أنّه قد عَلَّقَ فى عنقه أمانةً عظيمةً، و حَمَلَ أعباءً مِن الدّين ثقيلةً، فَلْيَجْتَهِدْ فى الدّين جُهْدَه، و لْيَبْذُلْ فى التعليم

جِدَّه، عسی أنْ یکون من الفائزین.

منیه المرید، ص: ۱۸۳

وَ قَدْ رُوِیَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ کَانَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ ع یَقُولُ إِنَّ لِلْعَالِمِ ثَلَاثَ عَلَامَاتٍ الْعِلْمَ وَ الْحِلْمَ وَ الصَّمْتَ وَ لِلْمُتَکَلِّفِ ثَلَاثُ عَلَامَاتٍ یُنَازِعُ مَنْ فَوْقَهُ بِالْمَعْصِیَهِ وَ یَظْلِمُ مَنْ دُونَهُ بِالْغَلَبَهِ وَ یُظَاهِرُ الظَّلَمَهَ «۳»

و عن محمّدِ بنِ سِنانٍ رَفَعَهُ «۴»

قال عیسَی بنُ مَرْیَمَ (علیهما السلام): «یا مَعْشَرَ الحَوارِیِّینَ، لی إلیکُمْ حاجَهٌ، اقضوها لی».

قالوا: قُضِیَتْ حاجتُکَ یارُوحَ الله، فقام فَغَسَلَ أقدامَهم، فقالوا: کُنّا نحْنُ أحَقَّ بهذا یا روح الله

فقال:

«إنّ أحَقَّ الناسِ بالخِدْمَهِ العالمُ، إنّما تواضعتُ هکذا لکیما تتواضعوا بعدی فی الناس کتواضعی لکم.

بالتواضع تُعْمَرُ الحکمهُ لا بالتکبُّرِ، و کذلک فی السَّهْلِ یَنْبُتُ الزرعُ لا فی الجَبَلِ.» (۵)

*****[هامش]

(۱) - حرف الجرّ «علی» متعلّق ب «زیاده»، أی زیاده علی الأمر المشترک بینهما.

(۲) - «تحریر الأحکام الشرعیه» ج ۱/ ۳؛ «تذکره الأولیاء» / ۹؛ «عوالی اللآلی» ج ۴/ ۷۷، الحدیث ۶۷؛ «بحار الأنوار» ج ۲/ ۲۲، الحدیث ۶۷، نقلاً عن «عوالی اللآلی». قال فی «مصابیح الأنوار» ج ۱/ ۴۳۴- فی شرح هذا الحدیث-: «و هذا الحدیث لم نقف علیه فی أصولنا و أخبارنا بعد الفحص و التتبع، و الظاهر أنّه من موضوعات العامّه و ممّن صرّح بوضعه من علمائنا المحدّث الحرّ العاملیّ فی «الفوائد الطوسیه» و المحدّث الشریف الجزائریّ. و کیف کان فیمکن توجیهه بوجهین؛ الأوّل: أنّ المراد بالعلماء الأئمّه، و وجه الشبه العصمه أو الحجیّه علی الخلق أو الفضل عند اللّه، و ذلک لا ینافی ما ثبت من کون کلّ من الأئمّه أفضل من کلّ واحد من أنبیاء بنی إسرائیل، لأنّ المراد التشبیه بالمجموع، و لو سلّم یکون من عکس التشبیه و هو شائع،

و يؤيّد هذا الوجه ما تضافر من الأخبار الوارده عن الأئمّه الأطهار عليهم السّلام، و من قولهم (ع): نحن العلماء و شيعتنا المتعلّمون، و سائر النّاس غثاء. الثانى ...».

و قال الشهيد آيه اللّه القاضى الطباطبائى فى تعاليقه على «الأنوار النعمانيه» ج ۳/ ۳۴۷: «هذا الحديث مذكور فى كثير من الكتب المتداوله و مذكور فى الألسنه و لكن لم يوجد فى الجوامع الحديثيه للإماميه من روايته و سنده عين و لا أثر، بل صرّح جمع من مهره المحدّثين و أساتذتهم أنّه من موضوعات العامّه». و قال فى «كشف الخفاء» ج ۲/ ۸۳: «قال السيوطى: لا أصل له».

(۳) - «الكافى» ج ۱/ ۳۷، كتاب فضل العلم، باب صفه العلماء، الحديث ۷.

(۴) - للاطّلاع على معنى الحديث المرفوع راجع «شرح البدايه» / ۳۰- ۳۱.

(۵) - «الكافى» ج ۱/ ۳۷، كتاب فضل العلم، باب صفه العلماء، الحديث ۶.

۵. عدم الامتناع من تعليم أحد لكونه غير صحيح النيَّه

أن لا يَمتنعَ مِنْ تعليم أحد لكونه غيرَ صحيح النيّه، فربّما عسر على كثير من المبتدئينَ بالاشتغالِ تصحيحُ النيَّهِ؛ لضعف نفوسهم و انحطاطها عن إدراك السعاده الآجله و قِلَّهِ أُنسِهِم بموجبات تصحيحها، فالامتناع من تعليمهم يُؤَدِّى إلى تفويت كثير مِن العلم، مع أنَّه يُرْجى بِبَرَكهِ العلمِ تصحيحُها إذا أنسَ بالعلم.

لكن يجب على المعلِّم إذا شَعَرَ مِن المتعلِّم فَسادَ النيَّهِ أنْ يَستدرجَه بالموعظه الحسنه، و يُنَبِّهَه على خطر العلم الذى لا يُرادُ به اللهُ، و يَتْلُوَ عليه من الأخبار الوارده فى ذلك حالاً فحالاً، حتّى يَقودَه إلى القصد الصحيح، فإنْ لم يُنْجِعْ ذلك، و يَئِسَ منه قيل: يَتْرُكُهُ حينئذ و يمَنْعُهُ مِن التعلّم؛ فإنّ العلمَ لا يزيده إلّا شرّاً.

وإلى ذلك أشار عليّ (عليه السلام) بقوله:

«لا تُعَلِّقُوا الْجَواهِرَ فى أعَناقِ الْخَنازِيرِ» (۲) و

عن الصادق (عليه السلام) قال:

قام عيسى بنُ مَرْيَمَ (عليهما السلام) خطيباً فى بنى إسرائيل، فقال:

«يابَنى إسْرائِيلَ لا تُحَدِّثُوا الْجُهّالَ بِالْحِكَمِهِ فَتَظْلِمُوها، وَ لا تَمْنَعُوها أهْلَها فَتَظْلِمُوهُمْ.» (۳)

ولَقَدْ أَحْسَنَ الْقائِلُ:

وَمَنْ مَنَحَ الْجُهّالَ عِلْماً أضاعَهُ و من مَنَعَ الْمُسْتَوْجِبينَ فَقَدْ ظَلَمْ السادس: بَذْلُ العلم عندَ وجود المستحِقِّ و عدمُ البخلِ به؛ فإنَّ اللهَ سبحانه أخذ على العلماء من العهود و المواثيق ما أخَذَه على الأنبياء لَيُبَيِّنُنَّهُ للناس و لا يَكْتُمُونَه.

وعن أبى عبد الله (عليه السلام):

قرأتُ فى كتاب عليّ (عليه السلام): إنّ الله لم يأخُذْ على الجُهّال عَهْداً بِطَلَبِ العلمِ حتّى أخَذَ

۱. الكافى، ج ۱، ص ۳۷، باب صفه العلماء، ح ۶ و فى بعض نسخ الكافى: «فقَبِّل أقدامَهم»، و هو أولى.

۲. إحياء علوم الدين، ج ۱، ص ۵۱.

۳. الكافى، ج ۱، ص ۵۲، باب بذل العلم، ح ۴.

(۴) ۴. طبقات الشافعيّه، ج ۱، ص ۲۹۴.

۱. الكافى، ج ۱، ص ۳۶، باب صفه العلماء، ح ۲.

۲. الكافى، ج ۱، ص ۴۴، باب استعمال العلم، ح ۲.

۳. إحياء علوم الدين، ج ۱، ص ۵۲.

(۴) ۴. تعليم المتعلّم، ص ۵.

۵. حرف الجرّ «على» متعلّق ب «زياده»، أى زياده على الأمر المشترك بينهما.

۶. عوالى اللآلى، ج ۴، ص ۷۷، ح ۶۷.

۶. بذل العلم عند وجود المستحق و عدم البخل به

فإن الله سبحانه أخذ على العلماء من العهود و المواثيق ما أخذه على الأنبياء ليبيننه للناس و لا يكتمونه.

وَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَرَأْتُ فِی کِتَابِ عَلِیٍّ ع إِنَّ اللَّهَ لَمْ یَأْخُذْ عَلَی الْجُهَّالِ عَهْداً بِطَلَبِ الْعِلْمِ حَتَّی أَخَذَ عَلَی الْعُلَمَاءِ عَهْداً بِبَذْلِ الْعِلْمِ لِلْجُهَّالِ لِأَنَّ الْعِلْمَ کَانَ قَبْلَ الْجَهْلِ «۱»

وَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی هَذِهِ الْآیَهِ وَ لا تُصَعِّرْ خَدَّکَ لِلنَّاسِ «۲» قَالَ لِیَکُنِ النَّاسُ

عِنْدَکَ فِی الْعِلْمِ سَوَاءً «۳»

وَ عَنْ جَابِرٍ الْجُعْفِیِّ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ زَکَاهُ الْعِلْمِ أَنْ تُعَلِّمَهُ عِبَادَ اللَّهِ «۴»

*****[هامش]

(۱) - «الکافی» ج ۱/ ۴۱، کتاب فضل العلم، باب بـذل العلم، الحدیث ۱. نرجو ممّن یرغب التوضـیح حول هذا الحدیث مراجعه «شرح أصول الکافی» / ۱۶۵.

(۲) - سوره لقمان (۳۱): ۱۸.

(۳) - «الکافی» ج ۱/ ۴۱، کتاب فضل العلم، باب بذل العلم، الحدیث ۲.

(۴) - «الکافی» ج ۱/ ۴۱، کتاب فضل العلم، باب بذل العلم، الحدیث ۳.

[-۷] أن یحترز من مخالفه أفعاله لأقواله

و إن کانت علی الوجه الشرعی مثل أن یحرم شـیئا و یفعله أو یوجب شیئا و یترکه أو یندب إلی فعل شی ء و لا یفعله و إن کان فعله ذلـک مطابقـا للشـرع بحسب حـاله فـإن الأحکـام الشـرعیه تختلف باختلاـف الأشـخاص کمـا لو أمر بتشـییع الجنـائز و باقی أحکامهم و أمر بالصـیام و قضاء حوائج المؤمنین و أفعال البر و زیاره قبور الأنبیاء و الأئمه و لم یفعل ذلک لاشـتغاله بما هو أهم منه بحیث ینـافی اشـتغاله بما یأمر به ما هو فیه و الحال أنه أفضل أو متعین و حینئـذ فالواجب علیه مع خوف التباس الأمر أن یبین الوجه الموجب للمخالفه دفعا للوسواس الشیطانی من قلب السامع

کَمَا اتَّفَقَ لِلنَّبِیِّ ص حِینَ رَآهُ بَعْضُ أَصْحَابِهِ لَیْلًا یَمْشِی مَعَ بَعْضِ نِسَائِهِ إِلَی مَنْزِلِهَا فَخَافَ أَن

منیه المرید، ص: ۱۸۶

یَتَوَهَّمَ أَنَّهَا لَیْسَتْ مِنْ نِسَائِهِ فَقَالَ لَهُ إِنَّ هَذِهِ زَوْجَتِی فُلَانَهُ «۱»

و نبهه علی العله لخـوفه علیه من تلـبیس إبلیس علیه و إن کـان الواجب علی السـامع من أول الأـمر ترک الاـعتراض عنـد اشـتباه الحال بل عند احتمال المسوغ إلی أن یتحقق الفساد کما سیأتی إن شاء الله تعالی فی آداب

المتعلم «۲». و بـالجمله فمثل العالم و المتعلم فى انتقاشه بأخلاقه و أفعاله مثل الفص و الشـمع فإنه لا ينتقش فى الشـمع إلا ما هو منقوش فى الفص و قـد شاهـدنا هـذا عيانا فى جماعات من طلبه العلم مع مشايخهم على اختلاف أفعالهم و أخلاقهم وَ لا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ «۳».

*****[هامش]

(۱) - «صحيح مسلم» ج ۴/ ۱۷۱۲، كتاب السلام (۳۹) ، الباب ۹؛ «إحياء علوم الدين» ج ۲/ ۱۷۸، و هذا نصّه- من «صحيح مسلم» -: «... عن أنس أنّ النبىّ صـلّى اللّه عليه [و آله و سـلّم كـان مع إحـدى نسـائه، فمرّ به رجـل فـدعاه. فجـاء، فقال: يا فلان! هـذه زوجتى فلانه. فقال: يا رسول اللّه! من كنت أظنّ به فلم أكن أظنّ بك.

فقـال رسول اللّه: إنّ الشـيطان يجرى من الإنسان مجرى الـدم». و روى أيضا بنحو أبسط فى «صـحيح مسـلم» ح ۴/ ۱۷۱۲، كتاب السلام (۳۹) ، الباب ۹؛ و «سـنن أبى داود» ج ۴/ ۲۹۸- ۲۹۹، كتاب الأدب، الحديث ۴۹۹۴، و هذا نصّه: «... عن صـفيّه، قالت: كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه [و آله و سلّم معتكفا، فأتيته أزوره ليلا، فحدّثته و قمت فانقلبت، فقام معى ليقلبنى، و كان مسكنها فى دار أسامه بن زيد، فمرّ رجلان من الأنصار. فلمّا رأيا النبىّ صـلّى اللّه عليه [و آله و سـلّم أسـرعا، فقال النبىّ صـلّى اللّه عليه [و آله و سلّم: على رسلكما إنّها صـفيّه بنت حيىّ. قالا: سـبحان اللّه يا رسول اللّه! قال: إنّ الشـيطان يجرى من الإنسان مجرى الدم، فخشيت أن يقذف فى قلوبكما شيئا- أو قال: شرّا».

(۲) - يأتى فى الأمر العاشر من القسم الثانى من النوع الثالث، ص ۲۴۶.

(۳)

- اقتباس من الآيه الشريفه ۱۴ من سوره فاطر (۳۵): «... يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ وَ لا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ».

[۸-] إظهار الحق بحسب الطاقه من غير مجامله لأحد

من خلق الله تعالى فإذا رأى من أحد ميلا عن الحق أو تقصيرا فى الطاعه وعظه باللطف ثم بالعنف فإن لم يقبل هجره فإن لم ينجع توصل إلى نهيه و رده إلى الحق بمراتب الأمر بالمعروف. و هذا حكم يختص بالعالم زياده فى التكليف عن غيره و إن شاركه غيره من المكلفين فى أصل الوجوب لأن العالم بمنزله الرئيس الذى إليه الأمر و النهى و لقوله أثر فى القلوب فعليه فى ذلك زياده تكليف و لذلك

قَالَ النَّبِيُّ ص

منيه المريد، ص: ۱۸۷

إِذَا ظَهَرَتِ الْبِدَعُ فِي أُمَّتِي فَلْيُظْهِرِ الْعَالِمُ عِلْمَهُ فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ فَعَلَيْهِ لَعْنَهُ اللَّهِ «۱»

. و ما جاءت الغفله فى الغالب و استيلاء الجهاله و التقصير عن معرفه الفرائض الدينيه و القيام بالوظائف الشرعيه و السنن الحنيفيه و أداء الصلوات على وجهها إلا من تقصير العلماء عن إظهار الحق على وجهه و إتعاب النفس فى إصلاح الخلق و ردهم إلى سلوك سبيل الله بِالْحِكْمَهِ وَ الْمَوْعِظَهِ الْحَسَنَهِ. بل لا يكتفى علماء السوء بالتقصير عن ذلك حتى يمالئوهم «۲» على الباطل و يؤانسوهم فتزيد رغبه الجاهل و انهماك الفاسد و يقل وقار العالم و يذهب ريح العلم و لقد قال بعض العلماء «۳» و نعم ما قال إن كل قاعد فى بيته أينما كان فليس خاليا عن المنكر من حيث التقاعد عن إرشاد الناس و تعليمهم معالم الدين و حملهم على المعروف سيما العلماء فإن أكثر الناس جاهلون بالشرع فى الواجبات العينيه كالصلاه و شرائطها سيما فى القرى و البوادى. فيجب كفايه أن يكون فى كل

بلـد و قريه واحد يعلم الناس دينهم باذلا نفسه للإرشاد و التعليم باللطف متوصـلا إليه بالرفق و كل ما يكون وسـيله إلى قبولهم و أهمه قطع طمعه عنهم و عن أموالهم فإن من علموا منه الرغبه فى شـى ء من ذلك زهدوا فيه و فى علمه و اضمحل أمرهم بسبب ذلـك و أمـا إذا قصـد وجه الله تعـالى و امتثـال أمره وقع ذلـك فى قلوب الخـاصه و العـامه و انقـادوا لأمره و اسـتقاموا على نهج السداد. و هذا كله إذا لم يكن عليه خطر و لا على أحد من المسلمين ضرر فى ذلك و إلا فالله أحق بالعذر.

رَوَى عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سُلَيْمَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ وَ عِنْدَهُ رَجُل

منيه المريد، ص: ١٨٨

مِنْ أَهْلِ الْبَصْرَهِ يُقَالُ لَهُ عُثْمَانُ الْأَعْمَى وَ هُوَ يَقُولُ إِنَّ الْحَسَنَ الْبَصْرِيَّ يَزْعُمُ أَنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْعِلْمَ يُؤْذِى رِيحُ بُطُونِهِمْ أَهْلَ النَّارِ فَقَـالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع فَهَلَـكَ إِذاً مُؤْمِنُ آلِ فِرْعَوْنَ مَـا زَالَ الْعِلْمُ مَكْتُومـاً مُنْـذُ بَعَثَ اللَّهُ نُوحـاً فَلْيَـذْهَبِ الْحَسَنُ يَمِيناً وَ شِمَالًا فَوَ اللَّهِ لَا يُوجَدُ الْعِلْمُ إِلَّا هَاهُنَا «۴»

*****[هامش]

(۱) - «الكـافى» ج ۱/ ۵۴، كتـاب فضـل العلم، باب البـدع و الرأى و المقاييس، الحـديث ۲؛ «المحـاسن» / ۲۳۱، الحديث ۱۷۶؛ «بحار الأنوار» ج ۲/ ۷۲، الحديث ۳۵، نقلا عن «المحاسن».

(۲) - «مالأه على الأمر: ساعده و عاونه» («المعجم الوسيط» ج ۲/ ۸۸۲، «ملأ»).

(۳) - هو الغزالى فى «إحياء علوم الدين» ج ۲/ ۲۹۹.

(۴) - «الكـافى» ج ۱/ ۵۱، كتـاب فضل العلم، باب النوادر، الحـديث ۱۵؛ «بصائر الـدرجات» / ۱۰، الباب ۶، الحديث ۶، و انظر أيضا الحديث ۷؛ «بحار الأنوار» ج ۲/ ۹۰- ۹۱، الحديث ۱۶، و انظر

أیضا الحدیث ۱۷. من أراد شرح هذا الحدیث الشریف و توضیحه فلیراجع «مرآه العقول» ج ۱/ ۱۷۲- ۱۷۳؛ و «شرح أصول الکافی» / ۱۸۵.

القسم الثانی: آداب المعلمّ مع طَلَبَته

۱. تأدیبُهُم بالآداب السَّنیَّه و تعویدهم الصیانه

(۱) و الشیم المرضیه و ریاضه النفس بالآداب الدینیه و الدقائق الخفیه و یعودهم الصیانه فی جمیع أمورهم الکامنه و الجلیه سیما إذا آنس منهم رشدا. و أوّل ذلک أن یُحَرِّضَ الطالب علی الإخلاص للّه تعالی فی عمله وسعیه، و مراقبهِ الله تعالی فی جمیع اللَّحَظات، و أن یکونَ دائماً علی ذلک حتّی الممات، و یُعَرِّفَه أنّ بذلک تنفتح علیه أبوابُ المعارف و ینشرح صدره، و تنفجر من قلبه ینابیعُ الحکمه و اللطائف، و یُبارَکُ له فی حاله و علمه، و یُوَفَّقُ للإصابه فی قوله و فعله و حکمه، و یَتْلُوَ علیه الآثارَ الواردهَ فی ذلک و یضربَ له الأمثالَ الدالَّهَ علی ما هنالک و یُزَهِّدَهُ فی الدنیا، و یَصْرِفَه عن التعلُّق بها و الرُّکونِ إلیها و الاغترارِ بزُخْرُفِها و یُذَکِّرَه أنّها فانیهٌ و أنّ الآخرهَ باقیهٌ، و التَّأَهُّبَ للباقی و الإعراضَ عن الفانی هو طریق الحازمین و دأبُ عباد الله الصالحین، و أنّها إنّما جُعِلَتْ ظرفاً و مَزْرَعَهً لاقتناء الکمال و وقتاً للعلم و العمل فیها؛ لِیُحْرِزَ ثَمَرَتَه فی دار الإقبال بصالح الأعمال.

****[هامش]

(۱) - لاحظ «شرح المهذب» ج ۱/ ۵۱.

(۲) - لاحظ «شرح المهذب» ج ۱/ ۵۱؛ «تذکره السامع» / ۴۸- ۴۹.

۲. ترغیبهم فی العلم و تذکیرهم بفضائله و فضائل العلماء

الثانی: أن یُرَغِّبَهم فی العلم و یُذَکِّرَهم بفضائله و فضائل العلماء، و آن هم وَرَثَهُ الأنبیاء (صلّی الله علیهم) و آن هم علی منابرَ من نور یَغْبِطُهُمُ الأنبیاءُ و الشهداءُ، و نحوِ ذلک ممّا ورد فی فضائل العلم و العلماء من الآیات و الأخبار و الآثار و الأشعار و الأمثال و یُرَغِّبَهُمْ مع ذلک بالتدریج علی ما یُعِینُ علیه من الاقتصار علی المیسور، و قدرِ الکفایه من الدنیا و القَناعَهِ بذلک عمّا

يَشْغَلُ القلبَ مِن التعلّق بها و تفريق الهم بسببها.

٣. حُبَّه لهم ما يحبّ لنفسه و كراهتَه لهم ما يكره لنفسه

الثالث: أن يُحِبَّ لهم ما يُحِبُّ لنفسه، و يَكْرَهَ لهم ما يَكْرَهُ لنفسه مِن الشرِّ؛ فإنّ ذلك من تمامِ الإيمان و مقتضى المواساهِ، ففى الأخبار: «لا يُؤْمِنُ أحَدُكُمْ حَتّى يُحِبَّ لِاخِيهِ ما يُحِبُّ لِنَفْسِهِ.» (١)

ولا شكَّ أنَّ المتعلِّمَ أفضلُ الإخوان بل الأولاد كما سيأتى «٢» فإن العلم قرب روحانى و هو أجل من الجسمانى

وكلُّ خبر ورد فى حقوق الإخوان (٢) آت هنا مع زياده.

" وَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَكْرَمُ النَّاسِ عَلَيَّ جَلِيسِيَ الَّذِی يَتَخَطَّى النَّاسَ حَتَّى يَجْلِسَ إِلَيَّ لَوِ اسْتَطَعْتُ أَنْ لَا يَقَعَ الذُّبَابُ عَلَيْهِ لَفَعَلْتُ وَ فِی رِوَايَهٍ إِنَّ الذُّبَابَ لَيَقَعُ عَلَيْهِ فَيُؤْذِينِی «٣»

وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ دَخَلَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْجَبَلِ عَلَى أَبِی جَعْفَرٍ ع فَقَالَ لَهُ عِنْدَ الْوَدَاعِ أَوْصِنِی فَقَالَ عَلَيْكَ بِتَقْوَى اللَّهِ وَ بِرَّ أَخَاكَ «۴» الْمُؤْمِنَ وَ أَحِبَّ لَهُ كَمَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ وَ اكْرَهْ لَهُ مَا تَكْرَهُ لِنَفْسِكَ وَ إِنْ سَأَلَكَ فَأَعْطِهِ وَ إِنْ كَفَّ عَنْكَ فَاعْرِضْ عَلَيْهِ وَ لَا تُمِلَّهُ خَيْراً وَ إِنَّهُ لَا يَمَلُّ لَكَ «۵» كُنْ لَهُ عَضُداً وَ إِنَّهُ لَكَ عَضُدٌ وَ إِنْ وَجَدَ عَلَيْكَ فَلَا تُفَارِقْهُ حَتَّى تَسْأَلَ [تَسُلَ

منيه المريد، ص: ١٩١

سَخِيمَتَهُ وَ إِنْ غَابَ فَاحْفَظْهُ فِی غَيْبَتِهِ وَ إِنْ شَهِدَ فَاكْفِهِ وَ اعْضُدْهُ وَ آزِرْهُ وَ أَكْرِمْهُ وَ الْطُفْهُ فَإِنَّهُ مِنْكَ وَ أَنْتَ مِنْهُ «۶»

و كل خير ورد فى حقوق الإخوان «٧» آت هنا مع زياده

*****هامش

(١) - «صحيح البخارىّ» ج ١/ ٩۵، كتاب الإيمان، الحديث ١٢؛ «صحيح مسلم» ج ١/ ۶٧، كتاب الإيمان (١) ، الباب ١٧؛ «الجامع الصغير» ج ٢/ ٢٠۴، حرف لا؛ «التبيان فى آداب حمله القرآن» / ١٩؛

«شرح المهذّب» ج ۱/ ۵۱.

(۲) - الظاهر أنّ مراده ما سيأتى فى الأمر الرابع عشر من هذا القسم، ص ۱۹۹؛ و الأمر الثانى من القسم الثانى من النوع الثالث من هذا الباب، ص ۲۴۰- ۲۴۲؛ و الأمر الرابع من القسم الثالث من النوع الثانى من هذا الباب، ص ۲۰۶.

(۳) - «عيون الأخبار» ج ۱/ ۳۰۷- ۳۰۸؛ «الفقيه و المتفقه» ج ۲/ ۱۱۱- ۱۱۲؛ «تذكره السامع» / ۴۹؛ «التبيان فى آداب حمله القرآن» / ۲۹؛ «شرح المهذّب» ج ۱/ ۵۱.

(۴) - مفعول ل «برّ» فعل أمر من برّ، يبرّ، و عطف على «عليك»، و فى «أمالى الطوسىّ» ج ۱/ ۹۴؛ و «بحار الأنوار» ج ۷۴/ ۲۲۵: «أخيك» بدل «أخاك» و عليه فهو مضاف إليه ل «برّ» و «برّ» مصدر مجرور عطف على «تقوى اللّه».

(۵) - «الظاهر أنّه من أمليته بمعنى تركته و أخرته، و الإملاء، أى الإمهال، و لامه ياء؛ و أمّا الإملال من «ملّ» فبعيد، - كما قاله المولى صالح شارح «الكافى». و قال الفيض فى «الوافى»: قوله: لا تمله خيرا و لا يملّ لك، أى لا تسأمه من جهه إكثارك الخير، و لا يسأم هو من جهه إكثاره الخير لك، يقال: مللته و مللت منه؛ إذا سأمه» («المحجه البيضاء» ج ۳/ ۳۵۵، الهامش؛ «الكافى» ج ۲/ ۱۷۰، الهامش).

(۶) - «أمالى الطوسىّ» ج ۱/ ۹۴- ۹۵، و فيه: «حتى تحلّ سخيمته»، و: «فأكنفه» بدل «فاكفه» ؛ «بحار الأنوار» ح ۷۴/ ۲۲۵، كتاب العشره، الباب ۱۵، الحديث ۱۴، و فيه: «حتى تسلّ سخيمته» ؛ و مثل هذا الحديث مع زياده فى «الكافى» ج ۲/ ۱۷۰، كتاب الإيمان و الكفر، باب حقّ المؤمن على أخيه و أداء

حقّه، الحديث ۵، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام.

(۷) - راجع «مصادقه الإخوان» / ۳۸- ۴۲؛ و «الكافى» ج ۲/ ۱۶۹- ۱۷۴، كتاب الإيمان و الكفر، باب حقّ المؤمن على أخيه و أداء حقّه.

۴. زجرهم عن سوء الأخلاق و ارتكاب المحرّمات و المكروهات

الرابع: أنْ يَزْجُرَه عن سوء الأخلاق و ارتكابِ المحرَّمات و المكروهات،

أو ما يُؤَدِّى إلى فَسادِ حال أو تركِ اشتغال أو إساءه أدب، أو كَثْرِهِ كلام لغير فائده، أو معاشَرَهِ مَنْ لا تَلِيقُ به عشرتُه، أو نحوِ ذلك بطريق التعريض ما أمكن، لا بطريق التصريح مع الغنى عنه، و بطريق الرحمه لا بطريق التوبيخ؛ فإنّ التصريح يَهْتِكُ حجابَ الهَيْبَه، و يُورِثُ الجُرْأَه على الهجوم بالخِلافِ، و يُهَيِّجُ الحِرْصَ على الإصرار.

وَ قَدْ وَرَدَ لَوْ مُنِعَ النَّاسُ عَنْ فَتِّ الْبَعْرِ لَفَتُّوهُ وَ قَالُوا مَا نُهِينَا عَنْهُ إِلَّا وَ فِيهِ شَيْ ءٌ «۱»

و فى المعنى أنشد بعضهم

النفس تهوى من يجور و يعتدى

و النفس مائله إلى الممنوع

و لكل شى ء تشتهيه طلاوه

مدفوعه إلا عن الممنوع «۲».

وانظر إرشاد رسولِ الله (صلى الله عليه و آله و سلم) ، و تَلَطُّفه مع الأعرابىّ الذى بال فى

منيه المريد، ص: ۱۹۲

المسجد (۳) ، و مع معاويةَ بن الْحَكمِ لَمّا تكَلَّمَ فى الصلاه. (۴)

فإنْ انْزَجَرَ لذكائه بما ذُكِرَ من الإشاره فَبِها وَ نِعْمَتْ، و إلاّ نهاه سِرّاً، فإنْ لم يَنْتَهِ نَهاه جَهْراً، و يُغَلِّظ القولَ عليه إنِ اقْتَضاه الحالُ، لِيَنْزَجِرَ هو و غيره، و يَتَأَدَّبَ به كلُّ سامع، فإنْ لم يَنْتَهِ فلا بأس حينئذ بطرده و الإعراض عنه إلى أنْ يَرْجِعَ، سيَّما إذا خاف على بعض رِفْقَتِهِ من الطَّلَبِه موافَقَتَه.

وكذلك يَتَعَهَّدُ ما يعامِلُ به بعضُ الطلبه بعضاً مِنْ إفشاء السلام و حُسْنِ التخاطبِ فى الكلام، و التحابُبِ و التعاونِ على البِرِّ

و التقوى و على ما هم بصدده.

وبالجمله فكما يُعَلِّمُهُمْ مصالِحَ دينِهِمْ لمعامله الله تعالى، يُعَلِّمُهُمْ مَصالِحَ دنياهم لمعامله الناس، فَيُكْمِلُ لهم فضيلةَ الحالتين.

*****[هامش]

(۱) - فى «إحياء علوم الدين» ج ۱/ ۵۰؛ و «الذريعه إلى مكارم الشريعه» / ۱۲۰؛ و «ميزان العمل» / ۱۳۲، نسب إلى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله؛ و لكن قال العراقى فى «المغنى» ج ۱/ ۵۰- المطبوع بهامش «الإحياء» -: «حديث لو منع الناس عن فتّ البعر لفتّوه، لم أجده.»

(۲) - لم أقف على ناظمه.

(۳) - «إحياء علوم الدين» ج ۲/ ۳۳۷؛ «سنن أبى داود» ج ۱/ ۱۰۳، كتاب الطهاره، الحديث ۳۸۰؛ «سنن ابن ماجه» ج ۱/ ۱۷۶، كتاب الطهاره، الباب ۷۸، الأحاديث ۵۲۸- ۵۳۰. و إليك نصّ واحد منها؛ من «سنن ابن ماجه»، الحديث ۵۲۹: «... دخل أعرابىّ المسجد و رسول اللّه صلّى اللّه عليه [و آله جالس، فقال: اللّهمّ اغفر لى و لمحمّد و لا تغفر لأحد معنا. فضحك رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و قال: لقد احتظرت واسعا. ثمّ ولّى، حتّى إذا كان فى ناحيه المسجد فشج يبول؛ فقال الأعرابىّ- بعد أن فقه-: فقام إلىّ بأبى و أمىّ، فلم يؤنّب و لم يسبّ، فقال: إنّ هذا المسجد لا يبال فيه، و إنّما بنى لذكر اللّه و للصلاه، ثمّ أمر بسجل من ماء فأفرغ على بوله».

(۴) - «الفقيه و المتفقه» ج ۲/ ۱۳۶- ۱۳۷؛ «سنن الدارمىّ» ج ۱/ ۳۵۳- ۳۵۴؛ «سنن أبى داود» ج ۱/ ۲۴۴- ۲۴۵، كتاب الصلاه، الحديثان ۹۳۰- ۹۳۱، و إليك نصّ واحد منها- من «سنن أبى داود» ج ۱/ ۲۴۵، الحديث ۹۳۱-: «... عن معاويه بن الحكم السلمى، قال: لمّا قدمت على

رسول اللّه صلّى اللّه عليه [و آله و سلّم علمت أمورا من أمور الإسلام، فكان فيما علمت أن قال لى: إذا عطست فاحمد اللّه، و إذا عطس العاطس فحمد اللّه فقل يرحمك اللّه. قال: فبينما أنا قائم مع رسول اللّه صلّى اللّه عليه [و آله و سلّم فى الصلاه إذا عطس رجل فحمد اللّه، فقلت: يرحمك اللّه رافعا بها صوتى، فرمانى الناس بأبصارهم حتّى احتملنى ذلك، فقلت:

ما لكم تنظرون إلىّ بأعين شزر؟ قال: فسبحوا، فلمّا قضى رسول اللّه صلّى اللّه عليه [و آله و سلّم الصلاه قال: من المتكلّم؟ قيل: هذا الأعرابى، فدعانى رسول اللّه صلّى اللّه عليه [و آله و سلّم فقال لى: إنّما الصلاه لقراءه القرآن و ذكر اللّه جلّ و عزّ، فإذا كنت فيها فليكن ذلك شأنك. فما رأيت معلّما قطّ أرفق من رسول اللّه صلّى اللّه عليه [و آله و سلّم».

۵. التواضع للمتعلّمين و عدم التعاظم عليهم

الخامس: (١) أنّ لا يَتعاظَمَ على المتعلِّمين، بل يَلينُ لهم و يَتَواضَعُ، قال تعالى:

(وَاخْفِضْ جَناحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ) (٢)

و قال (صلى الله عليه و آله و سلم): «إنّ اللهَ أوْحَى إلىَّ أنْ تَواضَعُوا» (٣)

و قال (صلى الله عليه و آله و سلم):

ما نَقَصَتْ صَدَقَةٌ من مال، و ما زادَ الله عبداً بعفو إلاّ عِزّاً، و ما تَواضَعَ أحدٌ لِلّهِ إلاّ رَفَعَهُ اللهُ. (۴)

و هذا فى التواضُعِ لمطلقِ الناس، فكيف بهؤلاء الذين هم معه كالأولاد، مع ما هم عليه من ملازَمَتِهِمْ له، و اعتمادهم عليه فى طلب العلم النافع، و مع ما هم عليه من حقِّ الصُّحْبَهِ و حُرْمَهِ التَّرَدُّدِ و شَرَفِ المحبَّهِ و صدقِ التَوَدُّدِ.

وَ فِي الْخَبَرِ عَنْهُ ص عَلِّمُوا وَ لَا تُعَنِّفُوا فَإِنَّ الْمُعَلِّمَ خَيْرٌ مِنَ الْمُعَنِّفِ «۵»

و

عنه (صلى الله عليه و آله و سلم): «لِينُوا لِمَنْ تُعَلِّمُونَ، وَ لِمَنْ تَتَعَلَّمُونَ مِنْه.» (۶)

. و قد تقدم «۷» خبر عيسى ع مع الحواريين و غسله أقدامهم و غيره من الأخبار.

منيه المريد، ص: ۱۹۴

فعلى المعلِّم تحسين خُلُقِه مع المتعلِّمينَ زيادةً على غيرهم، و التلطُّفُ بهم إذا لَقِيَهُم، و البَشاشَةُ وَ طَلاقَةُ الوجهِ و إظهارُ الْبِشْرِ و حُسْنُ المودَّهِ و إعلامُ المحبَّهِ و إظهار الشَّفَقَهِ، و الإحسانُ إليهم بعلمِه وجاهِه حسبَ ما يُمْكِنُ.

وينبغى أن يخاطِبَ كُلاًّ منهم سيَّما الفاضلِ المتَمَيِّزِ بكُنْيَتِه و نحوها من أحبِّ الأسماء إليه، و ما فيه تعظيم له و توقير فلقد كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص يُكَنِّى أَصْحَابَهُ إِكْرَاماً لَهُمْ «۸»

فإن ذلك و نحوه أشرح لصدورهم و أبسط لسؤالهم و أجلب لمحبتهم. و يزيد فى ذلك لمن يرجو فلاحه و يظهر صلاحه و ليمتثل

وَصِيَّةَ رَسُولِ اللَّهِ ص فِى قَوْلِهِ: إِنَّ النَّاسَ لَكُمْ تَبَعٌ وَ إِنَّ رِجَالًا يَأْتُونَكُمْ مِنْ أَقْطَارِ الْأَرْضِ يَتَفَقَّهُونَ فِى الدِّينِ فَإِذَا أَتَوْكُمْ فَاسْتَوْصُوا بِهِمْ خَيْراً «۹»

وبالجمله، فالعالم بالنسبه إلى المتعلّم كالطبيب للمريض، فكلُّ ما يرجو به شفاءَه فَلْيَفْعلْه؛ فإنّ داءَ الْجَهالِهِ النفسانيّهِ أقوى من الأدواءِ البدنيَّهِ و قد يتفق كون خلاف ما ذكرناه هو الصلاح و الدواء كما يختلف ذلك باختلاف الأمزجه و الطباع.

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكره السامع» / ۶۴- ۶۶؛ «شرح المهذّب» ج ۱/ ۵۲.

(۲) - سوره الشعراء (۲۶): ۲۱۵.

(۳) - «سنن أبى داود» ج ۴/ ۲۷۴، كتاب الأدب، الحديث ۴۸۹۵؛ «الجامع الصغير» ج ۱/ ۶۸، حرف الهمزه؛ «الأذكار» / ۳۱۱؛ «إحياء علوم الدين» ج ۲/ ۱۷۲؛ «شرح المهذّب» ج ۱/ ۵۲.

(۴) - «شرح المهذّب» ج ۱/ ۵۲؛ «مسند أحمد» ج ۲/ ۳۸۶؛ «إحياء علوم الدين» ج

۲/ ۱۷۲؛- و مثله فى «الكافى» ج ۲/ ۱۲۱، كتاب الإيمان و الكفر، باب التواضع، الحديث ۱-؛ «الجامع الصغير» ج ۲/ ۱۵۳، حرف الميم.

(۵) - «الفقيه و المتفقه» ج ۲/ ۱۳۷؛ «الجامع الصغير» ج ۲/ ۶۲، حرف العين؛ «أدب الدنيا و الدين» / ۹۳؛ «كنز العمّال» ج ۱۰/ ۲۴۱، الحديث ۲۹۳۳۱؛ «جامع بيان العلم و فضله» ج ۱/ ۱۵۵.

(۶) - «الفقيه و المتفقه» ج ۲/ ۱۱۳؛ «التبيان فى آداب حمله القرآن» / ۲۰؛ «شرح المهذّب» ج ۱/ ۵۲؛ «تذكره السامع» / ۶۵. و فى «إحياء علوم الدين» ج ۳/ ۱۵۳؛ و «أدب الدنيا و الدين» / ۹۳؛ و «محاضرات الأدباء» ج ۱/ ۴۵: «وقّروا» بدل «لينوا». و مثله مع زياده فى «الكافى» ح ۱/ ۳۶، كتاب فضل العلم، باب صفه العلماء، الحديث ۱، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام.

(۷) - مرّ فى الأمر الرابع من القسم الأوّل من النوع الثانى، ص ۱۸۲- ۱۸۳؛ و هو فى «الكافى» ج ۱/ ۳۷، كتاب فضل العلم، باب صفه العلماء، الحديث ۶.

(۸) - فى «الفقيه و المتفقه» ج ۲/ ۱۱۹؛ و «شرح المهذّب» ج ۱/ ۵۲: «كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه [و آله و سلّم، يكنّى أصحابه إكراما لهم» ؛ و فى «إحياء علوم الدين» ج ۲/ ۳۲۳: «و لقد كان يدعو أصحابه بكناهم إكراما لهم و استماله لقلوبهم، و يكنّى من لم تكن له كنيه فكان يدعى بما كنّاه» ؛ و راجع أيضا «المغنى» - المطبوع بذيل «الإحياء» - ج ۲/ ۳۲۳.

(۹) - «سنن الترمذى» ج ۵/ ۳۰، كتاب العلم، الباب ۴، الحديث ۲۶۵۰؛ «كنز العمّال» ج ۱۰/ ۲۴۶، الحديث ۲۹۳۱۴؛ «التبيان فى آداب حمله القرآن» /

۱۸؛ «شرح المهذّب» ج ۱/ ۴۶.

۶. السؤال عن أحوال الغائب زائداً على العاده

السادس: إذا غاب أحد منهم أو مِنْ ملازمى الحلقه زائداً على العاده

و هو من جنس السابق إذا غاب أحـد منهم أو من ملازمى الحلقه زائـدا على العاده سأل عنه و عن أحواله و موجِبِ انقطاعه، فإنْ لم يُخْبَرْ عنه بشـىء أرْسَـلَ إليه، أو قَصَـدَ منزلَه بنفسه، و هو أفضـل كمـا كـان يفعـلُ رسول الله (صـلى الله عليه و آله و سـلم) مع أصحابه (۱) ،

فـإنْ كان مريضاً عادَه أو فى غَمٍّ خَفَّضَ عنه، أو مسافراً تَفَقَّدَ أهلَه و من يَتَعَلَّقُ به و يَسْأَلُ عنهم، و تَعَرَّضَ لحوائجِهم و وَصَـلَهُمْ بما أمكن، و إنْ لم يحتاجوا إليه فى شيء تَوَدَّدَ ودَعا.

*****[هامش]

(۱) - «الجامع الصغير» ج ۲/ ۱۰۹، حرف الكاف؛ «مكارم الأخلاق» / ۲۹، و فيه: «كان رسول اللّه إذا فقد الرجل من إخوانه ثلاثه أيّام سأل عنه، فإن كان غائبا دعا له، و إن كان شاهدا زاره، و إن كان مريضا عاده» ؛ و قال المناوى فى «فيض القدير» ج ۵/ ۱۵۲: «... و أخـذ منه أنّه ينبغى للعـالم إذا غـاب بعض الطلبه فوق المعتـاد أن يسـأل عنه، فإن لم يخبر عنه بشـى ء أرسل إليه، أو قصـد منزله بنفسه و هو أفضـل، فـإن كـان مريضـا عاده، أو فى غمّ خفّض عليه، أو فى أمر يحتاج لمعونه أعانه، او مسافرا تفقّـد أهله، و تعرّض لحوائجهم و وصلهم بما أمكن و إلّا تودّد إليه و دعا له».

۷. استعلام أسماء طلبته و أنسابهم و كناهم

السابع: أنْ يستعلمَ أسماء طَلَبَتِهِ و حاضرى مجلسه و أنْسابهم و كُناهُمْ و مواطنَهُم و أحوالَهم، و يُكْثِرَ الدعاءَ لهم.

و فى الحديث المسلسل «۱» بالسؤال عن الاسم و الكنيه و البلد و أين أنزل غنيه فى ذلك.

*****[هامش]

(۱) - «الحديث المسلسل: ما

تتابع فيه رجال الأسناد على صفه كالتشبيک بالأصابع، أو حاله كالقيام فى الراوى للحديث؛ سواء كانت تلک الصفه أو الحاله قولاـ كقوله: سمعت فلانا يقول: إلى المنتهى- أى منتهى الإسناد-؛ أو: أخبرنا فلان و اللّه، قال: أخبرنا فلان و اللّه، إلى آخر الإسناد؛ ... أو فعلاـ كحديث التشبيک باليد ... ؛ أو بهما، أى بالقول و الفعل ...» («شرح البدايه» / ٣٨) و على هذا فيريد المؤلّف رحمه اللّه من قوله:

«الحديث المسلسل بالسؤال ...» الحديث الذى سنده هكذا مثلا: حدّثنى شيخى فلان و سألنى عن اسمى و كنيتى و بلدى و أين أنزل، قال: حدّثنى شيخى فلان و سألنى عن اسمى و كنيتى و بلدى و أين أنزل ... و هكذا.

و ورد هذا الحديث المسلسل الذى أشار إليه المؤلّف رحمه اللّه، فى «الجواهر المكلّله فى الأحاديث المسلسله» / ١٢۶، فى ذيل الحديث الثامن و الخمسون، و فيه: «... و نحو هذا من المسلسلات ما ذكره الكتانى مسلسلا بقول: سألنى عن اسمى و كنيتى و نسبى و بلدى و أين أنزل، ممّا اتّصل للسلفى من جهه الحسين بن على ابن يزيد الرفاعى عن أبى يعلى الموصلى الحافظ عن هدبه بن خالد عن حمّاد بن سلمه عن ثابت البنانى عن أنس رضى اللّه عنه، قال: لقيت النبىّ صلّى اللّه عليه [و آله و سلّم، فسألنى كما سألتک، و قال: يا أنس، أكثر من الأصدقاء؛ فإنّكم شفعاء بعضكم على بعض. و كذا أورده مسلسلا الديلمىّ فى مسنده من طريق محمّد بن النضر الموصلى عن أبى يعلى ...». و راجع «الفردوس بمأثور الخطاب» ج ۵/ ٣۶۵، الحديث ٨۴۵.

و فى «الكافى» ج ٢/ ۶٧١، كتاب العشره، باب النوادر، الحديث ٣:

«عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال، قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: «إذا أحبّ أحدکم أخاه المسلم فلیسأله عن اسمه و اسم أبیه و اسم قبیلته و عشیرته؛ فإنّ من حقّه الواجب و صدق الإخاء أن یسأله عن ذلک، و إلّا فإنّها معرفه حمق.» ؛ و مثله فی «مسند الإمام موسی بن جعفر» علیهما السّلام، ص ۴۶، الحدیث ۲۰، عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله.

۸. السَّماحهُ ببذل ما حصَّله من العلم، و التلَطُّفَ فی الإفاده

الثامن: أنْ یکونَ سَمْحاً ببذلِ ما حَصَّلَه مِن العلم، سهلاً بإلقائه إلی مُبتغیه

منیه المرید، ص: ۱۹۶

مُتَلَطِّفاً فی إفاده طالبیه مع رِفْق و نصیحه و إرشاد إلی المهمّات، و تحریض علی حفظ ما یَبْذُلُه لهم مِن الفوائد النفیسات، و لا یَدَّخِرَ عنهم من أنواع العلم شیئاً یحتاجون إلیه أو یسألونَ إذا کان الطالبُ أهلاً لذلک.

وَلْیَکْتُم عنهم مالم یتأَهَّلوا له من المعارف؛ لأنّ ذلک ممّا یُفَرِّقُ الهمَّ و یُفْسِدُ الحالَ، فإنْ سأله الطالبُ شیئاً من ذلک نَبَّهَهُ علی أنَّ ذلک یَضُرُّه، و أنّه لم یَمْنَعْه منه شُحّاً بل شَفَقَهً و لُطفاً، ثُمَّ یُرَغِّبُه بعد ذلک فی الاجتهاد و التحصیل؛ لِیَتَأَهَّلَ لذلک و غیره.

و قد روی فی تفسیر «الربانی» أنه الذی یربی الناس بصغار العلم قبل کباره «۱»

*****[هامش]

(۱) - «صحیح البخاریّ» ج ۲/ ۳۱، کتاب العلم، ذیل الحدیث ۶۶، و فیه: «قال ابن عبّاس: کونوا ربّانیّین: حلماء فقهاء.

و یقال: الربّانیّ: الّذی یربّی الناس بصغار العلم قبل کباره».

۹. صدَّ المتعلّم عن أن یشتغل بغیر الواجب قبله

التاسع: صَدُّ المتعلِّم أنْ یَشْتَغِلَ بغیر الواجب قبلَه، و بفرض الکفایه قبل فرض العین.

و مِن فرض العین إصلاحُ قلبه و تطهیرُ باطنه بالتقوی، و یُقَدِّم علی ذلک مؤاخَذَتَه، هو نفسَه بذلک لِیقتدیَ المتعلِّمُ أوّلاً بأعماله، ثمَّ یستفیدَ ثانیاً مِنْ أقواله. [و کذلک یمنعه من علم الأدب قبل السنه و هکذا.]

۱۰. الحرص علی تعلیمهم و الاهتمام بذلک و إیثاره علی حوائجه

العاشر: «۱» أن یکونَ حریصاً علی تعلیمهم، باذلاً وُسْعَه فی تفهیمهم و تقریبِ الفائده إلی أفهامهم و أذهانهم، مُهْتَمّاً بذلک، مُؤْثِراً له علی حوائِجه و مصالحِهِ، ما لم یکنْ ضرورهٌ إلی ما هو أرجحُ منه، و لا یَدَّخِرَ من نُصْحِهِم شیئاً.

و يُفْهِمَ كلَّ واحد منهم بحسب فهمه و حفظه، و لا يُعْطِيه مالا يَحْتَمِلُه ذهنُه، و لا يَبْسُطَ الكلامَ بسطاً لا يَضْبِطُه حِفْظُه، و لا يَقْصُرَ به عمّا يَحْتَمِلُه بلا مَشَقَّه، و يُخاطِبَ كلَّ واحد منهم على قدر درجته و بحسب فهمه، فَيُلْقِيَ لِلْمُتَمَيِّزِ الحاذِقِ الذى يَفْهَمُ المسألَهَ فهماً محقّقاً بالإشاره، و يُوضِحَ لغيره لا سيّما متوقِّفِ الذهن، و يُكَرِّرَها لمن لا يفهمُها إلّا بتَكرار.

و يبدأ بتصوير المسأله ثم يوضحها بالأمثله إن احتيج إليه و يذكر الأدله و المآخذ

منيه المريد، ص: ١٩٧

لمحتملها و يبين الدليل المعتمد ليعتمد و الضعيف لئلا يغتر به فيقول استدلوا بكذا و هو ضعيف لكذا مراعيا فى ذلك ما يجب مراعاته مع من يضعف قوله من العلماء بأن يقصد مجرد بيان الحق حيث يتوقف على ذلك لا رفع نفسه على غيره و لا هضم غيره. و يبين أسرار حكم المسأله و عللها و توجيه الأقوال و الأوجه الضعيفه و الجواب عنه [عنها] و ما يتعلق بتلك المسأله من أصل و فرع و ما يبنى عليها و ما يشبهها و حكمه حكمها

و ما يخالفها و مأخذ الحكمين و الفرق بين المسألتين و ما يتعلق بالمسأله من النكت اللطيفه و الألغاز الظريفه و الأمثال و الأشعار و اللغات و ما يرد عليها أو على عباره مثلها و جوابه إن أمكن. و ينبه على غلط من غلط فيها من المصنفين فى حكم أو تخريج أو نقل و نحو ذلك لغرض صحيح لا لمجرد إظهار الخطأ و الصواب بل للنصيحه لئلا يغتر به كل ذلك مع أهليه الملقى إليه لذلك.

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «شرح المهذّب» ج ۱/ ۵۲.

۱۱. ذكره فى تضاعيف الكلام ما يناسبه من قواعد الفنّ

الحادى عشر: «۱»

أن يذْكُرَ فى تضاعيف الكلام ما يناسبه من قواعد الفنِّ الكليَّهِ التى لا تنخرم، أو يَضْبَط مُسْتَثْنَياتِها إن كانت، كقوله:

كلُّ ركن تَبْطُلُ الصلاه بزيادته و نقصانه مطلقاً إلاّ مواضع مخصوصه، و يُبَيِّنَها،

و كلما اجتمع سبب و مباشره قدمت المباشره على السبب و كل من قبض شيئا لغرضه لا يقبل قوله فى الرد إلى المالك و أن الحدود تسقط بالشبهه و أن الاعتبار فى اليمين بالله تعالى بنيه الحالف إلا أن يكون المستحلف قاضيا و قد استحلفه لدعوى اقتضته فالاعتبار بنيه القاضى أو نائبه المستحلف و أن كل يمين على نفى فعل الغير فهى على نفى العلم إلا من ادعى عليه أن عبده جنى على قول أو بهيمه [بهيمته كذلك «۲» و أن السيد لا يثبت له فى ذمه عبده مال ابتداء و نحو ذلك.

منيه المريد، ص: ۱۹۸

و يبين له جملا مما ينضبط و يحتاج إليه من أصول الفقه كترتيب الأدله من الكتاب و السنه و الإجماع و القياس على وجه و الاستصحاب و أنواع الأقيسه و درجاتها و حدود ما ناسب تحديده و جمله من أسماء المشهورين من الصحابه و

التابعين و العلماء و تراجمهم و وفياتهم و ضبط المشكل من أسمائهم و أنسابهم و المشتبه من ذلك و المختلف و المؤتلف «۱» منه و نحو ذلک و جمله من الألفاظ اللغويّه و العرفيّه المتكرِّرَه فى العلم، ضبطاً لمشكلها، فيقول:

هى مفتوحه أو مضمومه أو مكسوره مُخَفَّفَهٌ أو مُشَدَّدَهٌ، و نحو ذلک؛ کلُّ ذلک تدريجاً شيئاً فشيئاً فيجتمع لهم مع طول الزمان خيرٌ عظيم.

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكره السامع» / ۵۷- ۵۹؛ و «شرح المهذّب» ج ۱/ ۵۳- ۵۶.

۱۲. تحريضهم على الاشتغال و مطالبتهم بأعاده محفوظاتهم

الثانى عشر: «۱»

أن يُحَرِّضَهُمْ على الاشتغال فى كلِّ وقت، و يطالبَهم فى أوقات بإعاده محفوظاتهم، و يسألَهم عمّا ذكره لهم من المهمّاتِ و المباحث، فمن وجده حافظاً مراعياً أكْرَمَه و أثنى عليه، و أشاعَ ذلک ما لم يَخَفْ فَسادَ حالِه بإعجاب و نحوِه، و من وَجَدَه مُقَصِّراً عَنَّفَه فى الخلوه، و إنْ رأى مصلحه فى الملإ فَعَلَ؛ فإنّه طبيبٌ يَضَعُ الدَّواءَ حيث يحتاج إليه و يَنْفَعُ.

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «شرح المهذّب» ج ۱/ ۵۵، ۵۸.

۱۳. طرح مستفاد المسائل الدقيقه لهم و اختيار أفهامهم

الثالث عشر: أن يَطْرَحَ على أصحابه ما يَراه من مُسْتَفاد المسائل الدقيقه و النُّكَتِ الغريبه، يختبر بذلک أفهامَهم و يُظْهِر فضلَ الفاضِلِ؛ لِيَتَدَرَّبُوا بِذلک و يَعْتادوه، و لا يُعَنِّفَ مَنْ غَلَطَ منهم فى ذلک إلّا أنْ يَرى فى ذلک مصلحةً.

وَ قَدْ رُوِىَ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ النَّبِىَّ ص قَالَ إِنَّ مِنَ الشَّجَرِه شَجَرَةً لَا يَسْقُطُ وَرَقُهَا وَ إِنَّهَا مِثْلُ الْمُسْلِمِ حَدِّثُونِى مَا هِىَ فَوَقَعَ النَّاسُ فِى شَجَرِ الْبَوَادِى وَ وَقَعَ فِى نَفْسِى أَنَّهَا النَّخْلَهُ فَاسْتَحْيَيْتُ ثُمَّ قَالُوا حَدِّثْنَا مَا هِىَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ هِىَ النَّخْلَهُ فَقَالَ لَهُ أَبُوهُ لَوْ قُلْتَهَا لَكَانَ أَحَبَّ إِلَىَّ مِنْ كَذَا وَ كَذَا «۱»

منيه المريد، ص: ۱۹۹

و كذلک إذا فَرَغَ مِن شرح درس، فلا باس أن يطْرَح مسائلَ تَتَعَلَّقُ به على الطلبه، و إعادَه

ذكرِ ما أشْكَلَ منه لِيَمْتَحِنَ بذلک فهمَهم و ضَبْطَهم لما شَرَحَ لهم، فمنْ ظهر استحكامُ فهمِه له بتَكرار الإصابه فى جوابه شَكَرَه، و

من لم يَفْهَمْه تَلَطَّفَ فى إعادته له.

و ينبغى للشيخ أن يأمر الطلبه بالاجتماع فى الدرس لما يترتب عليه من الفائده التى لا تحصل مع الانفراد و إعاده ما وقع من التقرير بعد فراغه فيما بينهم ليثبت فى أذهانهم.

****[هامش]

(١) - «صحيح

البخاریّ» ج ۲/ ۱۱- ۱۳، ۱۶۰- ۱۶۱، کتاب العلم، الأحادیث ۶۰، ۶۱، ۱۳۱؛ «سنن الترمذی» - ج ۵/ ۱۵۱، کتاب الأمثال (۴۵) الباب ۴، الحدیث ۲۸۶۷.

۱۴. إنصافهم فی البحث و الاعتراف بفائده یقولها بعضهم

الرابع عشر: أن یُنْصِفَهُمْ فی البحث، فیعترفَ بفائدِه یقولها بعضهم و إن کان صغیراً؛ فإنّ ذلک من بَرَکه العلم.

قال بعض السلف (۱): «مِنْ بَرَکهِ العلم و أدابِه الإنصافُ، و من لم یُنْصِفْ لم یُفَهِّمْ و لم یَتَفَهَّمْ».

فیُلازِمه فی بحثه و خطابه، و یَسْمَعَ السؤالَ مِنْ مُوردِه علی وجهه و إن کان صغیراً، و لا یَتَرَفَّع عن سَماعِه فَیُحْرَم الفائدهَ.

ولا یَحْسُدَ أحداً منهم لکَثره تحصیله أو زیادته علی خاصَّتِه من وَلَد و غیره، فالحسد حرامٌ فکیف بمن هو بمنزله الولد، و فضیلته یعود إلی معلِّمِه منها أوفرُ نصیب؛ فإنّه مُرَبِّیه و له فی تعلیمه و تخریجه فی الآخره الثوابُ الجزیل، و فی الدنیا الدعاءُ المستمِرُّ و الثناءُ الجزیلُ.

وما رَأیْنا و لا سَمِعْنا بأحد من المشایخ اهتمَّ بتفضیل ولده علی غیره من الطلبه و أفْلَحَ، بل الأمر بید الله.

والعلم (فضلُ اللهِ یُؤْتِیهِ مَنْ یشاء و الله ذو الفضل العظیم). (۲)

*****[هامش]

(۱) - هو أبو عمر ابن عبد البر القرطبیّ، کما فی «جامع بیان العلم و فضله» ج ۱/ ۱۵۹.

(۲) - الحدید: ۲۱

۱۵. عدم إظهاره للطلبه تفضیل بعضهم علی بعض عنده

الخامس عشر: «۱»

أن لا یُظْهِرَ للطلبه تفضیلَ بعضِهم علی بعض عنده فی مَوَدَّه أو اعتناء مع تساویهم فی الصفات من سِنٍّ أو فضیله أو دِیانه؛ فإنّ ذلک ربّما یُوحِشُ الصدرَ و یُنَفِّرُ القلبَ. فإنْ کان بعضُهم أکثرَ تحصیلاً و أشدَّ اجتهاداً و أحْسَنَ أدباً، فأظْهَرَ إکرامَه و تفضیلَه وَ بَیَّنَ أنّ زیادهَ إکرامه لتلک الأسباب، فلا بأس بذلک؛ فإنّه

منیه المرید، ص: ۲۰۰

یُنَشِّطُ، و یَبْعَثُ علی الاتّصافِ بتلک الصفات المرجِّحَهِ.

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكره السامع» / ۵۹.

۱۶. تقديم الأسبق فالأسبق فى التعليم إذا ازدحموا

السادس عشر: أن يُقَدِّمَ فى تعليمهم إذا ازْدَحَمُوا الأسْبَقَ فالأسْبَقَ.

و لا يقدمه بأكثر من درس إلا برضا الباقين و يختار إذا كانت الدروس فى كتاب واحد باتفاق منهم و هو المسمى بالتقسيم أن يبدأ فى كل يوم بدرس واحد منهم فإن الدرس المبدأ به ربما حصل فيه من النشاط فى التقرير ما لا يحصل فى غيره إلا إذا علم من نفسه عدم الملاله و بقاء النشاط فيرتب الدروس بترتيب الكتاب فيقدم درس العبادات على درس المعاملات و هكذا و إن رأى مع ذلک تقديم الأسبق ليحض المتأخر على التقدم كان حسنا.

و ينبغى أنْ لا يُقَدِّمَ أحداً فى نَوْبه غيره، و لا يُؤَخِّرَه عن نوبته إلّا إذا رأى فى ذلک مَصْلَحَةً، فَإنْ سَمَحَ بعضُهم لغيره فى نوبته فلابأس.

۱۷. إيصاءُ الطالب بالرّفق إذا سلک فوق ما يقتضيه حاله

السابع عشر: «۱»

إذا سلک الطالبُ فى التحصيل فوق ما يقتضيه حالُه أو تَحْمِلُه طاقتُه و خاف ضَجَرَه، أوصاه بالرِّفْقِ بنفسه و ذَكَّرَه بقول النبىِّ (صلى الله عليه و آله و سلم):

«إنّ الْمُنْبَتَّ لا أرْضاً قَطَعَ و لا ظَهْراً أبْقى.» (۲)

منيه المريد، ص: ۲۰۱

و نحوِ ذلک مِمّا يَحْمِلُه على الأناهِ و الاقتصاد فى الاجتهاد.

وكذلک إذا ظَهَرَ له منه نوعُ سَآمَه أو ضَجَر أو مَبادئُ ذلک، أمَرَه بالرَّاحَهِ و تخفيفِ الاشتغال، وَ لْيَزْجُرْه عن تعلُّمِ مالا يَحْتَمِلُه فَهْمُه أو سِنُّه، مِنْ علم أو كتاب يَقْصُرُ ذهنُه عن فهمه، فإن استشاره مَنْ لا يعرِفُ حالَه فى الفهم و الحفظ فى قِراءَهِ فنٍّ أو كتاب لم يُشِرْ عليه حتّى يُجَرِّبَ ذهنَه و يَعْلَمَ حالَه، فإنْ لم يَحْتَمِلِ الحالُ التأخُّرَ أشارَ عليه بكتاب سهل مِن الفنِّ المطلوب، فإنْ رأى فهمَه جيِّداً و ذهنَه قابلاً نَقَلَه إلى كتاب يَليقُ بذهنه، و إلّا تركه.

وإذا عَلِمَ

أو غَلَبَ على ظنِّه أنّه لا يُفْلِحُ فى فنٍّ أشارَ عليه بتركه و الانتقالِ إلى غيره ممّا يُرْجى فَلاحُه فيه.

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكره السامع» / ۵۵- ۵۷.

(۲) - «الكافى» ج ۲/ ۸۷، كتاب الإيمان و الكفر، باب الاقتصاد فى العباده، الحديث ۶، و نصّ الحديث هكذا: «عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال، قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: يا على! إنّ هذا الدين متين، فأوغل فيه برفق، و لا تبغّض إلى نفسك عباده ربّك، [ف] إنّ المنبتّ- يعنى المفرط- لا ظهرا أبقى و لا أرضا قطع، فاعمل عمل من يرجو أن يموت هرما، و احذر حذر من يتخوّف أن يموت غدا» ؛ و اعلم أنّه قال الشريف الرضى فى «المجازات النبويّه» / ۲۶۰، فى شرح هذا الحديث الشريف: «و وصف الدين بالمتانه هاهنا مجاز، و المراد أنّه صعب الظهر، شديد الأسر، مأخوذ من متن الإنسان و هو: ما اشتدّ من لحم منكبيه، و إنّما وصفه عليه الصلاه و السلام بذلك لمشقّه القيام بشرائطه و الأداء لوظائفه، فأمر عليه الصلاه و السلام أن يدخل الإنسان أبوابه مترفّقا، و يرقى هضابه متدرّجا، ليستمرّ على تجشّم متاعبه، و يمرن على امتطاء مصاعبه، و شبّه على عليه الصلاه و السلام العابد الذى يحسر منّته، و يستنفد طاقته، بالمنبتّ و هو الذى يغذّ السير، و يكدّ الظهر، منقطعا من رفقته و منفردا عن صحابته، فتحسر مطيّته و لا يقطع شقّته، و هذا من أحسن التمثيلات و أوقع التشبيهات، و ممّا يقوّى المراد بهذا الخبر ...».

- و قال ابن الأثير فى «النهايه» ج ۱/ ۹۲، ماده «بتت»: «و فيه [يعنى فى الحديث فإنّ المنبتّ لا أرضا قطع و

لا ـ ظهرا أبقى. يقـال للرجل إذا انقطع به فى سـفره و عطبت راحلته: قـد انبتّ، من البتّ: القطع، و هو مطاوع بتّ، يقال: بتّه و أبتّه؛ يريـد أنّه بقى فى طريقه عـاجزا عن مقصـده لم يقض وطره و قـد أعطب ظهره». و راجع أيضـا «مجمع الأمثال» ج ١/ ٧؛ و «لسان العرب» ج ٢/ ٧- ٨، «بتت». و فى هذا المعنى قال سعدى- فى «گلستان» / ۶۴۹، الباب الثامن-:

به چشم خويش ديدم در بيابان كه آهسته سبق برد از شتابان

سمند بادپاى از تک فروماند شتربان همچنان آهسته مى راند

۱۸. عدم تقبيح العلوم التى وراء ما يتكفّل به من العلوم

الثـامن عشـر: إذا كان متكفِّلًا ببعض العلوم لا غير، لا ينبغى له أن يُقَبِّحَ فى نفس الطالب العلومَ التى وراءَه، كما يتَّفِقُ ذلك كثيراً لِجَهَلَهِ المعلِّمين؛ فإنّ المرءَ عَدُوٌّ ما جَهِلَ.

كمعلم العربيه و المعقول إذ عادته تقبيح الفقه و معلم الفقه تقبيح «١» علم الحديث و التفسير و أشباه ذلك.

منيه المريد، ص: ٢٠٢

و هكـذا ينبغى أنْ يُوَسِّعَ على الطالب طريقَ التعَلُّمِ فى غيره، و إذا رأى مَرْتَبَهَ العلمِ الـذى بيده متأخِّرهً عمّا بيد غيره يُرْشِدُه إلى مَنْ بيـده السابق؛ فإنّ ذلك هو الواجبُ من نُصْح المسـلمين و حفظِ العلم و الدين، و أتمّ الدليل على كمال المعلّم، و موجِبُ الملَكَهِ الصالحه لِلْمُتَعَلِّمِ.

*****[هامش]

(١) - هكـذا فى النسـخ سوى «ض»، «ع» و «ح» فقـد جاء فيها: «... و معلّم الفقه يقبّح علم الحديث ...». و قال الغزالى فى «إحياء علوم الدين» ج ١/ ٥٠: «إنّ المتكفّل ببعض العلوم ينبغى ألّا يقبّح فى نفس المتعلّم العلوم التى وراءه، كمعلّم اللغه إذ عادته تقبيح علم الفقه، و معلّم الفقه عادته تقبيح علم الحديث و التفسير ...».

۱۹. عدم التأذّى ممّن يقرأ عليه إذا قرأ على غيره لمصلحه

التاسع عشر: «١» و هو مِن المهمِّ أنْ لا يتأذّى ممّنْ يقرأ عليه إذا قرأ على غيره أيضاً لمصْـلَحه راجعه إلى المتعلِّم؛ فإنَّ هذه مصـيبهٌ يُبْتَلى بها جَهَلَهُ المعلِّمين و من لا يريدُ بعلمه وجهَ الله تعالى، لِغَباوَتِهِم و فَسادِ نِيّاتِهِمْ.

وهو مِنْ أوضَـحِ الأدلَّهِ على عـدم إرادتهم بالتعليم وجهَ الله الكريم و ثوابَه الجسـيمَ؛ فإنّه عبـدٌ مأْمور بأداء رساله سيِّدِه إلى بعض عبيـده، فإذا أرْسَلَ السـيِّدُ عبـداً آخَرَ لأداءِ الرّسالهِ لا ينبغى للأوّل الغَضَبُ؛ فإنّ ذلك لا يَنْقُصُه عنـد السيِّد، بل يَزيده قَدْراً و رِفْعَهً عنده إذا وَجَدَه مُمْتثِلًا لِما يُريدُه منه أو

مِنْ غيره.

فالواجب على المعلِّم إذا وَجِدَ من الطالب نَشاطاً و قُوَّةً على تعدُّدِ الدرس، و لم يَقْدِرْ على تحصيل غَرَضِه بنفسه أنْ يُرْشِدَه ابتداءً إلى مَنْ يقرأ عليه درساً آخرَ؛ فإنّ ذلك مِنْ تمام النصيحه و رعايهِ حِفْظ الأمانهِ. و هذا أمرٌ اتَّفَقَ لى مع بعضِ مشايخى بمصرَ «۲» (أحسن الله جزاءَه).

هـذا كله إذا كان المعلم الآخر الـذى انتقل إليه الطالب بنفسه أهلا أما لو كان جاهلا مع عـدم علم الطالب أو فاسـقا أو مبتدعا أو كثير الغلط و نحو ذلک بحيث يفيد الطالب ملكه رديئه لا يرجح عليها ما يحصله من العلم عليه فالتحذير من الاغترار به حسن مع مراعاه المقصد الصحيح المنجح وَ اللّٰهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ «۳».

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «شرح المهذّب» ج ۱/ ۵۸.

(۲) - تتلمذ المؤلّف، قدّس سرّه، على جماعه من العلماء بمصر فى سنه ۹۴۲- ۹۴۳ ه. مدّه ثمانيه عشر شهرا تقريبا، و من أراد الاطلاع عليهم فليراجع «الدرّ المنثور» ج ۲/ ۱۵۹- ۱۶۲.

(۳) - اقتباس من الآيه ۲۲۰ من سوره البقره (۲).

۲۰. القيام بنظام أمر الطالب و أمر الناس بالأخذ عنه إذا تأهَّل للتّعليم

العشرون:

إذا تكَمَّلَ الطالب و تَأهَّلَ للاستقلال بالتعليم و استغنى عن التعلّم، فينبغى أنْ يَقومَ المعلِّمُ بنظام أمره فى ذلک، و يَمْدَحَه فى المحافل، و يأمُرَ الناسَ بالاشتغال عليه و الأخذ عنه؛ فإنّ الجاهلَ بحاله قد لا يَأْنَسُ و لا يَطْمَئِنُّ به و إن تَصَدَّى للتعليم بدون إرشاد مَنْ هو معلوم الحال.

وَلْيُنَبِّهْ على حاله مفصَّلاً و مقدارِ معلوماته و تقواه و عدالته و نحو ذلک ممّا له مَدْخَلٌ فى إقبال الناس على التعلُّمِ منه؛ فإنّ ذلک سببٌ عظيم لانتظام العلم و صَلاح الحال.

كما أنّه لو رأى منه مَيْلاً إلى الاستبدادِ و التدريسِ و يَعْلَمُ قُصُورَه عن المَرْتَبهِ

و احتیاجَه إلی التعلّمِ، ینبغی أن یُقَبِّحَ ذلک عنده، حتّی یرجِعَ إلی الاشتغال و یَتَأَهَّلَ للکَمال.

ومرجِعُ الأمر کلِّه إلی أنّ المعلِّم بالنسبه إلی المتعلِّم بمنزله الطبیب، فلابُدَّ له فی کلّ وقت من تأمُّلِ العلَّهِ المحْوِجَهِ إلی الإصلاح و مداواته علی الوجه الذی تقتضیه العلّهُ. و لِلذَکیِّ فی تفصیل الحال ما لا یَدْخُلُ تحتَ الضَبْطِ؛ فإنّ لِکلِّ مقام مقالاً صالحاً، و لکلِّ مرض دواءً ناجِحاً.

والله الموَفِّقُ.

القسم الثالث: آدابه فی درسه

اشاره

وهی أُمور:

۱ أنْ لا یخرُجَ إلی الدرس إلاّ کامِلَ الأُهْبَهِ

و ما یوجِبُ له الوَقارَ و الهَیْبَهَ فی اللباس و الهَیأه و النَظافَه فی الثوب و البدن، و یَخْتار له البیاض؛ فإنَّه أفضلُ لباساً. (۱)

و لا ـ یعتنی بفاخر الثیاب بل بما یوجب الوقار و إقبال القلوب علیه کما ورد النص «۲» به فی أئمه المحافل من الأعیاد و الجمعات و غیرهما. و قد اشتمل کتاب الزی و التجمل و المروءه من کتاب الکافی «۳» علی الأخبار الصحیحه فی هذا الباب بما لا مزید علیه و یَخْرُجُ التعرُّضُ له عن موضوع الرّسالَهِ. و لْیَقْصِدْ بذلک تعظیمَ العلم و تبجیلَ الشریعه، و لْیَتَطَیَّبْ، و یُسَرِّحْ لِحْیَتَه و یزیل کل ما یشینه کان بعض السلف «۴» إذا جاءه الناس لطلب الحدیث یغتسل

منیه المرید، ص: ۲۰۵

و یتطیب و یلبس ثیابا جددا و یضع رداءه علی رأسه ثم یجلس علی منصه «۵» و لا یزال یبخر بالعود حتی یفرغ و یقول أحب أن أعظم حدیث رسول الله ص.

*****[هامش]

(۱) - فی «الکافی» ج ۶/ ۴۴۶، کتاب الزیّ و التجمل و المروءه، باب لباس البیاض و القطن، الحدیث ۴: «قال أمیر المؤمنین علیه السّلام: البسوا ثیاب القطن، فإنّها لباس رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله، و هو لباسنا».

(۲) - راجع «الکافی» ج ۳/ ۴۲۱، کتاب الصلاه، باب تهیئه الإمام للجمعه و الخطبه و الإنصات، الحدیث ۱، و ج ۳/ ۴۶۰، کتاب الصلاه، باب صلاه العیدین و الخطبه فیهما، الحدیث ۳. و فی «کتاب من لا یحضره الفقیه» ج ۱/ ۲۷۴، الحدیث ۱۲۵۶: «و کان

رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله إذا كان يوم الجمعه و لم يصب طيبا دعا بثوب مصبوغ بزعفران فرشّ عليه الماء ثمّ مسح

بيـده ثمّ مسح به وجهه. [قال المؤلّف:] و يسـتحب أن يعتم الرجل يوم الجمعه و أن يلبس أحسن أثوابه و أنظفها و يتطيّب فيدهن بأطيب دهنه».

(۳) - «الكافى» ج ۶/ ۴۳۸- ۵۳۴، كتاب الزىّ و التجمّل و المروءه.

(۴) - هو مالـك بن أنس كمـا فى «المحـدّث الفاصل» / ۵۸۵؛ «وفيـات الأعيان» ج ۴/ ۱۳۵- ۱۳۶؛ «تذكره السامع» / ۳۱؛ «إحياء علوم الدين» ج ۱/ ۲۴. و راجع أيضا «مقدّمه ابن الصلاح» / ۳۶۳؛ و «أدب الإملاء و الاستملاء» / ۲۷، ۴۶؛ و «الخلاصه فى أصول الحديث» / ۱۴۴.

(۵) - «نصّ النسـاء العروس نصّـا: رفعنهـا على المنصّـه، و هى الكرسـىّ الّـذى تقـف عليـه فى جلائهـا، بكسـر الميـم لأنّهـا آلـه.» («المصباح المنير» / ۷۴۴، «نصّ»).

۲ الدعاء عند خروجه مريد للدرس بالدعاء المروى

الثانى: «۱» أنْ يدعُوَ عند خروجه مُريداً للدرسِ بالدعاء

المرويِّ عن النبيّ (صلى الله عليه و آله و سلم):

اللهُمَّ إنِّى أعُوذُ بِـكَ أنْ أضِلَّ أو أُضَلَّ، أو أزِلَّ أوْ أُزَلَّ، أو أظْلِمَ أوْ أُظْلَمَ، أو أجْهَلَ أوْ يُجْهَلَ عَلَىَّ، عَزَّ جارُكَ، وَ جَلَّ ثَناؤُكَ، و لا إلَهَ غَيْرُك.

ثم يقول

بِسْمِ الله، حَسْبِىَ الله، تَوَكَّلْتُ عَلَى الله، وَ لاحَوْلَ وَ لا قُوَّهَ إلاَّ بِاللهِ العلىِّ الْعَظِيمِ، اللهُمَّ ثَبِّتْ جَنانى و أدِرِ الْحَقَّ على لِسانى. (۲)

ويُدِيمَ ذكرَ الله تعالى إلى أنْ يَصِلَ إلى المجلس.

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكره السامع» / ۳۱- ۳۲.

(۲) - «سـنن أبى داود» ج ۴/ ۳۲۵، كتاب الأدب، الحـديثان ۵۰۹۴، ۵۰۹۵؛ «سـنن ابن ماجه» ج ۲/ ۱۲۷۸، كتاب الدعاء (۳۴) ، الباب ۱۸، الحديثان ۳۸۸۴، ۳۸۸۵، فى كلّ من هـذه الروايات بعض هـذا الـدعاء، إلّا الجمله الأخيره؛ و كلّه فى «تذكره السامع» / ۳۰- ۳۱. و انظر أيضا «سنن الترمذى» ج ۵/ ۴۹۰.

كتاب الدعوات (۴۹) ، الباب ۳۴ و ۳۵.

۳ التسليم على من حضر إذا وصل إلى المجلس و صلاه ركعتين

الثالث: «۱»

أنْ يُسَلِّمَ على مَنْ حَضَرَ إذا وَصَلَ إلى المجلس، و يُصَلِّيَ ركعتين تحيَّةَ] المسجد[إن كان مسجداً، و إلاّ نَوى بهما الشكرَ للّه تعالى على توفيقه و تأهيله لذلك، أو الحاجه إلى تسديده و تأييده و عِصْمَتِه من الخطإ. أو مطلقتين فإن الصلاه خير موضوع «۲» و أما استحبابهما لذلك بخصوصه فلم يثبت و إن استحبه

منيه المريد، ص: ۲۰۶

بعض العلماء «۳» ثمّ يدعو بعدَهما بالتوفيق و الإعانه و العصمهِ.

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكره السامع» / ۳۲.

(۲) - إشاره إلى الحديث الذى روى عن الصادق عليه السّلام عن رسول اللّه صلوات اللّه عليه: «الصلاه خير موضوع فمن شاء استقلّ و من شاء استكثر» («بحار الأنوار» ج ۸۲/ ۳۰۸- ۳۰۹، الحديث ۹ عن كتاب «جامع الأحاديث» لا «الإمامه و التبصره» كما توهّم) ؛ أو حديث أبى ذر عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله- المروىّ فى «عوالى اللآلى» ج ۱/ ۹۰-: «قلت يا رسول اللّه! ما الصلاه؟ فقال: خير موضوع، فاستكثر أو استقلّ» و هو مروىّ فى «بحار الأنوار» ج ۸۲/ ۳۰۷، الحديث ۳، نقلا عن «معانى الأخبار» و «الخصال». و فى «طبقات الشافعيه» ج ۱/ ۲۵۵: «عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه [و آله و سلّم: الصلاه خير موضوع».

(۳) - الظاهر أنّه النووى فى «التبيان فى آداب حمله القرآن» / ۲۲، و تبعه ابن جماعه الكنانىّ فى «تذكره السامع» / ۳۲. و قال السمعانى فى «أدب الإملاء و الاستملاء» / ۳۵: «و يستحبّ أن يصلّى ركعتين قبل جلوسه» و لم يقيّد بكون الموضع مسجدا.

۴ الجلوس بسكينه و وقار و تواضع و خشوع و إطراق

الرابع: أن يَجْلِسَ بسَكينه و وَقار و تواضع و خشوع و إطراق، ثانياً رجلَيه أو مُحْتَبِياً، غيرَ مُتَرَبِّع و لا مُقْع،

و لا ـ غير ذلك مِن الجلسات المكروهه (۱) مع الاختيـار، و لا يَمُـدَّ رجليه و لا إحـداهما من غير عُـذْر، و لا يَتَّكِئَ إلى جنبه و لا وراءِ ظهره و نحو ذلك؛ كلُّ ذلك فى حال الدرس، أمّا فى غيره فلا بأس؛ لأنّ الطَلَبَة بمنزله أولاده.

*****[هامش]

(۱) – راجع «بحار الأنوار» ج ۷۵/ ۴۶۹، كتاب العشره، الباب ۹۶.

۵ الجلوس مستقبل القبله

الخامس: قيل: «۱»

يجلسُ مُسْتَقْبِلَ القِبْلَه؛ لِانّه أشرفُ و لقوله (صلى الله عليه و آله و سلم): «خَيْرُ المجالِسِ ما اسْتُقْبِلَ بها». «۲»

و يمكن أن يقال باستحباب استدباره لها ليخص الطلبه بالاستقبال لأنهم أكثر و كذا من يجلس إليهم للاستماع. و مثله ورد فى القاضى «۵» إلا أن لذلك مزيه زائده فى ذلك و هو كون الخصوم

منيه المريد، ص: ۲۰۷

إلى القبله تغليظا عليهم فى الحذر من الكلام الباطل و فى حال الحلف و لا نص هنا على الخصوص.

*****[هامش]

(۱) – القائل ابن جماعه الكنانىّ فى «تذكره السامع» / ۳۲؛ و النووى فى «شرح المهذّب» ج ۱/ ۵۶.

(۲) – «التبيان فى آداب حمله القرآن» / ۴۳؛ «مجمع الزوائد» ج ۸/ ۵۹؛ «الترغيب و الترهيب» ج ۴/ ۵۹، و فيه:

«أكرم المجالس ما استقبل به القبله، و إنّ أشرف المجالس ما استقبل به القبله» ؛ و الجمله الأخيره فى «تحف العقول» / ۲۶؛ و «بحار الأنوار» ج ۷۷/ ۱۳۰، الحديث ۳۴، نقلا ـ عنه. و فى «بحار الأنوار» ج ۷۵/ ۴۶۹، الحديث ۴- نقلا ـ عن كتاب «الغايات» - أيضا: «قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: إنّ لكلّ شى ء شرفا و إنّ أشرف المجالس ما استقبل به القبله» ؛ و مثله فى «أدب الإملاء و الاستملاء» / ۴۴- ۴۵.

۶ نيّه تعليم العلم و تبليغ الأحكام قبل شروع الدرس

السادس: أن يَنْوِىَ قبلَ شروعه بل حينَ خروجِهِ مِنْ منزله تعليمَ العلم و نشرَه، و بَثَّ الفوائِد الشرعيَّهِ، و تبليغَ الأحكامِ الدينيَّهِ التى أؤْتُمِنَ عليها و أُمِرَ ببيانها، و الازديادَ فى

العلم بالمـذاكره، و إظهـارَ الصواب و الرجوعَ إلى الحقِّ، و الاجتمـاعَ على ذكر الله تعـالى، و الـدعاءَ للعلمـاء الماضـين و السـلف الصالحين، و غيرَ ذلك ممّا يَحْضُرُه مِنَ المقاصد؛ فإنّ

بِإحضارها بالبال و كَثْرتِها يَزيد ثوابُ العمل، فإنّما الأعمال بالنيّات.

وليس المراد بالنيّةِ أنْ يَقولَ: أفعل كـذا لأجل كذا، و يُرَتِّبَ لها ألفاظاً مخصوصةً، بل المراد بها بَعْثُ النفس و تصـميمُ العزم على الفعل المخصوص، لغرض التقرُّبِ إلى الله تعالى و طلب الزُلْفى لديه، حتّى لو تَلَفَّظَ و قال:

أفعل ذلك للّه تعالى، و الله مُطَّلِعٌ على قلبه يقصِدُ غيرَ ذلك كقصد الظهور فى المحافل و ارتفاعِ الصِيْتِ و الترجيح على الأمثال و النُظَراءِ فهـو مُخـادِعٌ لِله تعـالى مُراء للنـاس، و الله مُطَّلِعٌ على فَسـاد نِيَّتِهِ و خُبْثِ طَوِيَّتِهِ، فَيَسْتَحِقّ العقوبةَ على هـذه الـذنوب و إنْ كانَتْ بمظهر العباده.

أَصْلَحَ الله تعالى بفضله و كرمه أعْمالَنا و سَدَّدَنا فى أقوالِنا و أَخْلَصَ سَرائِرَنا و مقاصِدَنا بمنِّهِ و فَضْلِهِ.

۷ الاستقرار على سمت واحد و الصيانه عن الزحف و كثره المزاح

السابع أن يستقر على سمت واحد مع الإمكان

فيصون بـدنه عن الزحف و التنقـل عن مكـانه و التقلقـل و يـديه عن العبث و التشبيـك بهما و عينيه عن تفريق النظر بلا حاجه. و يتقى كثره المزاح و الضحک فإنه يقلل الهيبه و يسقط الحرمه و يزيل

منيه المريد، ص: ۲۰۸

الحشـمه و يذهب العزه من القلوب و أما القليل من المزاح فمحمود كما كان يفعله النبى ص «۱» و من بعده من الأئمه المهدِيِّينَ (۲) ؛ تأنيساً للجُلَساء و تأليفاً للقلوب.

وقريبٌ منه الضِحْکُ

فقد كان النبىّ (صلى الله عليه و آله و سلم) يَضْحَکُ حتّى تَبْدُو نواجِذُهُ (۳)

و لكن لا يَعْلُو الصوتُ (۴) ، و الْعَدْلُ التَّبَسُّمُ.

*****[هامش]

(۱) - «مكارم الأخلاق» / ۲۱؛ «إحياء علوم الدين» ج ۲/ ۳۱۹.

(۲) - قال ابن أبى الحديد فى «شـرح نهج البلاغه» ج ۱/ ۲۵- ۲۶، فى وصف مولانا أمير المؤمنين عليه أفضل صـلوات المصلّين: «و أمّا

سجاحه الأخلاق و بشر الوجه و طلاقه المحيّا و التّبسّم، فهو: المضروب به المثل فيه حتّى عابه بذلك أعداؤه؛ قال عمرو بن العاص لأهل الشام: إنّه ذو دعابه شديده. و قال عليّ عليه السّلام فى ذاك: عجبا لابن النابغه! يزعم لأهل الشام أنّ فىّ دعابه و أنّى امرؤ تلعابه، أعافس و أمارس! و عمرو بن العاص إنّما أخذها عن عمر بن الخطّاب لقوله له لمّا عزم على استخلافه: للّه أبوك لو لا دعابه فيك! إلّا أنّ عمر اقتصر عليها، و عمرو زاد فيها و سمّجها.

... قال معاويه لقيس بن سعد: رحم اللّه أبا حسن؛ فلقد كان هشّا بشّا ذا فكاهه، قال قيس: نعم، كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله يمزح و يبتسم إلى أصحابه، و أراك تسرّ حسوا فى ارتغاء، و تعيبه بذلك! أما و اللّه لقد كان مع تلك الفكاهه و الطلاقه أهيب من ذى لبدتين قد مسّه الطّوى، تلك هيبه التّقوى، و ليس كما يهابك طغام أهل الشام!

و قد بقى هذا الخلق متوارثا متناقلا فى محبّيه و أوليائه إلى الآن، كما بقى الجفاء و الخشونه و الوعوره فى الجانب الآخر، و من له أدنى معرفه بأخلاق الناس و عوائدهم يعرف ذلك».

(۳) - «مكارم الأخلاق» / ۲۱؛ «إحياء علوم الدين» ج ۲/ ۳۲۵. و راجع «سنن الترمذى» ج ۵/ ۶۰۱، كتاب المناقب، الباب ۱۰، الحديث ۳۶۴۱ و ۳۶۴۲. و انظر الأحاديث التى حول الضحك و الدعابه فى «الكافى» ج ۲/ ۶۶۳- ۶۶۵، كتاب العشره، باب الدعابه و الضحك؛ و «بحار الأنوار» ج ۷۶/ ۵۸- ۶۱، كتاب العشره، الباب ۱۰۶.

(۴) - قال أمير المؤمنين على عليه السّلام فى الخطبه التى يصف فيها المتقين:

«... و إن ضحك لم يعل صوته» («نهج البلاغه» ص ۳۰۶، الخطبه ۱۹۳).

۸ الجلوس فی موضع یبرز و جهه فیه لجمیع الحاضرین

الثامن: أنْ یجلِسَ فی موضع یَبْرُزُ وجهُه فیه لجمیع الحاضرین، و یَلْتَفِتَ إلیهم التفاتاً خاصّاً بحسب الحاجه للخطاب، و یُفَرِّقَ النظرَ علیهم، و یَخُصَّ مَنْ یُکَلِّمُه أو یَسْأَلُه أو یَبْحَثُ معه علی الوجه بمزید التفات إلیه و إقبال علیه، و إنْ کان صغیراً أو وضیعاً؛ فإنَّ تخصیص المترفِّعین مِن أفعال المتجبِّرین و الْمُرائِینَ. و القارئُ مِن الحاضرین فی حکمِ الباحث، فَیَخُصُّه بما یَتَعلَّقُ بدرسه، و یُعْطِی غیرَه مِن الخطاب و النظر بحسب حاله و سؤاله.

۹ حسن خلقه مع جلسائه و القیام لهم

التاسع: أن یُحَسِّنَ خُلُقَه مع جُلَسائِه زیادهً علی غیرهم، و یُوَقِّرَ فاضِلَهم بعلم أو سِنٍّ أو صَلاح أو شَرَف و نحوِ ذلک، و یَرْفَعَ مجالسَهُمْ علی حسبِ تقدیمهم فی الإمامه (۱) ، و یَتَلَطَّفَ بالباقین، و یُکْرِمَهُمْ بحُسْن السلام و طَلاقَهِ الوجه و البَشاشَهِ و الابتسام، و بالقیام لهم علی سبیل الاحترام و لا کَراهَهَ فیه بوجه. و إن کان فی بعض الأخبار ما یوهمه «۲» و تحقیقه فی غیر هذا المحل.

منیه المرید، ص: ۲۱۰

*****[هامش]

(۱) - الظاهر أنّه یرید تقدیمهم فی إمامه الجماعه، و هو- کما فی «شرح اللمعه» ج ۱/ ۳۹۱- ۳۹۳- هکذا. «... و یقدّم الأقرأ من الأئمّه ... فالأفقه ... فإن تساووا فی الفقه و القراءه فالأقدم هجره من دار الحرب إلی دار الإسلام ... و فی زماننا قیل هو السبق إلی طلب العلم، ... فإن تساووا فی ذلک سنّ مطلقا أو فی الإسلام ... فإن تساووا فیه فالأصبح وجها ... و لم یذکر هنا ترجیح الهاشمی، لعدم دلیل صالح لترجیحه، و جعله فی «الدروس» بعد الأفقه، و زاد بعضهم فی المرجّحات بعد ذلک الأتقی و الأورع ... و بعض هذه المرجّحات ضعیف المستند و لکنّه مشهور».

(۲)

- لعلّه يقصد بذلك- كما يظهر من «أدب الإملاء و الاستملاء» / ۳۴- مثل ما روى فى «سنن أبى داود» ج ۴/ ۳۵۸، كتاب الأدب، الحديث ۵۲۳۰: «عن أبى أمامه، قال: خرج علينا رسول اللّه صلّى اللّه عليه [و آله و سلّم، متوكّئا على عصا، فقمنا إليه، فقال: لا تقوموا كما تقوم الأعاجم يعظّم بعضها بعضا». (و مثله فى «سنن ابن ماجه» ج ۲/ ۱۲۶۱، كتاب الدعاء، الباب ۲، الحديث ۳۸۳۶، عن أبى أمامه) ؛ أو ما روى فى «سنن الترمذى» ج ۵/ ۹۰، كتاب الأدب (۴۴) ، الباب ۱۳، الحديث ۲۷۵۴-؛ و «مكارم الأخلاق» / ۱۶؛ و «إحياء علوم الدين» ج ۲/ ۱۸۱- عن حميد بن أنس قال: لم يكن شخص أحبّ إليهم من رسول اللّه صلّى اللّه عليه [و آله و سلّم، قال: و كانوا إذا رأوه لم يقوموا لما يعلمون من كراهيته لذلك». أو يقصد ما روى فى «كتاب سليم بن قيس» - كما فى «بحار الأنوار» ج ۷۵/ ۴۶۶، الحديث ۱۴- من أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله قال:

«أيّها الناس! عظّموا أهل بيتى فى حياتى و من بعدى و أكرموهم و فضّلوهم؛ فإنّه لا يحلّ لأحد أن يقوم من مجلسه لأحد إلّا لأهل بيتى».

و ممّا يدلّ على عدم الكراهه- فيما نحن فيه- ما رواه البرقى فى «المحاسن» / ۲۳۳، الحديث ۱۸۶، و العلامه المجلسى، قدّس اللّه نفسه الزكيّه، فى «بحار الأنوار» ج ۷۵/ ۴۶۶- ۴۶۷، الحديث ۱۳ نقلا عن «المحاسن»: «عن إسحاق بن عمّار، قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: من قام من مجلسه تعظيما لرجل؟ قال: مكروه إلّا لرجل فى الدين». و قال الغزالى فى «إحياء علوم

الدين» ج ۲/ ۱۸۱: «و القيام مكروه على سبيل الإعظام لا ـ على سبيل الإكرام» ؛ و لعلّه يجمع بذلك بين الأحاديث المتعارضه، فتأمّل. و قال النووى فى «شرح المهذّب» ج ۱/ ۵۶: «و قد ينكر القيام من لا تحقيق عنده، و قد جمعت جزء فيه الترخيص فيه و دلائله، و الجواب عمّا يوهم كراهته». و قال أيضا فى «الأذكار» / ۲۳۹: «و أمّا إكرام الداخل بالقيام، فالذى نختاره أنّه مستحب لمن كان فيه فضيله ظاهره من علم أو صلاح أو شرف، ... و يكون هذا القيام للبرّ و الإكرام و الاحترام لا للرئاء و الإعظام، و على هذا الذى اخترناه استمرّ عمل السلف و الخلف، و قد جمعت فى ذلك جزء جمعت فيه الأحاديث و الآثار و أقوال السلف و أفعالهم الدالّه على ما ذكرته، ذكرت فيه ما خالفها و أوضحت الجواب عنه، فمن أشكل عليه من ذلك شى ء و رغب فى مطالعه ذلك الجزء رجوت أن يزول إشكاله، إن شاء اللّه تعالى».

- راجع أيضا «أدب الإملاء و الاستملاء» / ۳۴- ۳۵، ۱۳۷- ۱۳۸؛ «فتح الباقى» ج ۲/ ۲۰۹- ۲۱۰؛ «شرح ألفيه العراقى» ج ۲/ ۲۰۹- ۲۱۰.

۱۰ تلاوه القرآن و الدعاء و نحوه قبل الشروع فى الدرس

العاشر: (۱)

أن يُقَدِّمَ على الشروع فى البحث و التدريس تِلاوةَ ما تَيَسَّرَ من القرآن العظيم تَيَمُّناً و تَبَرُّكاً، و يَدْعُوَ عقيبَ القِراءَهِ لنفسه و للحاضرين و لسائر المسلمين، ثمّ يَسْتَعِيذَ بالله من الشيطان الرجيم، و يُسَمِّيَ الله تعالى و يَحْمَدَه، و يُصَلِّيَ و يُسَلِّمَ على النبىّ (صلى الله عليه و آله و سلم) و على آله و أصحابِهِ، ثُمَّ يَدْعُوَ للعلماء الماضين و السلفِ الصالحين، و لمشايخه خاصَّةً و لوالديه و للحاضرين.

وإنْ كان فى مَدْرَسَه و نحوِها دعا

لِواقِفِ المكانِ. و هذا و إنْ لَمْ يَرِدْ به نَصٌّ على الخصوص، لكن فيه خيرٌ عظيمٌ و بركةٌ، و المحلَّ موضعُ إجابه، و فيه اقتداءٌ بالسلف من العلماء، فقد كانوا يَسْتَحِبُّونَ ذلك. (۲)

وذكر بعض العلماء (۳) أنّه يقول من جمله الدعاء:

اللهُمَّ إنِّى أعُوذُ بِكَ أنْ أُضِلَّ أوْ أُضَلَّ أوْ أزِلَّ أوْ أُزَلَّ أوْ أظْلِمَ أوْ أُظْلَمَ أو أجْهَلَ أوْ يُجْهَلَ عَلَىَّ. اللهُمَّ انْفَعْنى بِما عَلَّمْتَنى و عَلِّمْنى مايَنْفَعُنى وَ زِدْنى عِلْماً، وَ الْحَمْدُ لِلّهِ عَلى كُلِّ حال، اللهُمَّ إنِّى أعُوذُ بِكَ مِنْ عِلْم لا يَنْفَعُ، و من قَلْب لا يَخْشَعُ، و من نَفْس لا تَشْبَعُ، و من دُعاء لا يُسْمَعُ. (۴)

و كان بعض العلماء «۵» يختار قراءه سوره الأعلى و يزعم أنه متأس و متفأل بما فيها من قوله الْأَعْلَى و قوله قَدَّرَ فَهَدى و قوله سَنُقْرِئُكَ فَلا تَنْسى و قوله فَذَكِّرْ و قوله

منيه المريد، ص: ۲۱۱

صُحُفِ إِبْراهِيمَ وَ مُوسى «۶»

ورُوِىَ أنّ من اجتمع مع جماعه، و دعا يكون من دعائه:

اللهُمَّ اقْسِمْ لَنا مِنْ خَشْيَتِكَ ما يَحُولُ بَيْنَنا وَ بَيْنَ مَعْصِيَتِكَ، و من طاعَتِكَ ما تُبَلِّغنا بِهِ جَنَّتَكَ، و من الْيَقِينِ ما تُهَوّنُ بِهِ عَلَيْنا مَصائِبَ الدُّنْيا.

اللهُمَّ مَتِّعْنا بِأسْماعِنا وَ أبْصارِنا و قُوَّتِنا ما أحْيَيْتَنا، و اجْعَلْهُ الْوارِثَ مِنّا، وَاجْعَلْ ثارَنا عَلى مَنْ ظَلَمَنا، وَ انْصُرْنا عَلى مَنْ عادانا، وَ لا تَجْعَلْ مُصِيبَتَنا فى دِينِنا، وَ لا تَجْعَلْ دُنْيانا أكْبَرَ هَمِّنا وَ لا مَبْلَغَ عِلْمِنا، وَ لا تُسَلِّطْ عَلَيْنا مَنْ لا يَرْحَمُنا. (۷)

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكره السامع» / ۳۴- ۳۵؛ «شرح المهذّب» ج ۱/ ۵۶.

(۲) - انظر «شرح المهذّب» ج ۱/ ۵۶؛ «مقدّمه ابن الصلاح» / ۳۶۵؛ «الخلاصه فى أصول الحديث» / ۱۴۴.

(۳) -

هو النووی فی «شرح المهذّب» ج ١/ ٥٦.

(۴) – الدعاء مرویّ فی «سنن ابن ماجه» ج ١/ ٩٢، المقدّمه، الباب ٢٣، الحدیث ٢٥٠، و ج ٢/ ١٢۶٠، کتاب الدعاء، الباب ٢، الحدیث ٣٨٣٣؛ و «جامع بیان العلم و فضله» ج ١/ ١٩٥؛ و «سنن أبی داود» ج ۴/ ٣٢٥، کتاب الأدب، الحدیث ٥٠٩۴؛ و «الجامع الصغیر» ج ١/ ٥٩، حرف الهمزه؛ و «المستدرک علی الصحیحین» ج ١/ ١٠۴، فی کلّ منها روی بعض هذا الدعاء؛ و الشطر الأخیر منه فی «مفاتیح الجنان» / ١٧، فی تعقیب صلاه العصر أیضا، نقلا عن «مصباح المتهجّد».

(٥) – قال فی «فتح الباقی» ج ٢/ ٢١۴: «... و اختار شیخنا تبعا للناظم [یعنی العراقی أن تکون سوره الأعلی بمناسبه سَنُقْرِئُکَ فَلا تَنْسى .

(۶) – سوره الأعلی (٨٧): ١، ٣، ۶، ٩، ١٩.

(٧) – الدعاء مرویّ فی «سنن الترمذی» ج ٥/ ٥٢٨، کتاب الدعوات (۴٥) ، الباب ٨٠، الحدیث ٣٥٠٢؛ «أدب الإملاء و الاستملاء» / ١٠٧؛ «عیون الأخبار» ج ٢/ ٢٧٩- ٢٨٠؛ «الأذکار» / ٢۶٥- ٢۶۶؛ «الجامع الصغیر» ج ١/ ٥٩، حرف الهمزه؛ «عوالی اللآلی» ج ١/ ١٥٩- ١۶٠؛ «مفاتیح الجنان» / ١۶۴- ١۶٥، فی أعمال اللیله الخامسه عشره من شهر شعبان.

١١ تفهیم الدرس بأیسر الطرق و أعذب ما یمکنه من الألفاظ

الحادی عَشَرَ: أنْ یَتَحَرّی تفهیمَ الدرسِ بأیْسَرِ الطُرُقِ، وَ أعْذَبِ مایُمْکِنُه من الألفاظ، مُتَرسِّلاً مُبَیِّناً مُوَضِّحاً، مُقَدِّماً ما ینبغی تقدیمُهُ، مُؤخِّراً ما ینبغی تأخیرُه، مُرَتِّباً مِن المقدِّماتِ ما یَتَوَقَّفُ علیها تحقیقُ المحلِّ، واقفاً فی موضِعِ الوقف، مُوصِلاً فی موضِع الوصل، مُکَرِّراً ما یُشْکِلُ مِنْ معانیه و ألفاظه مع حاجهِ الحاضرین أو بعضِهم إلیه، و إذا فَرَغَ مِنْ تقریر المسأله سَکَتَ قلیلًا حتّی یَتَکَلَّمَ مَنْ فی نفسه کلامٌ علیه.

ولا یَذْکُرْ

(۱) فی الـدرس شـبْهَهً فی الـدین، و یُؤَخِّر الْجَوابَ عنهـا إلی درس آخَرَ، بل یَـذْکُرُهما جمیعاً أو یؤَخِّرُهما جمیعاً، سیَّما إذا کان الدرسُ یَجْمَعُ الخاصَّ و العامَّ، و من یُحْتَملُ أنْ لا یَعودَ إلی ذلک المقام، فتَقَعُ الشـبههُ فی نفسه و لا یَتَّفِقُ له جوابُها، فیَصـیرُ سـبباً فی فِتْنَتِهِ.

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذکره السامع» / ۳۸.

۱۲ تقدیم الأشرف فالأشرف من الدروس إذا تعدَّدَتْ

الثانی عَشَرَ: (۱) إذا تَعَدِّدَتِ الدروسُ، فَلْیُقَدِّمْ منها الأشـرفَ فالأشرفَ و الأهمَّ فالأهمَّ، فَیُقَدِّمُ أُصولَ الدین ثمّ التفسیرَ ثمَّ الحدیثَ ثمَّ أُصولَ الفقه ثمّ الفقهَ ثمّ النحوَ ثمّ المعانیَ، و علی هذا قیاسُ باقی العلوم بحسب مَرْتَبَتِها و الحاجهِ إلیها.

و سیأتی (۲) إن شاء الله ما یُعِینُ علی هذا الترتیب فی باب یَخُصُّه.

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذکره السامع» / ۳۵- ۳۶.

(۲) - فی المطلب الثالث من الخاتمه.

۱۳ عدم تطویل مجلسه تطویلاً مملاً و عدم تقصیره تقصیراً مخلاً

الثالثَ عَشَرَ: (۱)

أنْ لا یُطَوِّلَ مجلسَه تطویلًا یُمِلُّهم، أو یَمْنَعُهم فهمَ الدرس أو ضبطَه؛ لأنّ المقصودَ إفادتُهم و ضبطُهم، فإذا صاروا إلی هذه الحاله فاتَ المقصودُ.

ولا یُقَصِّرُه تقصـیراً یُخِلُّ ببعض تقریره أو ضَـبْطِه أو فَهْمِه؛ لفوات المقصود. و یراعی فی ذلک مصـلحه الحاضـرین فی الفائـده و التطویل و استیفاء الأقسام فی التقسیم إذا کانوا من أهله.

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذکره السامع» / ۳۸.

۱۴ عدم الاشتغال بالدرس و به ما یشوش فکره

الرابعَ عَشَرَ: أنْ لا يَشْـتَغِلَ بالـدرس، و به ما يُزْعِجُه و يُشَوِّشُ فِكْرَه، مِنْ مَرَض أو جُوع أو عَطَش أو مُدافَعَهِ حدَث أو شِدَّهِ فَرَح أو غَمٍّ أو غَضَب أو نُعاس أو قَلَق أو بَرْد أو حَرٍّ مُؤْلِمِيْنِ؛ حَذَراً مِنْ أنْ يَقْصُرَ عن استيفاء المطلوبِ من البحث، أو يُفْتِيَ بغير الصَواب.

۱۵ عدم كون مايؤذى الحاضرين فى مجلسه

الخامسَ عَشَرَ: أنْ لا يكونَ فى مجلسه ما يُؤْذى الحاضرينَ مِنْ دُخان أو غُبار أو صوت

مُزْعِج، أو شمس موجبه لِلْحَرِّ الشديدِ، أو نحوِ ذلك ممّا يمنَعُ مِنْ تأديه المطلوبِ، بل يكونَ واسعاً مَصُوناً عن كلِّ ما يَشْغَلُ الفِكْرَ و يُشَوِّشُ النَّفْسَ؛ لِيَحْصُلَ فيه الغرضُ المطلوبُ.

۱۶ مراعاه مصلحه الجماعه فى تقديم وقت الحضور و تأخيره

السادس عَشَرَ: (۱)

مراعاه مصـلحهِ الجَماعهِ فى تقديم وقت الحضور و تأخيره فى النهار، إذا لم يكن عليه فيه ضرورهٌ و لا مزيدُ كُلْفَه، و من الضروره الاشتغال فى الوقت الصالح بالمطالعه و التصنيف، حيث يكونُ الاشتغالُ به أولى مِن التدريس.

*****[هامش]

(۱) – لاحظ «تذكره السامع» / ۴۴.

۱۷ عدم رفع صوته زياده على الحاجه و عدم حفضه

السابع عَشَرَ: (۱)

أنْ لا يرفَعَ صوتَه زيادهً على الحاجه، و لا يَخْفِضَه خَفْضاً يمنَعُ بعضَهم مِنْ كمالِ فهمه، و قد رُوى عن النبيّ (صلى الله عليه و آله و سلم): «إنّ الله يُحِبُّ الصَوْتَ الْخَفِيضَ، و يُبْغِضُ الصَوْتَ الرَفِيعَ.» (۲)

والأولى أنْ لا يجاوِزَ صوتُه مجلسَه، و لا يَقْصُرَ عن سَماع الحاضرين. فإن حضر فيهم ثقيل السمع فلا بأس بعلو صوته بقدر ما يسمعه و قد روى فى فضيله ذلك حديث «۳».

*****[هامش]

(۱) – لاحظ «تذكره السامع» / ۳۹.

(۲) - رواه الخطيب البغداديّ فى «الجامع لاخلاق الراوى و آداب السامع [أو: آداب الواعى » كما فى «تذكره السامع» / ۳۹. و فى «مسند الإمام موسى بن جعفر» عليهما السّلام، ص ۴۳، الحديث ۷: «... كان النبيّ صلّى اللّه عليه و آله يعجبه (ظ) أن يكون الرجل خفيف الصوت و يكره أن يكون الرجل جهير الصوت». و فى «الجامع الصغير» ج ۲/ ۱۲۰، حرف الكاف، و شرحه: «فيض القدير» ج ۵/ ۲۴۲، الحديث ۷۱۴۷: «كان صلّى اللّه عليه و آله يكره أن يرى الرجل جهيرا رفيع الصوت، و كان يحبّ أن يراه خفيض الصوت». قال المناوى فى شرح الحديث فى «فيض القدير» ج ۵/ ۲۴۲؛ «أخذ منه أنّه يسنّ للعالم صون مجلسه عن اللغط و رفع الأصوات و غوغاء الطلبه و أنّه لا يرفع صوته بالتقرير فوق الحاجه ...». و مثله فى

«كشف الخفاء» ج ۱/ ۲۹۲.

و فى «كنز العمّال» ج ۳/ ۵۶۹، الحديث ۷۹۴۴: «إنّ اللّه ليكره الرجل الرفيع الصوت، و يحب الرجل الخفيض الصوت».

(۳) - فى «ثواب الأعمال» / ۱۶۸، الحديث ۵؛ و «بحار الأنوار» ج ۷۴/ ۳۸۸، الباب ۲۵، نقلا عنه: «عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: إسماع الأصمّ من غير تضجّر صدقه هنيئه.» و لم أجد غير هذا حديثا فى ذلك؛ و قال فى «تذكره السامع» / ۳۹- كالمتن -: «و روى فى فضيله ذلك حديث» و لم يذكر نصّ الحديث. نعم قال السمعانى فى «أدب الإملاء و الاستملاء» / ۴۹: «ثمّ يرفع صوته بما يريد أن يمليه.» و احتجّ لذلك بهذا الحديث:

«... عن عبد اللّه بن عمر قال: تخلّف عنّا النبىّ فى سفره سفرناها فأدركنا و قد رهقتنا الصلاه صلاه العصر، و نحن نتوضّأ فجعلنا نمسح أرجلنا، فنادى بأعلى صوته: ويل للأعقاب من النار مرّتين أو ثلاثا». و انظر شرح هذا الحديث فى «فيض القدير» ج ۶/ ۳۶۶- ۳۶۷، الحديث ۹۶۴۳؛ و انظر أيضا «جامع بيان العلم و فضله» ج ۱/ ۱۶۹.

۱۸ صيانه مجلسه عن اللَّغط و اختلاف جهات البحث

الثامن عَشَرَ: (۱)

أن يَصُونَ مجلسَه عن اللَغَطِ فإنّ الْغَلَطَ تحت اللَغَطِ و عن رفعِ الأصواتِ و سوء الأدب فى المباحثه، و اختلاف جِهات البحث، و العدولِ عن المسألهِ إلى غيرها قبلَ إكمالها.

فإذا ظهر مِنْ أحد الباحثين شيءٌ مِن مَبادِئ ذلك تَلَطَّفَ فى دفعه قبل انتشاره و ثَوَرانِ النفوس، و يَذْكُرُ لجمله الحاضرين ما يقتضى قبحَ الانتقالِ المذكورِ، و أنّ المقصودَ اجتماعُ القلوب على إظهار الحقِّ و تحصيلِ الفائدهِ و الصفاء و الرِفْق، و استفادهِ البعض من البعض، و يُذَكِّرهم ما جاء فى ذمِّ المماراه و المنافسه و الشَحْناء، سيّما أهلِ

العلم المتَّسِمِينَ به، و أنَّ ذلك سببُ الْعِداوَه و الْبَغْضاءِ، و أنّ الواجبَ كونُ الاجتماع خالصاً للّه تعالى لِيُثْمِرَ الفائدةَ فى الدنيا و السعادةَ فى الأُخرى.

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكره السامع» / ۴۰- ۴۱؛ «شرح المهذّب» ج ۱/ ۵۷.

۱۹ زجر من تعدّى فى بحث أو ظهر منه ترک إنصاف

التاسعَ عَشَرَ: أن يَزْجُرَ من تَعدّى فى بحثه أو ظَهَرَ منه لَدَدٌ أو سوءُ أدب أو تركُ إنصاف بعد ظهور الحقِّ، أو أكْثَرَ الصِّياحَ بغير فائده، أو أساءَ أدَبَه على غيره من الحاضرين أو الغائبين، أو تَرَفَّعَ على من هو أولى منه فى المجلس، أو نامَ أو تَحَدَّثَ مع غيره حالةَ الدرس بما لا ينبغى، أو ضَحِكَ أو اسْتَهْزَأَ بأحد أو فَعَلَ ما يُخِلُّ بأدبِ الطالب فى الْحَلْقَهِ. و سيأتى تفصيلُه (۱) إن شاء الله تعالى.

هذا كُلُّه إذا لم يَتَرتَّبْ على ذلك مَفْسَدَةٌ تَرْبُو عليه، و هذا النوع مغايِرٌ لِما مَرَّ مِن زَجْرِهم و كَفِّهم عن مساوئ الأخلاق؛ لأنّ هذا خاصٌّ بالدرس و ذاك بما يَتَعَلَّقُ بشأن أنفسهم و إن كان يُمْكِنُ إدراجُه فيه، إلاّ أنّ الاهتمام بشأنه حَسَّنَ ذِكْرَه على الخصوص.

*****[هامش]

(۱) - يعنى تفصيل أدب الطالب، و سيأتى فى النوع الثالث من هذا الباب.

۲۰. الإرفاق بهم فى خطابهم و سماع سؤالهم

العشرون:

أنْ يُلازِمَ الإرفاقَ بهم فى خِطابهم و سَماعِ سؤالهم، و إذا عَجَزَ السائلُ عن تقرير ما أوْرَدَه أو تحريرِ العباره فيه، لحياء أو قصور و وَقَعَ على المعنى، عَبَّرَ عن مراده أوّلاً وَ بيَّنَ وجهَ إيراده، و أجابَ بما عنده.

وإن اشْتَبَهَ عليه مرادُه سألَه عن الأُمور التى يَحْتَمِلُ إرادتَه لها، فيقول له: «أتريدُ بقولك كذا؟» فإن قال:

«نعم»: أجابه، و إلاّ ذَكَرَ مُحْتَملاً آخَرَ.

وإنْ سأل عن شىء ركيك، فلا يَسْتَهْزِئُ به و لا يَحْتَقِرُ السائلَ؛ فإنَّ ذلك أمر لا حِيلهَ فيه، وَ يَتَذَكَّرُ أنّ الجميعَ كانوا كذلك ثمَّ تَعَلَّمُوا وَ تَفَقَّهُوا.

۲۱. التودد للغريب و الانبساط له

الحادى و العشرون: (۱)

أنْ يَتَوَدَّدَ لغريب حضَرَ عنده، وَ يَنْبَسِطَ له لِيَنْشَرِحَ صدرُه؛ فإنّ للقادمِ دَهْشَةً سيّما بين يَدَيِ العلماءِ. و لا يُكْثِرَ النظرَ و الالتفاتَ إليه استغراباً له؛ فإنّ ذلک يُخَجِّلُه و يَمْنَعُه مِن المساءله و المشارَکهِ فی البَحث إنْ کان مِن أهله.

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذکره السامع» / ۴۳- ۴۴.

۲۲. الإمساک عن مسأله شرع فيها إذا أقبل بعض الفضلاء حتی يجلس

الثانی و العشرون:

إذا أقْبَلَ بعضُ الفضلاء، و قد شرع فی مسأله أمْسَکَ عنها حتّی يَجْلِسَ، و إن جاء و هو يَبْحَثُ أعادَها له أو مقصودَها، و إذا أقبل و قد بَقِيَ للفَراغ و قيامِ الجماعه بقدر ما يَصِلُ إلی المجلس، فَلْيُؤَخِّرْ تلک البقيَّهَ؛ وَ يَشْتَغِلْ عَنْها ببحث أو غيرِهِ إلی أن يَجْلِسَ، ثُمَّ يُعيدُها أو يُتَمِّمُ تِلْکَ البَقيَّهَ؛ کيلا يَخْجَلَ المقبِلُ بقيامهم عند جلوسه.

۲۳. قول «لا أدری» و مثله إذا سئل عن شیء لا يعرفه

الثالثُ و العشرون: (۱)

و هو مِنْ أهمِّ الآداب إذا سُئِلَ عن شیء لا يَعْرِفهُ، أو عَرَضَ فی الدرس مالا يَعْرِفُه، فلْيَقُلْ: لا أعرفه، أو لا أتَحقَّقُهُ، أو لا أدری، أو حتّی أُراجِعَ النظرَ فی ذلک.

ولا يَسْتَنْکِف عن ذلک؛ فمِنْ عِلْمِ العالم أن يقولَ فيما لا يعلم: «لا أعلمُ، و الله أعْلَمُ».

قال علیّ (عليه السلام): «إذا سُئِلْتُم عَمّا لا تَعْلَمُونَ فَاهْرَبُوا» قالوا: وَ کَيْفَ الْهَرَبُ؟ قالَ: «تَقُولُونَ: الله أعْلَمُ.» (۲)

وَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ الْبَاقِرِ ع قَالَ مَا عَلِمْتُمْ فَقُولُوا وَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَقُولُوا اللَّهُ أَعْلَمُ إِنَّ الرَّجُلَ لَيُسْرِعُ [لَيَشْرَعُ بِالْآيَهِ مِنَ الْقُرْآنِ يَخِرُّ فِيهَا أَبْعَدَ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ [وَ الْأَرْضِ «۳»

و عن زُرارهِ بنِ أعْيَنَ قال:

سَأَلْتُ أبا جَعْفَرَ (عليه السلام): ما حَقُّ اللهِ عَلَی الْعِبادِ؟ قالَ: «أنْ يَقُولُوا ما يَعْلَمُونَ، وَ يَقِفُوا عِنْدَ مالا يَعْلَمُون» (۴)

و عن الصادقِ (عليه السلام):

منيه المريد، ص: ۲۱۶

إنَّ اللهَ خَصَّ عِبادَهُ بِآيَتَيْنِ مِنْ كِتابِهِ: أنْ لا يَقُولُوا حَتّى يَعْلَمُوا، و لا يَرُدُّوا ما لَمْ يَعْلَمُوا، قالَ الله عَزَّ وَ جَلَّ: (أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثاقُ الْكِتاب أنْ لا يَقُولُوا عَلَى الله إلاَّ الْحَقَّ) (۵) وَ قالَ: (بَلْ كَذَّبُوا بِما لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَ لَمّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُه). (۶)

" وَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِذَا تَرَكَ الْعَالِمُ

لَا أَدْرِی أَصِیبَتْ مَقَاتِلُهُ «۷»

" وَ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُ إِذَا سُئِلَ أَحَدُکُمْ عَمَّا لَا یَدْرِی فَلْیَقُلْ لَا أَدْرِی فَإِنَّهُ ثُلُثُ الْعِلْمِ «۸»

و قال آخر لا أدری ثلث العلم «۹».

و قال بعضُ الفضلاء: «ینبغی للعالم أنْ یُوْرِثَ أصْحابَه لا أدری.» (۱۰) و معناه أنْ یُکْثِرَ منها لِتَسْهلَ علیهم و یَعْتادُوها، فیستعملوها فی وقت الحاجه.

و قال آخر تعلم لا أدری فإنک إن قلت لا أدری علموک حتی تدری و إن قلت أدری سألوک حتی لا تدری «۱۱».

منیه المرید، ص: ۲۱۷

و اعلم أنّ قولَ العالِم: «لا أدری» لا یَضَعُ مَنْزِلَتَه، بل یَزِیدُها رِفْعَةً و یزیدُه فی قلوب الناس عَظَمَةً، تفضُّلًا من الله تعالی علیه، و تعویضاً له بالتزامه الحقّ، و هو دلیلٌ واضحٌ علی عظمه محلِّه و تقواه و کمالِ معرفتِهِ. و لا یَقْدَحُ فی المعرفه الجهلُ بمسائلَ معدودَه.

وإنّما یُسْتَدَلُّ بقوله:

«لا أدری» علی تقواه، و أنَّه لا یُجازِفُ فی فتواه، و أنّ المسألهَ مِنْ مشکلاتِ المسائل.

وإنّما یَمْتَنِعُ مِنْ «لا أدری» مَنْ قَلَّ عِلْمُه و عَدِمَتْ تقواه و دیانتُه؛ لأنّه یَخافُ لقصوره أنْ یَسْقُطَ من أعْیُنِ الناس، و هذه جَهالةٌ أُخری منه؛ فإنّه بإقدامه علی الجواب فیما لا یَعْلَمُ یَبُوءُ بالإثم العظیم، و لا یَصْرِفُه عمّا عُرِفَ به مِن الْقُصُور، بل یُسْتَدَلُّ به علی قُصورِه، و یُظْهِرُ الله تعالی علیه ذلک بسبب جرأته علی التقوُّلِ فی الدین تصدیقا.

لِمَا وَرَدَ فِی الْحَدِیثِ الْقُدْسِیِّ مَنْ أَفْسَدَ جَوَّانِیَّهُ أَفْسَدَ اللَّهُ بَرَّانِیَّهُ «۱۲».

و من المعلوم أنّه إذا رُؤِیَ المحقِّقونَ یقولونَ فی کثیر من الأوقات: «لا أدری» و هذا المسکینُ لا یقولُها أبداً، یُعلَمُ آن هم یَتَوَرَّعُونَ لدینهم و تقواهم، و أنّه یُجازِفُ لِجَهْلِه و قِلَّهِ دینه، فیقعُ فیما فَرَّ منه،

و اتَّصَفَ بما احْتَرَزَ عنه لفَسادِ نِیّتِهِ و سوء طَوِیَّتِهِ.

وَ قَدْ قَالَ النَّبِیُّ ص الْمُتَشَبِّعُ بِمَا لَمْ یُعْطَ کَلَابِسِ ثَوْبَیْ زُورٍ «۱۳».

منیه المرید، ص: ۲۱۸

و قد أدب الله تعالی العلماء بقصه موسی و الخضر ع حین لم یرد موسی ع العلم إلی الله تعالی لما سئل هل أحد أعلم منک «۱۴» بما حکاه الله عنهما من الآیات المؤذنه «۱۵» بغایه الذل من موسی ع و غایه العظمه من الخضر ع و سیأتی «۱۶» إن شاء الله تعالی فی هذه الرساله جمله من نکت القصه.

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذکره السامع» / ۴۲- ۴۳؛ «شرح المهذّب» ج ۱/ ۵۷- ۵۸.

(۲) - «سنن الدارمیّ» ج ۱/ ۶۳.

(۳) - «الکافی» ج ۱/ ۴۲، کتاب فضل العلم، باب النهی عن القول بغیر علم، الحدیث ۴، و فیه: «لینتزع الآیه» بدل «لیسرع بالآیه» ؛ «بحار الأنوار» ج ۲/ ۱۱۹، الحدیث ۲۵- نقلا عن «المحاسن» - و فیه «لینتزع بالآیه».

(۴) - «الکافی» ج ۱/ ۴۳، کتاب فضل العلم، باب النهی عن القول بغیر علم، الحدیث ۷؛ «بحار الأنوار» ج ۲/ ۱۱۳، الحدیث ۲، عن «أمالی الصدوق».

(۵) - سوره الأعراف (۷): ۱۶۹.

(۶) - سوره یونس (۱): ۳۹. و الحدیث فی «الکافی» ج ۱/ ۴۳، کتاب فضل العلم، باب النهی عن القول بغیر علم، الحدیث ۸؛ «بحار الأنوار» ج ۲/ ۱۱۳، الحدیث ۳- نقلا عن «أمالی الصدوق» - و فیه: «عیّر» بدل «خصّ».

(۷) - هذا الکلام نسب إلی ابن عبّاس فی «البیان و التبیین» / ۲۰۷؛ و «الفقیه و المتفقه» ج ۲/ ۱۷۲؛ و «تذکره السامع» / ۴۲؛ و «صفه الفتوی» / ۷؛ و «أدب الدنیا و الدین» / ۸۲؛ و غیرها. و فی «قوت

القلوب» ج ۱/ ۱۳۶:

«قال علىّ بن الحسين و محمّد بن عجلان: إذا أخطأ العالم قول لا أدرى أصيبت مقالته» ؛ و فى «إحياء علوم الدين» ج ۱/ ۶۱: «قال ابن مسعود: ... جنّه العالم لا أدرى، فإن أخطأها فقد أصيبت مقاتله» ؛ و نسب إلى محمّد بن عجلان فى «صفه الفتوى» / ۷؛ و «أدب المفتى و المستفتى» ج ۱/ ۱۰؛ و «الفقيه و المتفقه» ج ۲/ ۱۷۳ أيضا؛ و لكن هذا كلام مولانا و مولى الموحدين يعسوب الدين أمير المؤمنين عليه أفضل صلوات المصلّين، روى فى «نهج البلاغه» ص ۴۸۲، قسم الحكم، الحكمه ۸۵؛ و «غرر الحكم» ج ۵/ ۳۷۷، الحديث ۸۸۳۵؛ و «بحار الأنوار» ج ۲/ ۱۲۲، الحديث ۴۱، نقلا عن «نهج البلاغه» ؛ و هذا نصّه: «من ترک قول لا أدرى أصيبت مقاتله».

(۸) - «تذكره السامع» / ۴۲؛ «مجمع الزوائد» ج ۱/ ۱۸۰.

(۹) - «تذكره السامع» / ۴۲.

(۱۰) - «تفسير القرطبىّ» ج ۱/ ۲۸۶؛ «شرح المهذّب» ج ۱/ ۵۷؛ «الفقيه و المتفقه» ج ۲/ ۱۷۳ و فيه: «... أخبرنى مالک ابن أنس أنّه سمع عبد اللّه بن يزيد ابن هرمز، يقول: ينبغى للعالم ... الخ».

(۱۱) - «قوت القلوب» ج ۱/ ۹۶؛ «أعلام الموقّعين» ج ۴/ ۲۷۸؛ «جامع بيان العلم و فضله» ج ۲/ ۶۸؛ «صفه الفتوى» / ۹، و القائل أبو الذيال، كما فى المصدرين الأخيرين.

(۱۲) - فى «مشكاه الأنوار» / ۳۲۱: «قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: ما من عبد إلّا و له جوّانىّ و برّانىّ، فمن أصلح جوّانيّه أصلح اللّه برّانيّه، و من أفسد جوّانيّه أفسد اللّه عليه برّانيّه ...» ؛ و فى «النهايه» ج ۱/ ۳۱۹: «و

فى حديث سلمان رضى اللّه عنه: إنّ لكلّ امرئ جوّانيّا و برّانيّا، فمن يصلح جوّانيّه يصلح اللّه برّانيّه، و من يفسد جوّانيّه يفسد اللّه برّانيّه؛ أى باطنا و ظاهرا، و سرّا و علانيه، و هو منسوب إلى جوّ البيت و هو داخله، و زياده الألف و النون للتأكيد» ؛ و قال فى ج ١/ ١١٧: «... أراد بالبرّانيّ العلانيه، و الألف و النون و زيادات النّسب كما قالوا فى صنعاء: صنعانيّ. و أصله من قولهم خرج فلان برّا، أى خرج إلى البرّ و الصحراء. و ليس من قديم الكلام و فصيحه». و انظر أيضا «لسان العرب» ج ١۴/ ١۵٧، «جوا»، و ج ۴/ ۵۴، «برر».

(١٣) - «شرح المهذّب» ج ١/ ۵٨؛ «سنن أبى داود» ج ۴/ ٣٠٠، كتاب الأدب، الحديث ۴٩٩٧؛ «النهايه» ج ٢/ ۴۴١، و فيه: «لا يملك» بدل «لم يعط»، قال ابن الأثير فى توضيح الحديث: «أى المتكثّر بأكثر ممّا عنده يتجمّل بذلك، كالّذى يرى أنّه شبعان، و ليس كذلك، و من فعله فإنّما يسخر من نفسه. و هو من أفعال ذوى الزّور، بل هو فى نفسه زور، أى كذب» ؛ و انظر «مجمع الأمثال» ج ٢/ ١۵٠.

(١۴) - «صحيح البخارىّ» ج ٢/ ۴۶- ۴٧، كتاب العلم، الحديث ٧٣، و ج ٢/ ۵۴، الحديث ٧٧، و ج ٢/ ١۴١- ١۴۵، الحديث ١٢٣؛ «تفسير مجمع البيان» ج ۶/ ۴٨١؛ «مسند أحمد» ج ۵/ ١١۶، ١١٧، ١١٨؛ «صحيح مسلم» ج ۴/ ١٨۴٧- ١٨۵٣، كتاب الفضائل (۴٣) ، الباب ۴۶؛ «الترغيب و الترهيب» ج ١/ ١٢٩، الحديث ١، و إليك نصّ واحد منها مع التلخيص: «... سمعت رسول اللّه صلّى اللّه عليه [و آله و سلّم

يقول: بينما موسى فى ملأـ من بنى إسرائيل، جاءه رجل فقال له: هل تعلم أحدا أعلم منك؟ قال موسى: لا. فأوحى اللّه إلى موسى:

بلى عبدنا خضر، فسأل موسى السبيل إليه ... الخ». و مثله روى فى «تفسير العيّاشى» ج ٢/ ٣٣۴، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام.

(١۵) - سوره الكهف (١٨): ۶۵- ٨٢.

(١۶) - فى القسم الثانى من النوع الثالث من هذا الباب، ص ٢٣۵- ٢٣٩.

٢۴. المبادره إلى النبيه على فساد تقرير توهمه صواباً

الرابع و العشرون:

أنّه إذا اتَّفَقَ له تقريرٌ أو جوابٌ تَوَهَّمَه صواباً، يُبادِرْ إلى التنبيه على فَسادِه و تبيين خطائه قبل تَفَرُّقِ الحاضرين، و لا يَمْنَعه الحياءُ أو غَيرُه مِن المبادَره، و تَحْمِلُهُ النفسُ الأمّارهُ بالسوء على التأخير إلى وقت آخَرَ خال؛ فإنَّه مِنْ خُدَعِ النفس و تلبيس إبليسَ (لَعَنَه الله).

و فيه ضرر عظيم من وجوه كثيره منها استقرار الخطأ فى قلوب الطلبه و منها تأخير بيان الحق مع الحاجه إليه و منها خوف عدم حضور بعض أهل المجلس فى الوقت الآخر فيستمر الخطأ فى فهمه و منها طاعه الشيطان فى الاستمرار على الخطأ و هو موجب لطمعه فيه مره ثانيه و هلم جرا و مع تأديته للواجب من ذلك يفيد الطالبين ملكه صالحه تعقب خيرا عظيما يكون الراجع سببا فيه فيشارك فى أجره مضافا إلى ما استحقه من الأجر بفعل ما يجب عليه فقد غنمت حركته و ربحت تجارته برجوعه إلى الحق و يرفعه الله تعالى بسبب ذلك خلاف ما يظنه الجاهل و يتوهمه الأحمق الغافل.

٢۵. النبيه عند فراغ الدرس أو إرادته بما يدل عليه

الخامسُ و العشرون: «١»

التنبيهُ عند فَراغ الدرس أو إرادته بما يَدُلُّ عليه إنْ لم يَعْرِفْه القارئ، و قد جَرَتْ عادهُ السلف أنْ يقولوا حينئذ: «والله أعلم». «٢»

و قال بعض العلماء «٣» الأولى أن يقال قبل ذلك كلام يشعر بختمه الدرس كقوله هذا آخره أو ما بعده يأتى إن شاء الله تعالى و نحو ذلك ليكون قوله و الله أعلم خالصا لذكر الله تعالى و لقصد معناه و لهذا ينبغى أن يستفتح كل درس ب بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ ليكون ذاكرا لله تعالى فى بدايته و خاتمته و إذا جعل الذكر دليلا على الفراغ لم يتمحض له.

*****[هامش]

(١) - لاحظ «تذكره

السامع» / ۴۴- ۴۵.

(۲) - «تذكره السامع» / ۴۴.

(۳) - هو ابن جماعه الكنانىّ فى «تذكره السامع» / ۴۴- ۴۵.

۲۶. ختم الدرس بذكر شىء من الحكم و المواعظ

السادس و العشرون:

أن يَخْتِمَ الدرسَ بذكر شىء مِن الرقائق و الحِكَم و المواعِظِ و تطهير الباطن، لِيَتَفَرَّقُوا عل الْخُشُوعِ و الخُضُوعِ و الإخلاص، فإنَّ البحثَ البحثَ يُورِثُ فى القلوب قُوَّةً، و ربّما أعْقَبَ قَسْوَةً، فَلْيُحَرِّكْه فى كلِّ وقت إلى الإقبال، و يُلاحِظْه بالاستكمال، و لا شىءَ أصلحَ مِنْ تلك الحاله.

هذا كُلُّه إذا لم يكنْ بعدَ ذلك دروسٌ حاضرةٌ بحيث يكون الاشتغال بها أولى، فَيُؤَخِّر ذلك إلى الآخِرِ حسبَ ما يقتضيه الحال.

۲۷. ختم المجلس بالدعاء كما بدأ به

السابعُ و العشرون:

أنْ يختِمَ المجلسَ بالدعاء كما بَدَأَ به، بل هو الآنَ أولى و أقربُ إلى الإجابه؛ لما قد غَشِيَهُمْ مِن الرحمه، وَ لْيَتَضَمَّنْ دعاؤُهم الأئمَّهَ الراشدينَ و العلماءَ السابقينَ و جماعه المسلمين، و أن يَجْعَلَ أعمالَهم خالصةً لوجه الله، مُقَرِّبَةً إلى مرضاتِه.

وَ قَدْ وَرَدَ أَنَّ النَّبِيَّ كان يختِمُ مجلِسَه بالدعاء. كَانَ يَخْتِمُ مَجْلِسَهُ بِالدُّعَاء

و فيه حديث مسلسل «۱» بختمه به مشهور و متنه

منيه المريد، ص: ۲۲۰

أَنَّهُ ص كَانَ إِذَا فَرَغَ مِنْ حَدِيثِهِ وَ أَرَادَ أَنْ يَقُومَ مِنْ مَجْلِسِهِ يَقُولُ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لَنَا مَا أَخْطَأْنَا وَ مَا تَعَمَّدْنَا وَ مَا أَسْرَرْنَا وَ مَا أَعْلَنَّا وَ مَا أَنْتَ أَعْلَمُ بِهِ مِنَّا أَنْتَ الْمُقَدِّمُ وَ أَنْتَ الْمُؤَخِّرُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ «۲»

*****[هامش]

(۱) - تقدّم معنى الحديث المسلسل فى الصفحه ۱۹۵ التعليقه ۲. اعلم أنّه قد عنى علماء الحديث بهذا النوع جدّا فصنّفوا فيه مصنّفات خاصّه، ذكر بعضها محمّد عبد الحىّ الكتانى فى «فهرس الفهارس و الأثبات و معجم المعاجم و المشيخات و

المسلسلات» المطبوع فى مدينه فاس بالمغرب الأقصى؛ و جاء اسم بعضـها فى «الدرّ الفريد» / ۱۳۳– ۱۳۴، منها «عقد اللآلى فى الأحاديث المسلسله الغوالى» ؛ و «المسلسلات الكبرى». و رويت فى «الدرّ الفريد»

/ ۱۳۳– ۲۳۷، خمسه و أربعون حديثا مسلسلا. و لكن لم أجد فيه هذا الحديث المسلسل الذى أشار إليه المؤلّف رحمه اللّه، و لا فى «الجواهر المكلّله فى الأحاديث المسلسله» و لا فى «المسلسلات».

(۲) – هذا الدعاء روى فى «المستدرك على الصحيحين» ج ۱/ ۵۲۸، ۵۳۶– ۵۳۷، مع اختلاف فى اللفظ، إلّا أنّه لم يروه مسلسلا.

۲۸. المكث قليلاً بعد قيام الجماعه

الثامنُ و العشرون:

أن يَمْكُثَ قليلاًـ بعدَ قيام الجَماعه؛ فإنّ فيه فوائدَ و آداباً له و لهم: منها إنْ كان فى نفس أحد منهم بقايا سؤال تَأَخَّرَ؛ و منها إنْ كان لأحد به حاجهٌ و قد صَبَرَ عليها حتّى فَرَغَ يذكرها له؛ و منها عدمُ مزاحَمَتِهِمْ و رفعُ الْكُلْفَهِ عنهم بخروجه قبلَهم، و خَفْقِ النِعَالِ خَلْفَه، و هو آفهٌ عظيمهٌ خَطِره؛ و منها عدمُ ركوبه بينهم إنْ كان يَرْكَبُ، إلى غيرِ ذلك.

۲۹. نصب نقيب فطن كيس لهم

التاسعُ و العشرون:

أن يَنْصِبَ لهم نَقيباً فَطِناً كَيّساً يُرَتِّبُ الحاضرين و من يَدْخُلُ عليه على قدرِ منازِلِهم، و يُوقِظُ النائمَ و يُنَبِّهُ الغافلَ، و يُشِيرُ إلى ما يَنْبَغى فِعلُه و تركُه، و يأمُرُ بِسَماعِ الدروسِ و الإنصاتِ إليها لِمنْ لا يَعْرِفُ و كذلك يَنْصِبُ لهم رَئيساً آخَرَ يُعَلِّمُ الْجاهلَ، و يُعِيدُ دَرْسَ مَنْ أرادَ، و يُرْجَعُ إليه فى كثير ممّا يُسْتَحْيى أنْ يُلْقى به العالِمُ مِنْ مسأله أو درس؛ فإنّ فيه ضبطاً لوقت العالم، و صَلاحاً لحال المتعلِّم.

۳۰. الدعاء إذا قام من مجلسه بما ورد

الثلاثون: «۱»

أنْ يَقُولَ إذا قام مِنْ مجلسه:

سُبْحانَكَ اللهُمَّ وَ بِحَمْدِكَ، أشْهَدُ أنْ لا إلهَ إلاّ أنْتَ، أسْتَغْفِرُكَ وَ أتُوبُ إلَيْكَ، (سُبْحانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ * وَ سَلامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ * وَ الْحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ).

منيه المريد، ص: ۲۲۱

رَوَاهُ جَماعَهٌ مِنْ فِعْلِ النَّبِيِّ ص «۲» وَ فِي بَعْضِ الرِّوَايَاتِ أَنَّ الثَّلَاثَ آيَاتٍ كَفَّارَهُ الْمَجْلِسِ «۳»

و كما يستحب ذلك للعالم يستحب لكل قائم لكنه فى حقه آكد

منيه المريد، ص: ۲۲۳

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكره السامع» / ۴۵.

(۲) - روى إلى قوله «و أتوب إليك» فى «سنن أبى داود» ج ۴/ ۲۶۵، كتاب الأدب، الحديث ۴۸۵۹؛ «سنن الدارمىّ» ج ۲/ ۲۸۳؛ «مسند أحمد» ج ۲/ ۳۶۹، ج ۴/ ۴۲۰، ج ۶/ ۷۷؛ «الأذكار» / ۲۶۵؛ «الفقيه و المتفقه» ج ۲/ ۱۲۷؛ «تذكره السامع» / ۴۵، ۲۳۶؛ «الجامع الصغير» ج ۲/ ۱۱۳، حرف الكاف، و فيها: «كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه [و آله إذا جلس فى المجلس فأراد أن يقوم قال: سبحانك اللّهمّ و بحمدك، أشهد أن لا إلّا أنت، أستغفرك و أتوب إليك. فقالوا: يا رسول اللّه! إنّك لتقول الآن كلاما ما كنت تقوله فيما خلا.

فقال: هذا كفّاره

لما یکون فی المجالس.» ؛ و قال فی «فیض القدیر» ج ۵/ ۱۸۹: «و کان السلف یواظبون علیه و یسمّی ذلک کفّاره المجلس».

(۳) - یرید الآیات الثلاث الأخیره من سوره الصافّات (۳۷) و هی: «سُبْحانَ رَبِّکَ رَبِّ الْعِزَّهِ عَمَّا یَصِفُونَ وَ سَلامٌ عَلَی الْمُرْسَلِینَ وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِینَ» و الروایه التی أشار إلیها المؤلّف رحمه اللّه رویت فی «کتاب من لا یحضره الفقیه» ج ۳/ ۲۳۸- ۲۳۹، الحدیث ۱۱۳۲، و هذا نصّه: «قال الصادق علیه السلام: کفّارات المجالس أن تقول عند قیامک منها: سبحان ربّک ربّ العزّه عمّا یصفون و سلام علی المرسلین و الحمد للّه ربّ العالمین». و فی «الکافی» ج ۲/ ۴۹۶، کتاب الدعاء، باب ما یجب من ذکر اللّه عزّ و جلّ فی کلّ مجلس، الحدیث ۳؛ «تفسیر مجمع البیان» ج ۸/ ۴۶۳؛ «تفسیر الکشّاف» ج ۴/ ۶۹؛ «الأذکار» / ۲۶۵؛ «تفسیر أبی الفتوح الرازیّ» ج ۸/ ۳۳۰؛ «عوالی اللآلی» ج ۲/ ۲۶؛ «بحار الأنوار» ج ۷۵/ ۴۶۸، الحدیث ۲۰، نقلا عن «عدّه الداعی» ؛ و غیرها عدّه روایات بهذا المضمون: «من أراد أن یکتال بالمکیال الأوفی، فلیقل إذا أراد أن یقوم من مجلسه: سبحان ربّک ربّ العزّه عمّا یصفون و سلام علی المرسلین و الحمد للّه ربّ العالمین.» ؛ و فی «الجامع الصغیر» ج ۲/ ۱۰۷، حرف الکاف: «کان إذا سلّم من الصلاه قال ثلاث مرّات: سبحان ربّک ربّ العزّه عمّا یصفون، و سلام علی المرسلین، و الحمد للّه ربّ العالمین.»

النوع الثالث: الآداب المختصه بالمتعلم

اشاره

و هی تَنْقَسِمُ کما مر «۱» ثلاثهَ أقسام: آدابُه فی نفسه، و آدابُه مع شیخه، و آدابُه فی مجلس درسه.

القسم الأوّل: آدابه فی نفسه

اشاره

و هی أُمور:

۱. تحسین نیته و تطهیر قلبه من الأدناس

الأوّل: أن یُحَسِّنَ نِیَّتَه و یُطَهِّرَ قلبَه مِن الأدناس، لِیَصْلُحَ لقبولِ العلم و حفظِه و استمرارِه، و قد تَقَدَّمَ ما یَدُلُّ علیه (۱) ، لکن أُعِیدَ هنا لِیُنَبَّهَ علی کونه من أسباب التحصیل، و هناک من أسباب الفائده الأُخرویّه.

قال بعض الکاملین تطییب القلب للعلم کتطییب الأرض للزراعه فبدونه لا تنمو و لا تکثر برکته و لا یزکو کالزرع فی أرض بائره غیر مطیبه. (۲)

و قال النبیُّ صلی الله علیه و آله و سلم إِنَّ فِی الْجَسَدِ مُضْغَهً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ کُلُّهُ وَ إِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ کُلُّهُ أَلَا وَ هِیَ الْقَلْبُ «۳»

و قال سهل بن عبد الله حَرَامٌ عَلَى قَلْبٍ أَنْ يَدْخُلَهُ النُّورُ وَ فِيهِ شَيْ ءٌ مِمَّا يَكْرَهُهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ «۴».

و قال عليُّ بنُ خَشْرَم: شَكَوْتُ إِلَى وَكِيعٍ «۵» قِلَّهَ الْحِفْظِ فَقَالَ اسْتَعِنْ عَلَى

منيه المريد، ص: ۲۲۵

الْحِفْظِ بِقِلَّهِ الذُّنُوبِ «۶»

و قد نَظَمَ بَعْضُهُم ذلک فی بیتین فقال

شكوت إلى وكيع سوء حفظی

فأرشدنی إلى ترک المعاصی

و قال اعلم بأن العلم فضل

و فضل الله لا يؤتاه عاصی (۷)

*****[هامش]

(۱) - تقدّم فی أوّل هذا الباب، أعنی الباب الأوّل.

(۲) - «التبیان فی آداب حمله القرآن» / ۲۳؛ «شرح المهذّب» ج ۱/ ۵۸- ۵۹.

(۳) - «صحیح البخاریّ» ج ۱/ ۲۰۴- ۲۰۵، کتاب الإیمان، الحدیث ۴۹؛ «مسند أحمد» ج ۴/ ۲۷۰، ۲۷۴؛ «الترغیب و الترهیب» ج ۲/ ۵۵۴، الحدیث ۱؛ «التبیان فی آداب حمله القرآن» / ۲۳.

(۴) - «تذکره السامع» / ۶۷. و سهل بن عبد اللّه هو أبو محمّد سهل بن عبد اللّه بن یونس التستریّ (۲/ ۲۰۳- ۲۸۳/ ۲۷۳ ه) ، انظر ترجمته و مصادر ترجمته فی «وفیات الأعیان» ج ۲/ ۴۲۹-

۴۳۰؛ و «طبقات الصوفيه» / ۱۳۳- ۱۳۸؛ و «الأعلام» ج ۳/ ۱۴۳؛ و «معجم المؤلّفين» ج ۴/ ۲۸۴.

(۵) - هو وكيع بن الجراح بن مليح (۱۲۹- ۱۹۷ ه) ، تجد ترجمته و مصادر ترجمته فى «تهذيب التهذيب» - - ج ۱۱/ ۱۲۳- ۱۳۱؛ و «الأعلام» ج ۸/ ۱۱۷؛ و «تذكره الحفاظ» ج ۱/ ۳۰۶- ۳۰۹. قال ابن حجر فى ترجمته فى «تهذيب التهذيب»: «قيل: ما رأيت أحدا أحفظ من وكيع».

(۶) - «تهذيب التهذيب» ج ۱۱/ ۱۲۹، و فيه: «قال عليّ بن خشرم [بزنه جعفر]: رأيت وكيعا و ما رأيت بيده كتابا قطّ، إنّما هو يحفظ، فسألته عن دواء الحفظ، فقال: ترك المعاصى، ما جرّبت مثله للحفظ». و انظر «روضه العقلاء» / ۳۹.

و اعلم أنّ فى جميع نسخ «منيه المريد»: «على بن حشرم» بالحاء المهمله؛ و الصواب «على بن خشرم» بالخاء المعجمه، كما فى «تهذيب التهذيب» ج ۱۱/ ۱۲۹، ج ۷/ ۳۱۶- ۳۱۷؛ و «تدريب الراوى» ج ۱/ ۲۲۴. و انظر ترجمه عليّ بن خشرم (۱۶۵- ۲۵۷ ه) فى «تهذيب التهذيب» ج ۷/ ۳۱۶- ۳۱۷.

(۷) - «تعليم المتعلّم» / ۲۶، و البيت الثانى فيه هكذا:

«فإنّ الحفظ فضل من إله

و فضل اللّه لا يهدى لعاصى»

۲. اغتنام التحصيل فى الفراغ و حاله الشباب

أن يغتنم التحصيل فى الفراغ و النشاط و حاله الشباب و قوه البدن و نباهه الخاطر و سلامه الحواس و قله الشواغل و تراكم العوارض سيما قبل ارتفاع المنزله و الاتسام بالفضل و العلم فإنه أعظم صاد عن درك الكمال بل سبب تام فى النقصان و الاختلال.

قال بعضهم تفقّهوا قبل أن تسوّدوا (۱) أى تصيروا ساده فتأنفوا من التعلم أو تستحيوا منه بسبب المنزله فيفوتكم العلم.

و قال آخر تفقه قبل أن تترأس

فإذا رأست فلا سبيل إلى التفقه. (۲)

و جاء فى الخبر مَثَلُ الَّذِى يَتَعَلَّمُ الْعِلْمَ فِى صِغَرِهِ كَالنَّقْشِ عَلَى الْحَجَرِ وَ مَثَلُ الَّذِى يَتَعَلَّمُ الْعِلْمَ فِى

منيه المريد، ص: ۲۲۶

كِبرِهِ كَالَّذِى يَكْتُبُ عَلَى الْمَاءِ «۳»

وَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مَا أُوتِيَ عَالِمٌ عِلْماً إِلَّا وَ هُوَ شَابٌّ «۴»

. و قد نبه الله تعالى على ذلك بقوله وَ آتَيْناهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا «۵» و هذا باعتبار الغالب و إلا فمن كبر لا ينبغى له أن يحجم عن الطلب فإن الفضل واسع و الكرم وافر و الجود فائض و أبواب الرحمه و الهبات مفتحه فإذا كان المحل قابلا تمت النعمه و حصل المطلوب قال الله تعالى وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ «۶» و قال تعالى وَ لَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَ اسْتَوى آتَيْناهُ حُكْماً وَ عِلْماً «۷». و قال تعالى حكايه عن موسى ع فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّى حُكْماً «۸» إلى غير ذلك. و قد اشتغل جماعه من السلف «۹» فى حال كبرهم فتفقهوا و صاروا أساطين فى الدين و علماء مصنفين فى الفقه و غيره فليغتنم العاقل عمره و ليحرز شبابه عن التضييع فإن بقيه العمر لا ثمن لها كما قيل

بقيه العمر عندى ما لها ثمن

و ما مضى غير محمود من الزمن

يستدرك المرء فيها ما أفات و يحيا

ما أمات و يمحو السوء بالحسن «۱۰»

*****[هامش]

(۱) - قاله عمر، كما فى «صحيح البخارىّ» ج ۲/ ۴۱، كتاب العلم؛ «سنن الدارمىّ» ج ۱/ ۷۹؛ «جامع بيان العلم و فضله» ج ۱/ ۱۰۳؛ «مختصر نصيحه أهل الحديث» / ۲۹؛ «أدب الدنيا و الدين» / ۵۸؛ «المحاسن و المساوئ» / ۱۱؛ «التبيان فى آداب حمله القرآن»

/ ۱؛ «شرح المهذّب» ج ۱/ ۶۴.

(۲) – قاله الشافعی، کما فی «الفقیه و المتفقه» ج ۲ / ۷۸، ۷۹؛ «تذکره السامع» / ۱۳۴؛ «التبیان فی آداب حمله القرآن» / ۲۷؛ «شرح المهذّب» ج ۱/ ۶۴.

(۳) – «الجامع الصغیر» ج ۲/ ۱۵۴، حرف المیم، و شرحه: «فیض القدیر» ج ۵/ ۵۰۹، الحدیث ۸۱۳۸؛ «أدب الدنیا و الدین» / ۵۷.

(۴) – «مجمع الزوائد» ج ۱/ ۱۲۵؛ «الفقیه و المتفقه» ج ۲/ ۸۹، و قبله فیهما: «ما بعث اللّه نبیّا إلّا و هو شابّ ...».

(۵) – سوره مریم (۱۹): ۱۲.

(۶) – سوره البقره (۲): ۲۸۲.

(۷) – سوره القصص (۲۸): ۱۴.

(۸) – سوره الشعراء (۲۶): ۲۱.

(۹) – منهم السکّاکی صاحب «مفتاح العلوم»، کما یقال. و فی «فیض القدیر» ج ۵/ ۵۰۹: «... قد تفقه القفال و القدوری بعد الشیب ففاقوا الشباب».

(۱۰) – لم أقف علی ناظم البیتین.

۳. قطع ما یقدر علیه من العوائق و العلائق المانعه

الثالث: «۱» أن یَقْطَعَ ما یَقْدِرُ علیه مِن العوائقِ الشاغلهِ و العلائقِ المانعه عن تَمامِ الطلب و کَمالِ الاجتهاد و قُوَّهِ الجِدِّ فی التحصیل، و یَرْضی بما تَیَسَّرَ مِن القُوتِ و إنْ

منیه المرید، ص: ۲۲۷

کان یسیراً، و بما یَسْتُرُ مثلَه مِن اللباس و إنْ کان خَلَقَاً، فبالصبر علی ضِیق العَیْشِ تُنالُ سَعَهُ العلمِ، و یُجْمَعُ شَمْلُ القلب عن مُفْتَرَقات الآمال لیتفجر عنه ینابیع الحکمه و الکمال.

قال بعض السلف «۲» لا یَطْلُبُ أحَدٌ هذا العلمَ بِعِزِّ النَفْسِ فَیُفْلِح، و لکن مَنْ طلبه بِذُلِّ النفسِ و ضِیقِ العَیْشِ و خدمه العلماء أفْلَحَ.

و قال أیضا لا یصلح طلب العلم إلا لمفلس. فقیل و لا الغنی المکفی فقال و لا الغنی المکفی «۳».

و قال آخر «۴» لا یَبْلُغُ أحدٌ مِن هذا العلمِ ما یُرِیدُ حتّی یَضُرَّ

به الفقرُ، و يُؤْثِرهُ على كلِّ شىء.

و قال بعضهم «۵» لا ينال هذا العلم إلا من عطل دكانه و خرب بستانه و هجر إخوانه و مات أقرب أهله فلم يشهد جنازته. و هذا كله و إن كان فيه مبالغه فالمقصود به أنه لا بد فيه من جمع القلب و اجتماع الفكر. و بالغ بعض المشايخ فقال لبعض طلبته اصبغ ثوبك حتى لا يشغلك فكر غسله «۶».

و من هنا قيل العلمُ لا يُعْطِيكَ بعضَهُ حتّى تُعْطِيَه كُلَّكَ. «۷».

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكره السامع» / ۷۱- ۷۲.

(۲) - هو الشافعى كما فى «المحدّث الفاصل» / ۲۲۰؛ و «الفقيه و المتفقه» ج ۲/ ۹۳؛ و «جامع بيان العلم و فضله» ج ۲/ ۱۱۷؛ و «تدريب الراوى» ج ۲/ ۱۴۱- ۱۴۲؛ و «تذكره السامع» / ۷۱- ۷۲؛ و «فتح الباقى» ج ۲/ ۲۲۴؛ و «شرح المهذّب» ج ۱/ ۵۹.

(۳) - «الفقيه و المتفقه» ج ۲/ ۹۴؛ «تذكره السامع» / ۷۲؛ «فيض القدير» ج ۶/ ۱۷۵؛ «شرح المهذّب» ج ۱/ ۵۹؛ و راجع أيضا «حليه الأولياء» ج ۹/ ۱۱۹.

(۴) - هو مالك بن أنس، كما فى «الفقيه و المتفقه» ج ۲/ ۹۴؛ و «تذكره السامع» / ۷۲؛ «شرح المهذّب» ج ۱/ ۵۹.

(۵) - نقله الخطيب البغدادىّ عن بعضهم فى «الجامع لأخلاق الراوى و آداب الواعى [أو السامع » كما فى «تذكره السامع» / ۷۱.

(۶) - «تذكره السامع» / ۷۱. قال الذهبى فى ترجمه شعبه بن الحجاج: «و كانت ثيابه لونها كالتراب» («تذكره الحفاظ» ج ۱/ ۱۹۴).

(۷) - قاله الخليل بن أحمد، كما فى «محاضرات الأدباء» ج ۱/ ۵۰. و نسب إلى القيل فى «الذريعه إلى مكارم الشريعه» / ۱۱۷؛ و «ميزان

العمل» / ۱۱۶.

۴. ترک التزویج حتی قضاء و طره من العلم

الرابع: أنْ يَتْرُكَ التزويجَ حتّى يَقْضِيَ وَ طَرَه مِن العلم؛ فإنّه أكْبرُ شاغل،

منیه المرید، ص: ۲۲۸

و أعظمُ مانع، بل هو المانعُ جُمْلَةً. حتى قال بعضهم ذبح العلم فی فروج النساء «۱».

وَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَدْهَمَ مَنْ تَعَوَّدَ أَفْخَاذَ النِّسَاءِ لَمْ يُفْلِحْ «۲»

يعنی اشتغل بهن عن الكمال.

و هـذا أمرٌ وِجدانی مجرَّبٌ واضحٌ لا يَحتاجُ إلى الشواهد، كيف مع ما يَترتَّبُ عليه على تقدير السـلامه فيه مِن تشويش الفكر بهمّ الأولاد و الأسـباب، و من المثل السائر: «لو كُلِّفْتَ بَصَلَةً ما فَهِمْتَ مَسْأَلَةً.» «۳». و لا ـ يَغْتَرُّ الطالبُ بما وَرَدَ فی النكاح مِن الترغيب؛ «۴» فإنّ ذلک حيثُ لا يُعارِضُه واجبٌ أولى منه؛ و لا شیءَ أولی و لا أفضلُ و لا واجبَ أضْيَقُ من العلم. سيَّما فی

منیه المرید، ص: ۲۲۹

زماننا هـذا، فإنّه و إنْ وجب على الأعيان و الكفايه على تفصـيل، فقد وجب فی زماننا هذا على الأعيانِ مطلقاً؛ لأنّ فرض الكفايه إذا لم يَقُمْ به مَنْ فيه كفايهٌ، يَصيرُ كالواجب العَيْنیِّ فی مخاطَبَةِ الكُلِّ به و تأثيمِهم بِتَركه. كما هو محقق فی الأصول.

*****[هامش]

(۱) - لم أقف على قـائله و مصـدره، نعم نقـل فی «الأنوار النعمانيه» ج ۴/ ۳۱۲؛ و «جواهر الكلاـم» ج ۲۹/ ۳۲، و لكن لم ينسب فيهما إلى قائل معيّن. و قال فی «كشف الخفاء» ج ۱/ ۳۷۰: «قال بعض العلماء: ضاع العلم بين أفخاذ النساء». و قال فيه ج ۱/ ۵۰۰ أيضا: «ذبـح العلم بين أفخاذ النساء، ليس بحديث» ؛ و فيه ج ۲/ ۴۴: «ضاع العلم بين أفخاذ النساء، ليس بحـديث، بل روى بمعناه عن بشر الحافی، فقال: لا يفلح من ألف أفخاذ النساء».

(۲) - «قوت القلوب» ج

۲/ ۲۳۹؛ «شرح المهذّب» ج ۱/ ۵۹. و فى «إحياء علوم الـدين» ج ۲/ ۳۱: «قـال إبراهيم ابن أدهم: من تعوّد أفخـاذ النساء لم يجئ منه شى ء» ؛ و فى «حليه الأولياء» ج ۸/ ۱۱، عن إبراهيم بن أدهم:

«من أحبّ اتّخاذ [كذا] النساء لم يفلح» و فيه أيضا ج ۷/ ۱۲ عن الثورى: «من أحبّ أفخاذ النساء لم يفلح».

و إبراهيم بن أدهم هو أبو إسحاق إبراهيم بن أدهم بن منصور التميمى. انظر ترجمته و مصادر ترجمته فى «الأعلام» ج ۱/ ۳۱.

(۳) - فى «تـذكره السامع» / ۷۱: «و ممّـا يقال عن الشافعى أنّه قال: لو كلّفت شـراء (خ ل: إلى شـراء) بصـله لما فهمت مسأله». و الظاهر أنّه ليس بمثل سائر، بل هى كلمه هو- أعنى الشافعى- قائلها.

(۴) - «الكافى» ج ۵/ ۳۲۸- ۳۳۱، كتاب النكاح، و غيره. قال صاحب «الجواهر» قدّس سرّه: «... نعم ربما قيل بالتفصـيل بين من كانت عبادته من الأعمال، فالتزويـج أفضل منها؛ لإطلاق ما دلّ على ذلك، و بين من كانت عبادته تحصـيل العلوم الـدينيّه، فهى أفضل منه، لأنّ كمال الإنسان العلم الـذى هو الغرض الأصـلى من خلقته- و ساق الكلام فى فضـيله العلم إلى أن قال قده: - إلى غير ذلك من الفضائل التى لا تحصـى كثره على وجه يقطع ذو الفطره السليمه الواقف على تمام ما ورد فى فضيله العلم و العلماء أنّه أفضل السـعادات و أشـرف الكمالات، و أنّه ينبغى تقديمه على كلّ فضيله، و إيثاره على كلّ طاعه، سواء فى ذلك التزويج و غيره، و ما ورد فى الأخبار من فضل النكاح ليس ممّا يدانى فضيله العلم و لا ممّا يقاربه؛ فلا يصلح المعارضه به، و

لا الشک فی أفضلیه العلم بسببه، و إن لم یذکر ذلک صریحا فیما ورد به، کما هو واضح بأدنی تأمّل، فالواجب حینئذ تقدیمه علی ما یضادّه و یعارضه، و الاجتهاد فی قطع ما یقدر علیه من العوائق الشاغله و العلائق المانعه عن تحصیله، أو عن الاستکمال فیه، و لا ریب أنّ التزویج من أکبر الشواغل و أعظم الموانع، حتی اشتهر «أنّ العلم ذبح فی فروج النساء». لکن قد یناقش هنا بأنّ النزاع هنا ... إلخ» («جواهر الکلام» ج ۲۹/ ۳۱- ۳۲).

۵. عدم العشره مع من یشغله عن مطلوبه

الخامس: (۱) أنْ یتْرُکَ العِشْرَه مع مَنْ یَشْغَلُه عن مطلوبه؛

فإنّ ترکَها مِنْ أهمِّ ما ینبغی لطالب العلم، و لا سیّما لغیر الجنس و خصوصاً لِمَنْ قَلَّتْ فِکْرتُه، و کَثُرَ تَعَبُهُ و بِطالَته؛ فإنّ الطبعَ سَرّاقٌ. و أعظمُ آفاتِ العِشْرَهِ ضیاعُ العمرِ بغیر فائده، و ذَهابُ الْعِرْضِ و الدین إذا کانتْ لغیر أهل.

والذی یَنْبَغی لطالب العلم أنْ لا یُخالِطَ إلّا لمنْ یُفِیدهُ أو یَستفیدُ منه، فإنْ احتاج إلی صاحب فَلْیَخْتَر الصاحِبَ الصالِحَ الدَیِّنَ التقیَّ الذَکیَّ، الذی إنْ نَسِیَ ذَکَّرَه، و إنْ ذکر أعانه، و إن احتاجَ واساه، و إنْ ضَجِرَ صَبَّرَه، فیستفید من خُلُقِه ملکهً صالحهً، فإنْ لم یتَّفِقْ مثلُ هذا، فالوحدهُ و لا قرینَ السُوء.

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذکره السامع» / ۸۳- ۸۴.

۶. الحرص علی التعلم و المواظبه علیه فی جمیع الأوقات

السادس: «۱» أنْ یکونَ حریصاً علی التعلُّم، مواظباً علیه فی جمیع أوقاته: لیلًا و نهاراً، سفراً و حضراً، و لا یُذْهِبَ شیئاً مِنْ أوقاته فی غیر طلب العلم إلّا بقدر الضروره لما لابُدَّ منه مِنْ أکل و نوم و استراحه یسیره، لإزاله الملَلِ و مؤانسه زائر و تحصیلِ قوت و غیرِه ممّا یَحْتاجُ إلیه، أو لألَم و غیره ممّا یَتَعَذَّرُ معه الاشتغالُ؛ فإنّ «مَن استوی یوماه فهو مغبون.» (۲)

منیه المرید، ص: ۲۳۰

و لیس بعاقل مَنْ أمْکَنَهُ الحصولُ علی درجه أوْرَثَها الأنبیاءُ ثمّ فَوَّتَها، و من هنا قیل: «لا یُسْتَطاعُ العلمُ براحه الجسم.» (۳) و قیل الجنه حفت بالمکاره «۴».

و قیل: و لا بدّ دونَ الشَهْدِ مِنْ ألَم النَحْلِ (۵)

و قیل:

لا تَحْسَبِ الْمجْدَ تَمْراً أنْتَ آكِلُهُ

لَنْ تَبْلُغَ الْمجْدَ حتّى تَلْعَقَ الصَّبِرا (٦)

*****[هامش]

(١) - لاحظ «تذكره السامع» / ٢٦- ٢٧؛ «شرح المهذّب» ج ١/ ٦٢- ٦٣.

(٢) - حديث نبوىّ مروىّ فى «إرشاد القلوب» ج ١/

۸۷؛ و «تفسیر کشف الأسرار» ج ۴/ ۴۵۹؛ و «عوالی اللآلی» ج ۱/ ۲۸۴. و هو أیضا مرویّ عن موسی بن جعفر علیهما السّلام فی «بحار الأنوار» ج ۷۸/ ۳۲۷، باب مواعظ أبی الحسن موسی- نقلا عن «کشف الغمّه» -. و فی «بحار الأنوار» ج ۷۸/ ۲۷۷ عن الصادق علیه السّلام: «من اعتدل یوماه فهو مغبون» ؛ و أیضا فیه ج ۷۱/ ۱۷۳، الحدیث ۵- نقلا عن «أمالی الصدوق» - عن الصادق علیه السّلام: «من استوی یوماه فهو مغبون».

(۳) - «المحدّث الفاصل» / ۲۰۲؛ «جامع بیان العلم و فضله» ج ۱/ ۱۰۹؛ «الفقیه و المتفقه» ج ۲/ ۱۰۳؛ «شرح المهذّب» ج ۱/ ۶۳؛ «تدریب الراوی» ج ۲/ ۱۴۱؛ «فتح الباقی» ج ۲/ ۲۲۴؛ «شرح ألفیه العراقی» ج ۲/ ۲۲۴؛ «تذکره السامع» / ۲۷، قاله یحیی بن أبی کثیر. و جاء فی «تذکره السامع» / ۲۷: «الجسم» بدل «الجسد»، و هو أنسب.

(۴) - عن أمیر المؤمنین علیه أفضل صلوات المصلین: «... إنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله کان یقول: إنّ الجنّه حفّت بالمکاره، و إنّ النار حفّت بالشهوات» («نهج البلاغه» ص ۲۵۱، قسم الخطب، الخطبه ۱۷۶).

(۵) - هذا عجز بیت للمتنبی، و البیت ورد فی «دیوان المتنبی» / ۲۱۴ هکذا:

تریدین لقیان المعالی رخیصه

و لا بدّ دون الشهد من إبر النحل

و انظر «تذکره السامع» / ۲۷؛ و «الأمثال و الحکم» / ۴۹.

(۶) - «أمالی القالی» ج ۱/ ۱۴۶، رواه عن أبی بکر بن درید عن بعض العرب؛ «شرح دیوان الحماسه» ج ۳/ ۱۵۱۱، رواه عن رجل من بنی أسد. و فی «لسان العرب» ج ۴/ ۴۴۲، «صبر»: «الصبر: عصاره شجر مرّ، واحدته:

صبره، و جمعه:

صبور ... و لا يسكن إلّا فى ضروره الشعر». و راجع «الأمثال و الحكم» / ۴۹.

۷. علو الهمه و عدم الرضا باليسير و ترک التسويف

السابع: أنْ يكونَ عالىَ الهمّه،

فلا يَرْضى باليسير مع إمكان الكثير، و لا يُسَوِّفَ فى اشتغاله، و لا يُؤَخِّرَ تحصيلَ فائده و إنْ قَلَّتْ تَمَكَّنَ منها، و إنْ أمِنَ فواتَ حصولِها بعدَ ساعه؛ لأنّ للتأخير آفات، و لأنَّه فى الزمن التالى يُحَصِّلُ غيرَها، حتّى لو عَرَضَ له مانِعٌ عن الدرس، فَلْيَشْتغلْ بالمطالَعهِ و الحفظِ بجُهْده. و لا يربط شيئا بشى ء.

و ليَعْلَمْ أنّه إنْ أراد التأخير إلى زمن يَكْمُلُ فيه الفَراغ، فهذا زمنٌ لم يَخْلُقْه الله تعالى بعدُ، بل لابدَّ فى كلِّ وقت مِنْ موانِعَ و عوائِقَ و قواطِعَ، فقاطِعْ ما أمْكَنَكَ منها قبلَ أنْ يَقْطَعَکَ كُلَّها كما وَرَدَ فِی الْخَبَرِ الْوَقْتُ سَيْفٌ فَإِنْ قَطَعْتَهُ وَ إِلَّا قَطَعَکَ «۱»

منيه المريد، ص: ۲۳۱

و إلى هذا المعنى أشار بعض الأولياء الفضلاء «۲» مشيرا إلى الحث على مقامات العارفين

و كن صارما كالوقت فالمقت فى عسى

و إياک على فهى أخطر عله «۳»

و سر زمنا و انهض كسيرا فحظك

البطاله ما أخرت عزما لصحه

و أقدم و قدم ما قعدت له مع

الخوالف و اخرج عن قيود التلفت

و جد بسيف العزم سوف فإن تجد

تجد نفسا فالنفس إن جدت جدت «۴»

منيه المريد، ص: ۲۳۲

*****[هامش]

(۱) - اعلم أنّى لم أجد هذا الكلام فى جوامع الحديث للشيعه و لأهل السنه، و ليس حديثا من أحاديث المعصومين سلام اللّه

عليهم أجمعين، بل يعدّ من كلمات مشايخ الصوفيه، و إليك ما قال بعضـهم فى ذلك: فى «كشف المحجوب» / ۴۸۲: «و مشايخ گفته اند: الوقت سيف قاطع، از آنكه صفت شمشير بريدن است و صفت وقت بريدن؛ كى وقت بيخ مستقبل و ماضى

را ببرد.» ؛ و فى «مشارق الدرارى» / ۲۱۴: «... پس از اين جهت او را به شمشير نسبت كرده اند و گفته اند كه: الوقت سيف؛ يعنى زود از ميان مى گذرد چنانكه شمشير.» ؛ و فى «تذكره الأولياء» / ۲۵۴- نقلاـ عن الشافعى-: «... علم من در علم صوفيان نرسيد و علم ايشان در علم يك سخن پير من نرسيد كه گفت: الوقت سيف قاطع».-

- و قال سعدى الشيرازى فى «بوستان» / ۱۸۵، الباب ۹:

مكن عمر ضايع به افسوس و حيف كه فرصت عزيز است و الوقت سيف

و قال العارف الرومى:

قال أطعمنى فإنّى جائع و اعتجل فالوقت سيف قاطع

و على هذا، فالجمله من كلمات مشايخ الصوفيه و ليس من أحاديث المعصومين عليهم السّلام، و صرّح بذلك فى «كشف الخفاء» ج ۲/ ۴۵۷ و قال: «ليس بحديث و هو من كلام بعض الحكماء». و المؤلّف رحمه اللّه، إنّما عبّر عنه فى المتن بالخبر، و الخبر، كما فى «شرح البدايه» / ۶- ۷، «أعمّ من أن يكون قول الرسول أو الإمام و الصحابىّ و التابعى و غيرهم من العلماء و الصلحاء، و قد يخصّ الحديث بما جاء عن المعصوم عليه السّلام، و يخصّ الخبر بما جاء عن غيره، أو يجعل الحديث أعمّ من الخبر مطلقا».

و جاء فى «إرشاد القلوب» ج ۱/ ۵۱- نقلا عن بعض العلماء-: «الليل و النهار يعملان فيك، فاعمل فيهما».

(۲) - هو ابن الفارض فى تائيته الكبرى المعروفه، انظر «ديوان ابن الفارض» / ۶۳- ۶۴؛ «مشارق الدرارى» / ۲۱۴- ۲۱۹.

(۳) - ورد فى المصدر: «علّا» بدل «علىّ» ؛ و علّ لغه فى لعلّ.

(۴) - قال فى «كشف الوجوه الغرّ لمعانى نظم الدّرّ» ج

۱/ ۱۴۲- ۱۴۶، فی شرح هذه الأبیات:

«... و نصب زمنا و کسیرا علی الحال من الضمیر فی سروا نهض، ... أی سر للحجّ فی حالکونک زمنا، و انهض و قم إلی الصلاه فی حالکونک کسیرا مریضا؛ لأنّک ما دمت أخّرت عزم العمل إلی زمان الصحه لم تحظّ بشی ء سوی البطاله.

- ... یعنی تقدّم فی السلوک، و قدّم سبیلک کلّ ما قعدت لأجله فی بیت الهوی من الحظوظ النفسانیّه و العصیان، و اخرج عن قیود الالتفات إلی الموانع لیفتح علیک أبواب العزائم.

- «فإن تجد»: من جاد بنفسه یجود جودا: إذا مات؛ و قوله «تجد نفسا»: من وجد یجد وجدانا: إذا صادف؛ و قوله «إن جدت»: من جاد الفرس یجود جوده؛ إذا سار جیدا؛ و قوله «جدّت»: من جدّ یجدّ جدّا:

إذا جهد؛ و الفاء فی «فالنفس» للتعلیل یتعلّق بقوله «و جدّ»، أی و اقطع بسیف العزم الصحیح «سوف أفعل» یعنی تسویف النفس، و اشتغل بوظیفه الوقت، فإن تمت بعد ذلک تجد نفسا صالحا و ذلک هو الوقت الذی أدرکته بالطاعه و أمرت بها، لأنّ النفس إن سرت سیرا جیدا صارت مجدّه ساعیه فی العمل، فإنّها إذا بعثت علی الطاعه تدرّبت فیها و انتزعت الکراهه عنها، و حینئذ ینبعث منها داعیه العمل».

و شرح سعید الدین الفرغانی هذه الأبیات شرحا وافیا فی شرحه علی تائیه ابن الفارض الموسوم ب «مشارق- - الدراری» / ۲۱۴- ۲۲۰ و نحن ننقل هنا بعض کلامه و نحیل من أراد التفصیل إلیه:

أ- «و بباش شمشیر برنده همچون وقت، أعنی زمان حاضر، که دشمن داشتن حقّ مر نفس تو را، در گفتار «اگر» توست؛ و دور باش از آنکه گوئی: «مگر من فردا چنین و

چنین کنم» که این کلمه لعلّ خطرناکترین علّتی است مر نفس را.

ب- و راه می رو همچنان که بر جای مانده ای؛ و برخیز در حال شکسته پایی که نصیب تو بی کاری است ما دام که در تأخیر می داری عزیمت خود را تا به وقت درست شدن، و همین معنی را بعینه بعضی از مشایخ به این عبارت گفته اند که «سیروا إلی اللّه عرجا و مکاسیر»، پس کأنّه شیخ ناظم این معنی ایشان را به نظم آورده است.

ج- و پیش آی و پیش آور، أعنی ترک کن هرچه را که تو از برای آن بازپس نشسته ای در خانه تن با زنان یا خسیسان، أعنی نفس و قوای حسّی او؛ و بیرون آی از بندهای واپس نگرستیها.

د- و ببر به شمشیر عزم صحیح، تسویف و تسویل نفس را، پس اگر تو نیکو و تیزروی در راه عشق و فنا، آنگاه بیابی دمی خوش؛ چه نفس را اگر فدا کنی و به معشوق بخشی، بختیار شود یا وجودی نو یابد.

در این بیت تجنیس الفاظ به کار برده است، اوّل: جدّ، از جدّ است به معنی قطع از باب مضاعف؛ و دوّم: فإن تجد، از جودت است به معنی نیکرفتار شدن اسب از أجوف، نعت او جواد آید؛ سوم: تجد، از وجدان به معنی یافتن است از معتل فاء؛ و چهارم: جدت، از جود به معنی جان دادن است از أجوف، نعت از وی جائد؛ و پنجم: جدّت، از جدّ به معنی بختیار شدن، یا از جدّه به معنی نو شدن است هم از باب مضاعف».

و لا یخفی بعض الاختلاف بین الشرحین فی تفسیر بعض الکلمات.

۸. الأخذ فی ترتیب التعلم بالأولی و الأهم

الثامن: أنْ یأخُذَ فی ترتیب التعلُّم

بما هو الأولى، و يَبْـدَأَ فيه بالأهمِّ فالأهمِّ فلا يَشْـتَغِلْ فى النتائج قبلَ المقدِّمات، و لا فى اختلاف العلماء فى العقليّات و السـمعيّات قبل إتقان الاعتقاديّات؛ فإنّ ذلک يُحَيِّرُ الذِهْنَ و يُدْهِشُ العقلَ.

و إذا اشتغل فى فنٍّ، فلا يَنْتَقِلَ عنه حتّى يُتْقِنَ فيه كتاباً أو كتباً إنْ أمْكَنَ، و هكذا القول فى كلِّ فنٍّ.

و ليَحْـذَرِ التنقُّلَ مِنْ كتـاب إلى كتاب، و من فنٍّ إلى غيره مِنْ غيرِ مُوجِب؛ فإنّ ذلک علامهُ الضَـجَرِ و عـدمِ الفَلاح، فإذا تَحَقَّقَتْ أهليَّتُه و تـأكَّدَتْ معرفتُه، فالأولى له أنْ لا ـ يَـدَعَ فنّاً مِن العلـوم المحمـوده، و نوعـاً مِنْ أنواعهـا إلاّ ـ و يَنْظُر فيه نظراً يطَّلِعُ به على مقاصده و غايته، ثمّ إنْ ساعَدَه العمرُ و أنْهَضَهُ التوفيقُ، طَلَبَ التبحُّرَ فيه، و إلاّ اشْتَغَلَ بالأهمِّ فالأهمِّ.

واعلم أنّ العمر لا يتَّسِعُ لجميع العلوم، فالحَزْمُ أنْ يأخذ مِنْ كلِّ علم أحْسَنَه،

منيه المريد، ص: ٢٣٣

و يَصْـرِفَ جُمامَ قُوَّتِهِ فى العلمِ الذى هو أشـرفُ العلوم، و هو العلمُ النافع فى الآخره ممّا يوجِبُ كمالَ النفس و تزكيتَها بالأخلاقِ الفاضلهِ و الأعمالِ الصالحهِ، و مَرْجِعُه إلى معرفهِ الكتاب و السُنّه و علمِ مَكارمِ الأخلاق و ما ناسَبَه.

القسم الثانى: آدابه مع شيخه و قدوته و ما يجب عليه من تعظيم حرمته

اشاره

القسم الثانى: آدابه مع شيخه و قُدْوَتِهِ و ما يجب عليه من تعظيم حرمته

مقدّمه: حق العالم على المتعلم

اشاره

[مقدِّمهٌ] فى حديث الحقوق الطويل المرويِّ عن سيّد العابدين (عليه السلام):

[حق العالم على المتعلم

اشاره

قَالَ الصَّادِقُ ع كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع يَقُولُ إِنَّ مِنْ حَقِّ الْعَالِمِ أَنْ لَا تُكْثِرَ عَلَيْهِ السُّؤَالَ وَ لَا تَأْخُذَ بِثَوْبِهِ وَ إِذَا دَخَلْتَ عَلَيْهِ وَ عِنْدَهُ قَوْمٌ فَسَلِّمْ عَلَيْهِمْ جَمِيعاً وَ خُصَّهُ بِالتَّحِيَّهِ دُونَهُمْ وَ اجْلِسْ بَيْنَ يَدَيْهِ وَ لَا تَجْلِسْ خَلْفَهُ وَ لَا تَغْمِزْ بِعَيْنِکَ وَ لَا تُشِرْ بِيَدِکَ وَ لَا تُكْثِرْ مِنَ الْقَوْلِ قَالَ فُلَانٌ وَ قَالَ فُلَانٌ خِلَافاً لِقَوْلِهِ وَ لَا تَضْجَرْ لِطُولِ صُحْبَتِهِ وَ إِنَّمَا مَثَلُ الْعَالِمِ مَثَلُ النَّخْلَهِ تَنْتَظِرُهَا مَتَى يَسْقُطُ عَلَيْکَ مِنْهَا شَيْ ءٌ

وَ الْعَالِمُ أَعْظَمُ أَجْراً مِنَ الصَّائِمِ الْقَائِمِ الْغَازِی فِی سَبِیلِ اللَّهِ «۱»

وَ فِی حَدِیثِ الْحُقُوقِ الطَّوِیلِ الْمَرْوِیِّ عَنْ سَیِّدِ الْعَابِدِینَ ع «۲» و حقُّ سائِسِکَ بالعلم التعظیمُ له و التوقیرُ لمجلسه و حسنُ الاستماع إلیه و الإقبال علیه، و أنْ لا ـ ترْفَعَ علیه صوتَک، و لا ـ تُجِیبَ أحداً یسأله عن شیء حتّی یکونَ هو الذی یُجِیبُ، و لا تُحَدِّثَ فی مجلسه أحداً، و لا ـ تَغْتابَ عنده أحداً، و أن تَدْفَعَ عنه إذا ذُکِرَ عندَکَ بِسوء، و أن تَسْتُرَ عیوبَه و تُظْهِرَ مناقِبَه، و لا تُجالِسَ له عَدُوّاً، و لا تُعادیَ له وَلِیّاً، فإذا فَعَلْتَ ذلک شَهِدَتْ لکَ ملائکةُ الله جَلَّ و عَزَّ بأنَّکَ قَصَدْتَه، و تَعَلَّمْتَ

منیه المرید، ص: ۲۳۵

عِلْمَهُ لِلَّهِ جَلَّ اسْمُهُ لَا لِلنَّاسِ «۳»

*****[هامش]

(۱) - «الکافی» ج ۱/ ۳۷، کتاب فضل العلم، باب حقّ العالم، الحدیث ۱، و فیه: «بطول» بدل «لطول» و: «فإنّما» بدل «و إنّما» و: «حتی یسقط» بدل «متی یسقط» ؛ «المحاسن» / ۲۳۳، الحدیث ۱۸۵؛ «بحار الأنوار» ج ۲/ ۴۳ الحدیث ۹، نقلا عنه؛ «دستور معالم الحکم» / ۱۳۱-

(۲) – حدیث الحقوق مرویّ فی «کتاب من لا یحضـره الفقیه» ۲/ ۳۷۶– ۳۸۱، الحدیث ۱۶۲۶؛ و «مکارم الأخلاق» / ۴۱۹– ۴۲۴؛ و «تحف العقول» / ۱۸۴– ۱۹۵.

(۳) – «مکـارم الأخلاق» / ۴۲۰؛ «کتاب من لا یحضـره الفقیه» ج ۲/ ۳۷۷، الحدیث ۱۶۲۶؛ «بحار الأنوار» ج ۲/ ۴۲، الحدیث ۶، نقلا عن «روضه الواعظین» و «الخصال» و «أمالی الصدوق».

فیما حکاه الله عز و جل عن موسی ع حین خاطب الخضر ع

حکایه

و فیما حکاه الله عز و جل عن موسـی ع حین خاطب الخضـر ع بقوله هَلْ أَتَّبِعُکَ عَلی أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْداً «۲». و فی قوله سَتَجِدُنِی إِنْ شاءَ اللَّهُ صابِراً وَ لا أَعْصِی لَکَ أَمْراً «۳». جمله جلیله من الآداب الواقعه من المتعلم لمعلمه مع جلاله قدر موسی ع و عظم شأنه و کونه من أولی العزم من الرسـل ثم لم یمنعه ذلک من اسـتعمال الآداب اللائقه بالمعلم و إن کان المتعلم أکمل منه من جهات أخری. و لو أردنا اسـتقصاء ما اشـتمل علیه تخاطبهما من الآداب و الدقائق لخرجنا عن وضع الرساله لکنا نشـیر إلی ما یتعلق بالکلمه الأولی و هی قوله هَلْ أَتَّبِعُکَ عَلی أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْداً. «۴»

*****[هامش]

(۱) – سوره الکهف (۱۸): ۶۶.

(۲) – سوره الکهف (۱۸): ۶۹.

(۳) – سوره الکهف (۱۸): ۶۶.

فوائد الأدب

فقد دلت علی اثنتی عشره فائده من فوائد الأدب «۱»:

الأُولی: جعلُ نفسه تبعاً له، المقتضی لانحطاط المنزله فی جانب المتبوع. (۲)

الثانیه: الاستئذان ب «هل» أی هل تأذَنُ لی فی اتّباعِکَ؟ و هو مبالغه عظیمه فی التواضع.

منیه المرید، ص: ۲۳۶

الثالثه: تجهيل نفسه و الاعتراف لمعلِّمه بالعلم بقوله:

(عَلى أنْ تُعَلِّمَنِ).

الرابع: الاعتراف له بعظيم النعمه بالتعليم؛ لأنّه طَلَبَ منه أنْ يُعامِلَه بمثل ما عامَلَه الله تعالى به. أى يكون إنعامك على كإنعام الله عليك و لهذا المعنى قيل أنا عبد من تعلمت منه «۳» و من علم إنسانا مسأله ملك رقه «۴»

الخامسه: أنّ المتابعه عباره عن الإتيان بمثل فعل الغير؛ لكونه فعلَه لا لوجه آخَر.

السادسه: الإتيان بالمتابعه من غير تقييد بشىء بل اتّباعاً مطلقاً، لا يقيد عليه فيه بقيد «۵» و هو غايه التواضع.

السابعه: الابتداء بالاتِّباع، ثمّ بالتعليم، ثمّ

بالخدمه، ثمّ بطلب العلم.

الثامنه: أنّه قال:

(هَلْ أَتَّبِعُکَ عَلى أَنْ تُعَلِّمَنِ) أی لم أطلب على تلک المتابعه إلّا التعليم، كأنّه قال:

لا أَطْلُبُ منکَ على تلک المتابعه مالاً و لا جاهاً.

التاسعه: (مِمّا عُلِّمْتَ) إشاره إلى بعض ما عُلِّمَ، أی لا أطلب منکَ المساواه بل بعض ما عُلِّمْتَ، فأنت أبداً مرتفع علىّ زائد القدر.

العاشره: قوله:

(مِمّا عُلِّمْتَ) اعتراف بأنّ الله عَلَّمَه، و فيه تعظيم للمعلِّم و العلم و تفخيم لشأنهما.

الحاديهَ عَشْرَهَ: قوله:

(رُشْداً) طَلَبُ الإرشاد، و هو ما لولا حصوله لَغَوى و ضَلَّ، و فيه اعتراف بشدّه الحاجه إلى التعلُّم، و هَضْمٌ عظيمٌ لنفسه، و احتياجٌ بَيِّنٌ لعلمه.

منيه المريد، ص: ٢٣٧

الثانيهَ عَشْرَهَ: وَرَدَ «۶» أنَّ الخضر (عليه السلام) عَلِمَ أوّلاً أنّه نبىُّ بنى إسرائيل، موسى (عليه السلام) صاحب التوراه الذى كَلَّمَه الله عَزَّ و جَلَّ بغير واسطه، و خَصَّهُ بالمعجزات، و قد أتى مع هذا المنصب بهذا التواضعِ العظيم بأعظمِ أبوابِ المبالغه، فَدَلَّ على أنّ هذا هو الأليقُ.

ثُمَّ مع هذه المعرفه مِن الخضر (عليه السلام) و هذه الغايه مِن الأدب و التواضع مِن موسى (عليه السلام) أجابه بجواب رفيع و كلام منيع، مشتمل على العظمه و القوَّه، و عدم الأدب مع موسى (عليه السلام) بل وَصَفَه بالعجز و عدمِ الصبر، بقوله:

(إِنَّکَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعى صَبْراً) «۷»

(۱) - لاحظ «تفسير الرازىّ» ج ۲۱/ ۱۵۱- ۱۵۲.

(۲) - هكذا فى النسخ المخطوطه و نسخه «ه»، «ط» و «ن» و هو الصحيح قطعا؛ و حرف الجرّ «فى» متعلّق ب «انحطاط المنزله»، أى انحطاط منزله التابع فى جانب المتبوع، و الجانب يكون بمعنى الجهه و الناحيه، من قولک «قعدت إلى جانب فلان». و جاء فى نسخه «ص»، «ح» و «ع»: «التابع»، بدل «المتبوع»، و هو

خطأ قطعا.

(۳) - «تفسیر الرازیّ» ج ۲۱/ ۱۵۱. و فی «تذکره السامع» / ۹۰- نقلا عن شعبه بن الحجاج-: «کنت إذا سمعت من الرجل الحدیث کنت له عبدا ما یحیی». و فی «تذکره الأولیاء» / ۲۵۳، نقلا عن الشافعی: «گفت: من بنده کسی ام که مرا یک حرف از آداب تعلیم کرده است».

(۴) - فی إجازه الشیخ محمّد بن أبی جمهور الأحسائی للسیّد محمود بن علاء الدین الطالقانی: «قال سیّد العالمین: من علّم شخصا مسأله ملک رقّه، فقیل له: أ یبیعه؟ قال: لا؛ و لکن یأمره و ینهاه» («بحار الأنوار» ج ۱۰۸/ ۱۶).

(۵) - کذا فی النسخ سوی نسخه «ض»، «ح» و «ع» فقد جاء فیها: «لا تقیید فیه بقید» بدل «لا یقیّد علیه فیه بقید» و لعلّه أصحّ؛ و فی «تفسیر الرازیّ» ج ۲۱/ ۱۵۱: «تاسعها: أنّ قوله «أتّبعک» یدلّ علی طلب متابعته مطلقا فی جمیع الأمور غیر مقیّد بشی ء دون شی ء».

(۶) - فی «تفسیر الرازیّ» ج ۲۱/ ۱۴۹: «روی أنّ موسی علیه السّلام لمّا وصل إلیه قال: السلام علیک. فقال:

و علیک السلام یا نبیّ بنی إسرائیل. فقال موسی علیه السّلام: من عرّفک هذا؟ قال: الذی بعثک إلیّ». و فی «تفسیر مجمع البیان» ج ۶/ ۴۸۳: «و قیل: إنّه رآه علی طنفسه خضراء، فسلّم علیه فقال: و علیک السلام یا نبیّ بنی إسرائیل. فقال له موسی: و ما أدراک من أنا و من أخبرک أنّی نبیّ؟ قال: من دلّک علیّ».

(۷) - سوره الکهف (۱۸): ۶۷.

[فوائد کثیره من أدب المعلم و إعزازه المستفاده من قصه الخضر مع موسی

و قد دَلَّتْ هذه الکلمهُ الوجیزهُ أیضاً علی فوائدَ کثیره مِنْ أدَب المعلِّم و إعزازه للعلم و إجلاله لمقامه، علی وجه یقتضی التأسِّی به.

و لا دخل له بهذا الباب لکنا

نذكر جمله منه لمناسبه المقام و له مدخل واضح فى أصل الرساله

(الأولى) وصفه بعدم الصبر على تعلم العلم المقتضى لانحطاط قدره و سقوط محله بالإضافه إلى مقام الصابرين الذين وعدهم الله تعالى بالكرامه و بشرهم بالصلاه و الرحمه «۱».

(الثانيه) نفيه عنه الاستطاعه على الصبر الموجب لقطع طمعه فى السعى عليه و الاتصاف به و تحصيل أسبابه و هو فى الأغلب أمر مقدور للبشر و كان غايه ما يقتضى الحال من المعلم توصيته بالصبر لا تعجيزه عنه.

منيه المريد، ص: ۲۳۸

(الثالثه) نفى الاستطاعه بلن المقتضيه للنفى المؤبد على رأى جماعه من المحققين منهم الزمخشرى «۲» و هو موجب لليأس منه لوقوع الإخبار به من معلم متبوع صادق. (الرابعه) توكيد الجمله بإن و اسميه الجمله و النفى بلن و غيرها من المؤكدات و هو غايه عظيمه فى التعجيز و التضعيف. (الخامسه) الإشاره إلى أنك إن تخيل لك أنك صابر على حسب ما تجده من نفسك فأنت لا تعلم حالك عند صحبتى لأنك لم تصحبنى بعد و الصبر الذى أنفيه عنك هو الصبر معى و هذا أمر أنا أعلم به لعلمى بمقدار ما تطلب تعلمه و جهلك به. (السادسه) التنبيه على عظم قدر العلم و جلاله شأنه و تفخيم أمره و أنه أمر يحتاج إلى الصبر العظيم الخارج عن عادات البشر إذ لا- شك أن موسى كليم الله و نبيه أعظم شأنا و أكبر نفسا و أقوى صبرا و أعظم كمالا من غيره من الناس. (السابعه) التنبيه على أنه لا ينبغى أن يبذل العلم إلا لمن كان ذا صبر قوى و رأى سوى و نفس مستقيمه فإنه نور من الله تعالى لا ينبغى وضعه كيف اتفق و بذله لمن

أراد بـل لاـ بـد من ممارسته قبـل ذلـك و اختبـاره و قابليته له بكل وجه. (الثامنه) التنبيه على أن علم الباطن أقوى مرتبه من علم الظاهر و أحوج إلى قوه الجنان و عزيمه الصبر فمن ثم كان موسـى ع محيطا بعلم الظاهر على حسب اسـتعداده و حاملا له بقوه و خوفه الخضـر ع مع ذلك من عجزه عن الصبر على تحمل العلم الباطنى و حـذره من قله الصبر و أراد ع بهذه المبالغه فى نفيه أنه مما يشق تحمله عليك و يعسر تجشمه على جهه التأكيد فى أمثال هذه

منيه المريد، ص: ٢٣٩

الخطابيات لا أنه غير مقـدور البته و إلا لما قال له موسـى ع بعـد ذلك سَـتَجِدُنِى إِنْ شاءَ اللَّهُ صابِراً. «٣» و قس على ما أشـرنا إليه من الآـداب و الوظـائف ما تحتمله بقيه الآيات فهى متقاربه فى إفاده المعنى فى هـذا المقام و به يترقى من أراد التوصل إلى باقى المرام.

*****[هامش]

(١) - فى قوله تعالى فى سوره البقره (٢): ١٥٥- ١٥٧: «وَ بَشِّرِ الصَّابِرِينَ، الَّذِينَ إِذا أَصابَتْهُمْ مُصِيبَهٌ قالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ راجِعُونَ، أُولئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَواتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَ رَحْمَهٌ، وَ أُولئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ».

(٢) - فى «الأنموذج» / ٢٩٢- المطبوع ضمن «جامع المقدمات» - حيث قال: «و لن نظيره لا فى نفى المستقبل و لكن على التأبيد [خ ل: على التأكيـد]» ؛ هـذا، و لكن قال المحقّق الرضـى الأسترآبادى قدّس سـرّه فى «شـرح الكافيه» ج ٢/ ٢٣٥: «لن معناها نفى المستقبل، هى تنفى المستقبل نفيا مؤكّدا، و ليس للدوام و التأبيد كما قال بعضهم».

و قال ابن هشام فى «مغنى اللبيب» / ١٤٨، الباب الأوّل، حرف اللام، ذيل كلمه «لن»: «و

لاـ تفيـد لن توكيـد النفى خلافا للزمخشرى فى كشّـافه، و لا تأبيـده خلافا له فى أنموذجه، و كلاهما دعوى بلا دليل؛ قيل: و لو كانت للتأبيد لم يقيّد منفيّها باليوم فى «فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا»، و لكان ذكر الأبد فى «وَ لَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَداً» تكرارا و الأصل عدمه».

(۳) - سوره الكهف (۱۸): ۶۹.

۱. تقديم النظر فيمن يأخذ عنه العلم

إذا تَقَرَّرَ ذلك، فَلْنَعُدْ إلى ذكر الآداب المختَصَّهِ بالمتعلِّم مع شيْخِه، و هى أُمور:

الأول «۲» و هو أهمها

الأوّل: و هو أهمُّها أنْ يُقَدِّمَ النظرَ فيمنْ يأخُذُ عنه العلمَ، و يَكْتَسِبُ حُسنَ الأخلاقِ و الآداب منه؛ فإنّ تربيهَ الشـيخ لتلميذه، و نسبهَ إخراجِه لأخلاقه الـذميمه و جَعْلِ مَكانِها خُلُقاً حسـناً، كفعلِ الفلّاح الـذى يَقْلَعُ الشوكَ من الأرض، و يُخْرِجُ منها النباتاتِ الخبيثهَ مِنْ بين الزرع؛ لِيَحْسُنَ نَباتُه و يَكْمُلَ رَيْعُه.

و ليس كلُّ شيخ يَتَّصِفُ بهذا الوصف، بل ما أقلَّ ذلك! فإنّه فى الحقيقه نائبٌ عن الرسول (صلى الله عليه و آله و سلم) ، و ليس كلُّ عالم يَصْلَحُ للنيابه، فَلْيَخْتَرْ مَنْ كَمُلَتْ أهليَّتُه، و ظَهَرَتْ ديانتُه، و تَحَقَّقَتْ معرفتُه، و عُرِفَتْ عِفَّتُه، و اشْتَهَرَتْ صِيانتُه و سِيادتُه، و ظَهَرَتْ مروءتُه و حَسُنَ تعلِيمُه، و جاد تفهيمُه و قد تقدم جمله أوصافه «۱».

ولاـ يَغْتَرَّ الطـالبُ بمنْ زاد علمُه مع نقص فى وَرَعه أو دينه أو خُلُقِه؛ فإنّ ضـررَه فى خُلُقِ المتعلِّمِ و دينِهِ أصْـعَبُ مِن الجهل الـذى يَطْلُبُ زوالَه، و أشدُّ ضرراً.

وعن جماعه من السلف: «هذا العلم دينٌ، فانظروا عمّن تأخُذُونَ دينَكُم.» (۲)

و ممّا يُؤْنَسُ به أن يكونَ له مع مشايخِ عصرِه كَثْرةُ بحث و طولُ اجتماع و زيادةُ

منيه المريد، ص: ۲۴۰

ممارسه، و ثناءٌ منهم على سَمْتِهِ و خُلُقِه و بحثِه، و لْيَحْتَرِز

ممَّنْ أخذ علمَه مِنْ بطونِ الكتُبِ مِن غير قراءه على الشيوخ؛ خوفاً مِنْ وقوعه فى التصحيف و الغلط و التحريف.

قال بعض السلف: «مَنْ تَفَقَّهَ مِنْ بُطُونِ الْكُتُبِ ضَيَّعَ الأحْكامَ.» (٣)

و قال آخر إياكم و الصحفيون «۴» الذين يأخذون علمهم من الصحف فإن ما يفسدون أكثر مما يصلحون «۵».

ولْيَحْذَرْ مِن التقييد بالمشهورين و تركِ الأخذ مِنَ الخاملين؛ فإنّ ذلک مِن الكِبْر على العلم، و هو عين الحَماقه، لِانّ الحكمه ضالَّهُ المؤمن، يَلْتَقِطُها حيث وجَدَها (۶) وَ يغْتَنِمُها حيثُ ظَفِرَ بها، و يَتَقَلَّدُ المنَّهَ ممَّنْ ساقها إليه، و رُبَّما يكون الخامِلُ ممَّنْ تُرْجى بَرَكَتُه، فيكون النفعُ به أعمَّ، و التحصيلُ مِنْ جِهته أتَمَّ.

وإذا سَبَرْتَ أحوالَ السلَفِ و الخَلَفِ لم تَجِدِ النفعَ غالباً إلّا إذا كان للشيخ مِن التقوى و النُصْحِ و الشَفَقَهِ للطلبه نصيبٌ وافرٌ، و كذلک إذا اعْتَبَرْتَ المصنَّفاتِ، وَجِدْتَ الانتفاعَ بتصنيفِ الأتقى أوْفَرَ، و الفَلاحَ بالاشتغالِ به أكْثَرَ، و بالعكس حالُ العالم المجرَّدِ.

*****[هامش]

(١) - فى النوع الثانى من هذا الباب.

(٢) - «سنن الدارمىّ» ج ١/ ١١٢، ١١٣؛ «صحيح مسلم» ج ١/ ١۴، المقدّمه، الباب ۵؛ «المحدّث الفاصل» / ٣٠۴، ۴١۶؛ «الفقيه و المتفقه» ج ٢/ ٩۶، ٩٨، ١٧٨؛ «تذكره السامع» / ٨۵؛ «التبيان فى آداب حمله القرآن» / ٢٣.

(٣) - قاله الشافعى كما فى «تذكره السامع» / ٨٧؛ «شرح المهذّب» ج ١/ ۶۴.

(۴) - هكذا فى النسخ المخطوطه و لعلّه من باب الحكايه، و إلّا فالصحيح «و الصحفيّين» بالنصب، كما لا يخفى.

(۵) - فى «تحرير الاحكام الشرعيه» ج ١/ ٣؛ و «عوالى اللآلى» ج ۴/ ٧٨: «قال صلّى اللّه عليه و آله: خذ العلم من أفواه الرجال. و نهى عن الأخذ ممّن أخذ علمه من

الدفاتر، و قال: لا يغرّنّكم الصحفيون» ؛ و فى «الكفايه فى علم الروايه» / ۱۹۴، نقلا عن بعضهم: «لا تأخذوا العلم من الصحفيّين» ؛ و فى «محاضرات الأدباء» ج ۱/ ۱۰۶:

«قيل: لا تأخذوا العلم من صحفى» ؛ و فى «الفقيه و المتفقه» ج ۲/ ۹۷: «... لا تأخذوا العلم من الصحفيين ...

لا يفتى الناس الصحفيون، و قال أبو زرعه: لا يفتى الناس صحفى و لا يقرئهم مصحفى» ؛ و فى «تذكره السامع» / ۸۷- نقلا عن بعضهم-: «من أعظم البليّه تشيّخ الصحيفه. أى الذين تعلّموا من الصحف».

(۶) - عن أمير المؤمنين عليه السّلام: «الحكمه ضالّه المؤمن، فخذ الحكمه و لو من أهل النفاق» («نهج البلاغه»، ص ۴۸۱، قسم الحكم، الحكمه ۸۰) ؛ و فى «محاضرات الأدباء» ج ۱/ ۵۰: «قال النبىّ صلّى اللّه عليه و آله:

الحكمه ضالّه المؤمن أينما وجدها قيّدها».

۲. الاعتقاد فى شيخه أنه الأب الحقيقى و الواد الروحانى

الثانى: أنْ يَعْتَقِدَ فى شيخه أنّه الأبُ الحقيقىُّ و الوالدُ الروحانىُّ، هو أعظمُ مِن الوالد الجسمانىِّ، فيبالِغَ بعد الأدب فى حقِّه كما تقدم «۱» فى رِعايه حقِّ أُبوَّته و وَفاءِ حقِّ

منيه المريد، ص: ۲۴۱

تربيَتِه.

و قد سئل الإسكندر ع ما بالك توقر معلمك أكثر من والدك فقال لأن المعلم سبب لحياتى الباقيه و والدى لحياتى الفانيه «۲». و أيضا لم يقصد الوالد فى الأغلب فى مقاربه والدته وجوده و لا كمال وجوده و إنما قصد لذه نفسه فوجد هو و على تقدير قصده لذلك فالقصد المقترن بالفعل أولى من القصد الخالى عنه و أما المعلم فقصد تكميل وجوده و سببه و بذل فيه جهده و لا شرف لأصل الوجود إلا بالإضافه إلى العدم فإنه حاصل للديدان و الخنافس و إنما الشرف فى كماله و سببه

المعلم.

و قد رُوى أنّ السيِّدَ الرضىَّ الموسوىّ (قَدَّسَ الله روحَه) (۳) كان عظيمَ النفس عالىَ الهمَّهِ أبِىَّ الطبعِ لا يقبَلُ لأحد منَّه (۴) ، و له فى ذلك قِصَصٌ غريبةٌ مع الخليفه العباسى حين أرادَ صِلتَه بسبب مولود وُلِدَ له (۵) ، و غيره؛ و منها أنّ بعض مشايخه (۶) قال له يوماً:

بَلَغَنى أنّ دارَکَ ضَيِّقَةٌ لا تَلِيقُ بحالکَ، و لى دارٌ واسعةٌ صالحةٌ لکَ، قد وَهَبْتُها لکَ فانتقِلْ إليها.

فأبى، فأعاد عليه الكلامَ؛

فقال:

«يا شيخ أنا لم أقْبَلْ برَّ أبى قَطُّ، فكيف مِنْ غيره؟» فقال له الشيخُ: إنّ حَقِّى عليکَ أعظمُ مِنْ حقِّ أبيکَ، لأنّى أبوک الروحانى، و هو أبوک الجسمانى.

فقال السَيِّدُ (رحمه الله): «قد قَبِلْتُ الدارَ». (۶)

و من هنا قال بعضُ الفضلاء:

مَنْ عَلَّمَ الْعِلْمَ كانَ خَيْرَ أب (۷)

ذاکَ أبُو الرُّوحِ لا أبُو النُّطَف (۸)

*****[هامش]

(۱) - فى أوّل القسم الثانى من النوع الثالث من هذا الباب، ص ۲۳۴- ۲۳۵.

(۲) - «محاضرات الأدباء» ج ۱/ ۴۵؛ «أخلاق ناصرى» / ۲۷۱؛ «الذريعه إلى مكارم الشريعه» / ۱۱۹.

(۳) - نرجو من يرغب التفصيل عن حياه الرضىّ و آثاره القيّمه أن يراجع نشره «تراثنا» العدد الخامس.

(۴) - قال ابن أبى الحديد فى «شرح نهج البلاغه» ج ۱/ ۳۳: «و كان عفيفا شريف النفس، عالى الهمّه ملتزما بالدين و قوانينه، و لم يقبل من أحد صله و لا جائزه، حتّى أنّه ردّ صلات أبيه، و ناهيک بذلك شرف نفس و شدّه ظلف؛ فأمّا بنو بويه فإنّهم اجتهدوا على قبوله صلاتهم فلم يقبل».

(۵) - «شرح نهج البلاغه» ج ۱/ ۳۹- ۴۰؛ قال فيه: «و قرأت بخطّ محمّد بن إدريس الحلّى الفقيه الإماميّ، قال:

حكى أبو حامد أحمد بن محمّد الأسفرايينى الفقيه الشافعى، قال:

كنت يوما عنـد فخر الملک أبی غالب محمّـد ابن خلف وزير بهاء الـدوله و ابنه سـلطان الدوله، فدخل عليه الرضـی أبو الحسن، فأعظمه و أجلّه و رفع من منزله، و خلّی ما کان بيده من الرقاع و القصص و أقبل عليه يحادثه إلی أن انصرف ... فقال [يعنی فخر الملـک : هـذا کتاب الرضـی، اتّصل بی أنّه قـد ولـد له ولـد، فأنفـذت إليه ألف دينار، قلت له: هـذه للقابله فقـد جرت العاده أن يحمل الأصـدقاء إلی أخلائهم و ذوی مودّتهم مثل هـذا فی مثل هـذه الحال، فردّها و کتب إلیّ هذا الکتاب فاقرأه. قال [يعنی أبا حامـد الأسـفرايينی : فقرأته، و هو اعتـذار عن الردّ و فی جملته: إنّنـا أهـل بيت لاـ يطلع علی أحوالنـا قـابله غريبه، و إنّمـا عجائزنا يتولّين هـذا الأـمر من نسائنا و لسن ممّن يأخـذن أجره و لا يقبلن صـله ...» و انظر لنقـد و تزييف بعض هـذه الحکايه- الـذی لم ننقله- مقاله «الرضی و المرتضی کوکبان»، المطبوع فی نشره «تراثنا»، العدد الخامس، ص ۲۴۸- ۲۶۲.

(۶) - هو الشيخ أبی إسحاق إبراهيم بن أحمد بن محمّد الطبریّ الفقيه المالکی کما فی «شرح نهج البلاغه» ج ۱/ ۳۴.

(۷) - «شرح نهج البلاغه» ج ۱/ ۳۴.

(۸) - «أدب الدنيا و الدين» / ۷۷؛ و قبله:

«آباء أجسادنا هم سبب

لأن جعلنا عرائض التّلف»

و فی البيت الثانی:

«علّم الناس» بدل «علّم العلم».

۳. اعتقاد أنه مريض النفس و أن شيخه طيب مرضه

الثالث: أنْ يَعْتَقِدَ أنّه مريضُ النفس؛

لأنّ المرَضَ هو الانحراف عن المجری الطبيعی و طبعُ النفسِ العلمُ، و إنّما خَرَجَتْ عن طبعها بسـبب غلبه أخلاط القوی البدنيّه و يعتقدَ أنّ شيخَه طبيبُ مرضه، لأنّه يَرُدُّه إلی المجری الطبيعی. فلا ينبغی أنْ يخالِفَه فيما يُشِير عليه، کأنْ

يقولَ له: «اقرَأ الكتابَ الفلانى»، أو «اكْتَفِ بهـذا القـدر مِن الـدرس» ؛ لأنّه إنْ خالَفَه كان بمنزله المريض يَردُّ على طبيبه فى وجه علاجه.

و قد قيل فى الحكم مراجعه المريض طبيبه توجب تعذيبه «۱»

و كما أنّ الواجبَ على المريض تركُ تناولِ المؤذيات و الأغـذيهِ المفْسِـدَهِ للـدواء فى حضـرهِ الطبيب و غَيْبَتِه، كـذلك المتعلِّمُ، فيَجبُ أنْ يُطَهِّرَ نفسَه مِنَ النجَاسه المعنويّه التى غايهُ المعلِّم النهى عنها: من الحِقْـد و الحَسَد و الغَضَبِ و الكِبْرِ و العُجْب، و غيرها مِن الرذائل، و يَقْطَعَ مادَّهَ المرضِ رأساً لِيَنْتَفِعَ بالطبيب.

*****[هامش]

(۱) - لم أجده فى كثير من كتب الحكم و الأمثال الذى راجعته و تصفّحته.

۴. نظر اشيخ بعين الاحترام و ضرب الصفحه عن عيوبه

أن ينظره بعين الاحترام

و الإجلال و الإكرام و يضرب صفحا عن عيوبه فإن ذلك أقرب إلى انتفاعه به و رسوخ ما يسمعه منه فى ذهنه. و لقد كان بعض السلف إذا ذهب إلى شيخه تصدق بشى ء و قال اللهم استر عيب معلمى عنى و لا تذهب ببركه علمه منى «۱».

منيه المريد، ص: ۲۴۳

و قـال آخر كنت أصـفح الورقه بين يـدى شـيخى صـفحا رفيقـا هيبه له لئلاـ يسـمع وقعها أو قال رفعها «۲». و قـال آخر و الله ما اجترأت أن أشرب الماء و شيخى ينظر إلى هيبه له «۳».

و قال حَمْدانُ الأصفهانى:

كنتُ عندَ شريك، (۴) فأتاه بعضُ أولاد الخليفه المهدىِّ، (۵) فاسْتَنَدَ إلى الحائط و سَأله عن حديث، فلم يَلْتَفِتْ إليه و أقْبَلَ علينا، ثمَّ عاد، فعادَ شريكٌ لمثل ذلك، فقال:

أتَسْتَخِفُّ بأولاد الخُلَفاء؟ قال:

«لا، و لكنّ العلمَ أجَلُّ عندَ الله مِنْ أنْ أُضَيِّعَه».

فَجَثا على رُكْبَتَيْه، فقال شريك: «هكذا يُطْلَبُ العلمُ.» (۶)

*****[هامش]

(۱) - «تذکره السامع» / ۸۸؛ «التبیان فی آداب حمله القرآن» / ۱۲۱؛ «شرح

المهذّب» ج ۱/ ۶۱.

(۲) - قاله الشافعی و أراد من شیخه مالک بن أنس، کما فی «تذکره السامع» / ۸۸؛ و «شرح المهذّب» ج ۱/ ۶۱؛ و «فیض القدیر» ج ۳/ ۲۵۳، و فیه: «قال الشافعی: کنت أصفح الورقه بین یدی مالک برفق لئلا یسمع وقعها».

(۳) - قاله الربیع و أراد من شیخه الشافعی، کما فی «تذکره السامع» / ۸۸؛ و «التبیان فی آداب حمله القرآن» / ۲۳- ۲۴؛ و «شرح المهذّب» ج ۱/ ۶۱؛ و «فیض القدیر» ج ۳/ ۲۵۳، و فیه: «قال الربیع: و اللّه ما اجترأت أن أشرب الماء و الشافعی ینظر».

(۴) - هو شریک بن عبد اللّه النخعیّ الکوفیّ المتوفّی سنه ۱۷۷ ه. انظر ترجمته و مصادر ترجمته فی «الأعلام» ج ۳/ ۱۶۳؛ و «تذکره الحفاظ» ج ۱/ ۲۳۲؛ و «وفیات الأعیان» ج ۲/ ۴۶۴- ۴۶۸.

(۵) - هو محمّد بن عبد اللّه المنصور بن محمّد بن علی العباسیّ، من خلفاء الدوله العباسیه، مات سنه ۱۶۹ ه انظر ترجمته و مصادر ترجمته فی «الأعلام» ج ۶/ ۲۲۱.

(۶) - «شرح المهذّب» ج ۱/ ۶۱؛ «أدب الإملاء و الاستملاء» / ۱۳۳.

۵. التواضع للشیخ زیاده علی التواضع للعلماء و غیرهم

الخامس: أن یتواضعَ له زیادةً علی ما أُمِرَ به مِن التواضع للعلماء و غیرهم، و یَتَواضَعَ للعلم، فبتواضعِه له یَنالُهُ، وَ لْیَعْلَمْ أنْ ذُلَّه لشیخِهِ عِزٌّ، و خضوعَه له فَخْرٌ، و تواضعَه له رِفْعَةٌ، و تعظیم حُرْمَتِهِ مَثُوبَةٌ، و التَشمُّرَ فی خدمته شَرَفٌ. و قد قال النبیُّ (صلی الله علیه و آله و سلم): «تَعَلَّمُوا العلمَ، و تَعَلَّمُوا لِلْعِلْمِ السکینةَ و الوَقارَ، و تَواضَعُوا لمن تَعَلَّمُونَ منه.» (۱)

وَ قَالَ ص مَنْ عَلَّمَ أَحَداً مَسْأَلَةً مَلَکَ رِقَّهُ قِیلَ أَ یَبِیعُهُ وَ یَشْتَرِیهِ قَالَ بَلْ

يَأْمُرُهُ وَ يَنْهَاهُ «٢».

منيه المريد، ص: ۲۴۴

و أنْشَدَ بعضُ العلماء:

أُهِينُ لَهُمْ نَفْسى لِكَىْ يُكْرِمُونَها

وَ لَنْ تُكْرِمَ النَفْسُ الَّتى لا تُهِينُها (٣)

*****[هامش]

(١) - «الجامع الصغير» ج ١/ ١٣١، حرف التاء، و شرحه: «فيض القدير» ج ٣/ ٢٥٣، الحديث ٣٣٢٢؛ «قوت القلوب» ج ١/ ١۴٠؛ «كنز العمّال» ج ١٠/ ١۴١، الحديث ٢٨٧١٧.

(٢) - فى إجازه الشيخ محمّد بن أبى جمهور الأحسائى للسيّد محمود بن علاء الدين الطالقانى: «قال سيّد العالمين: من علّم شخصا مسأله ملك رقّه، فقيل له: أ يبيعه؟ قال: لا؛ و لكن يأمره و ينهاه» («بحار الأنوار» ج ١٠٨/ ١۶). و فى «جامع بيان العلم و فضله» ج ١/ ١۵۴: «... سمعت شعبه يقول: كل من سمعت منه حديثا فأنا له عبد».

(٣) - فى «أمالى المرتضى» ج ١/ ٢٠۵: «و قيل لأبى دؤاد الإيادى- و نظر إلى بنته تسوس فرسه-: أهنتها يا أبا دؤاد! فقال: أهنتها بكرامتى، كما أكرمتها بهوانى. و مثل ذلك قول أعرابى لحقه ذلّ على باب السلطان:

أهين لهم نفسى لأكرمها بهم

و لن تكرم النفس التى لا تهينها» ؛

و فى «محاضرات الأدباء ج ١/ ٣٠٠: «و يروى عن الشافعى: أهين لهم ... البيت» ؛ و فى «جامع بيان العلم و فضله» ج ١/ ١۴٢: «... فأنشأ الشافعى: أهين لهم ... البيت» ؛ و فى «قوت القلوب» ج ٢/ ٢٢٨: «... قال:

كثيرا ما كنت أسمع الشافعى يقول:

أهين لهم نفسى لكى يكرمونها

و لن تكرم النفس التى لا تهينها» ؛

و فى «طبقات الشافعيه» ج ٢/ ١۶۵: «قال الربيع: كتب إلىّ البويطى أن اصبر نفسك للغرباء و حسّن خلقك لأهل حلقتك، فإنّى لم أزل أسمع الشافعى يكثر أن يتمثل بهذا البيت:

أهين لهم نفسي لكي يكرمونها

و لن تكرم

النفس التی لا تهینها» ؛

و فی «تذکره السامع» / ۸۷: «یقال: إنّ الشافعی عوتب علی تواضعه للعلماء فقال:

أهین لهم نفسی فهم یکرمونها

و لن ... البیت».

و مثل هذا البیت ما فی «تعلیم المتعلّم» / ۲۴:

أری لک نفسا تشتهی أن تعزّها

فلست تنال العزّ حتّی تذلّها».

۶. عدم الإنکار علی الشیخ و التآمر علیه

السادس: أنْ لا- یُنْکِرَ علیه، و لا یَتآمَرَ و لا یُشِیرَ علیه بخلاف رأیه، فَیری أ نّه أعلمُ بالصواب منه، بل یَنْقاد إلیه فی أُموره کُلِّها، و یُلْقِی إلیه زِمامَ أمره راساً، و یُذْعِن لِنُصْحه، و یَتَحرّی رضاه و إنْ خالَفَ رأیَ نفسِه، و لا یَسْتَبِق معه رأیاً و لا اختیاراً، و یُشاوِره فی أُموره کُلِّها، و یأْتَمِر بأمره، و لا یخرجُ عن رأیه و تدبیره باللسان و القلب.

قال بعض العلماء: (۱) «خطأ المرشِدِ أنفعُ للمسترشد مِنْ صوابه فی نفسه.»

و فی قصّه موسی و الخضر (علیهما السلام) تنبیه علی ذلک. (۲)

منیه المرید، ص: ۲۴۵

و نقل بعض الأفاضل عن بعض مشایخه قال حکیت لشیخی مناما لی فقلت رأیت أنک قلت لی کذا و کذا فقلت لک لم ذاک قال فهجرنی شهرا و لم یکلمنی و قال لو لا- أنه کان فی باطنک تجویز المطالبه و إنکار ما أقوله لک لما جری ذلک علی لسانک فی المنام. و الأمر کما قال إذ قلما یری الإنسان فی منامه «۳» خلاف ما یغلب فی الیقظه علی قلبه.

*****[هامش]

(۱) - هو الغزالی، قاله فی «إحیاء علوم الدین» ج ۱/ ۴۵. و انظر أیضا «تذکره السامع» / ۸۸؛ و «میزان العمل» / ۱۱۶.

(۲) - فی «إحیاء علوم الدین» ج ۱/ ۴۵: «... و قد نبّه اللّه تعالی بقصه الخضر و موسی علیهما السّلام؛ حیث قال الخضر: «إِنَّکَ لَنْ تَسْتَطِیعَ

مَعِىَ صَبْراً وَ كَيْفَ تَصْبِرُ عَلى ما لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْراً» ثمّ شرط عليه السكوت و التسليم، فقال: «فَإِنِ اتَّبَعْتَنِى فَلا تَسْئَلْنِى عَنْ شَىْ ءٍ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْراً» ثمّ لم يصبر و لم يزل فى مرادته إلى أن كان ذلك سبب الفراق بينهما. و بالجمله كلّ متعلّم استبقى لنفسه رأيا و اختيارا دون اختيار المعلّم، فاحكم عليه بالإخفاق و الخسران».

(۳) – لم أظفر بناقل الحكايه و مصدرها.

۷. تبجيل الشيخ فى غيبته و حضوره

السابع: أنْ يُبَجِّلَهُ فى خطابه و جوابه، فى غَيْبَتِهِ و حُضوره، و لا يخاطِبَه بتاء الخطاب و كافِه، و لا يُنادِيَه مِنْ بُعد، بل يقولَ: «ياسَيِّدى» و «يا أُستاذ» و ما أشبه ذلك، و يُخاطِبَه بِصِيَغِ الجمع تعظيماً نحو «ما تقولون فى كذا» و «مارأيُكُم فى كذا» و «قُلْتُمْ رَضِىَ الله عنكم» أو «تَقَبَّلَ الله مِنْكُمْ» أو «رَحِمَكُمُ الله».

ولا يُسَمِّيَهُ فى غَيْبَتِهِ باسمه إلّا مقروناً بما يُشْعِرُ بتعظيمه، كقوله:

«قال الشيخ» و نحو ذلك.

۸. تعظيم حرمه الشيخ فى نفسه و اقتدؤه به و مراعاه هديه

الثامن «۱» تعظيم حرمته فى نفسه و اقتداؤه به

و مراعاه هديه «۲» فى غيبته و بعد موته فلا يغفل عن الدعاء له مُدَّة حَياته، و يَرُدُّ غِيْبَتَه، و يَغْضَبُ لها (۳) زيادةً عمّا تجبُ رِعايتُه فى غيره، فإنْ عَجزَ عن ذلك قام و فارَقَ المجلسَ.

و يرعى ذُرِّيَّتَه و أقاربَه، و أوِدّاءَه و مُحِبِّيهِ فى حياته و بعدَ موتِهِ، و يَتَعاهَدُ زيارَةَ قبرِه و الاستغفار له، و الترحُّمَ عليه و الصدقةَ عنه، و يَسْلُكُ فى السَمْتِ و الهَدْى مَسْلَكَهُ، و يُراعى فى العلم و الدين عادتَه، و يَقْتَدى بحركاته و سَكَناته فى عباداتِه و عاداتِهِ، و يتأدَّبُ بآدابه، و من ثَمَّ كان الأهمُّ تحصيلَ شيخ صالح لِيَحْسُنَ الاقتداءُ به.

ثمّ إنْ قَدَرَ على الزياده عليه بعدَ الاتّصافِ بصفته فَعَلَ، و إلّا اقْتَصَرَ على

منيه المريد، ص: ۲۴۶

التأسى فبه يظهر أثر الصحبه.

*****[هامش]

(۱) – لاحظ «تذكره السامع» / ۹۰.

(۲) – هكذا فى النسخ المخطوطه و «ه»، و هو بمعنى: سيرته؛ قال فى «المصباح المنير» / ۷۸۳، ماده «هدى»: «و الهدى مثال فلس: السيره» ؛ و فى النسخ المطبوعه سوى «ه»: «هذه» بدل «هديه»، و هو خطأ كما لا يخفى، و يحتمل بعيدا أن يكون الصواب «هذين»، إشاره

إلى تعظيم حرمته فی نفسه و اقتدائه به. فتأمّل.

(۳) - أی لحرمته كما فی هامش «ه»، و يمكن أن يكون الضمير عائدا إلى غيبته.

٩. شكر الشيخ على توقيفه له على ما فيه فضيله

التاسع: (۱) أن يَشْكُرَ الشيْخَ على توفيقه له على ما فيه فضيلهٌ، و على توبيخِهِ له على مافيه نقيصهٌ، أو كسل يعتريه أو قصور يعانيه أو غير ذلك مما فی إيقافه عليه و توبيخه إرشاده و صلاحه «۲»

و يَعُدَّ ذلک مِن الشيخ مِنْ جمله النِعَم عليه باعتناء الشيخِ به و نظرِهِ إليه؛ فإنّ ذلك أميلُ لقلب الشيخ، و أبعثُ له على الاعتناء بمصالحه.

و إذا وَقَّفَهُ الشيخُ على دقيقه مِنْ أدب، أو نقيصه صَدَرَتْ منه، و كان يَعْرِفُ ذلك مِنْ قبلُ، فلا يُظْهِرُ أنّه كان عارِفاً به و غَفَلَ عنه، بل يَشْكُرُ الشَيخَ على إفادته ذلك و اعتنائه بأمره، ليكونَ بذلك مُسْتَدْعِياً للعود إلى النصيحه فی وقت الحاجه؛ فإنْ كان له فی ذلك عُذْرٌ، و كان إعلامُ الشَيخِ به أصلحَ، فلا بأسَ به و إلّا فيَتْرُكه؛ إلّا أنْ يَتَرَتَّبَ على ترك بيانِ العذرِ مَفْسَدهٌ، فيتعيَّن إعلامُه به.

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكره السامع» / ۹۲- ۹۳.

(۲) - هكذا فی «ه»، «ط»، «ن» و «تذكره السامع» / ۹۳. و فی «ز»، «م» و «ق»: «أو غير ذلك ممّا فيه إشفاقه عليه و توبيخه و إرشاده و صلاحه». و فی «ض» و «ح»: «أو غير ذلك ممّا فيه إشفاقه عليه، و توبيخه إرشاده و صلاحه» ؛ و كيف ما كان فلا تخلو العباره من الاضطراب.

۱۰. الصبر على جفوه تصدر من شيخه و تأويل أفعاله

العاشر: (۱) أن يَصْبِرَ على جَفْوَه تَصْدُرُ من شيخه، أو سوءِ خُلُق، و لا يَصُدَّه ذلك عن ملازمته و حسنِ عقيدته و اعتقادِ كماله، ويتأوَّلَ أفعالَه التی ظاهرُها مذمومٌ على أحسنِ تأويل و أَصَحِّه، فما يَعْجِزُ عن ذلك إلّا قليلُ التوفيق.

و يبدأ هو عند جفوه شيخه بالاعتذار و التوبه مما وقع و الاستغفار و ينسب

الموجب إليه و يجعل العتب فيه عليه فإن ذلك أبقى لموده شيخه و أحفظ لقلبه و أنفع للطالب فى آخرته و دنياه.

و عن بعض السلف:

من لم يَصْبِرْ على ذُلِّ التعليم بَقِى عُمْرَه فى عَمايَةِ الجَهاله، و من صَبَرَ عليه آل أمرُه إلى عِزّ الدنيا و الآخره. (٢)

منيه المريد، ص: ٢۴٧

" وَ مِنْهُ الْأَثَرُ الْمَشْهُورُ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِىَ اللَّهُ عَنْهُمَا ذَلَلْتُ طَالِباً «٣» فَعَزَزْتُ مَطْلُوباً

و قال بعضهم مثل الذى يغضب على العالم مثل الذى يغضب على أساطين الجامع «۴». و قيل لسفيان بن عيينه إن قوما يأتونک من أقطار الأرض تغضب عليهم يوشک أن يذهبوا و يترکوک فقال للقائل هم حمقى إذا مثلک أن يترکوا ما ينفعهم لسوء خلقى «۵» و لبعضهم

اصْبِرْ لِدائِکَ إنْ جَفَوْتَ طَبِيبَهُ

وَ اصْبِرْ لِجَهْلِکَ إنْ جَفَوْتَ مُعَلِّما «۶»

*****[هامش]

(١) - لاحظ «تذكره السامع» / ٩١- ٩٢؛ «شرح المهذّب» ج ١/ ۶٣.

(٢) - «تذكره السامع» / ٩١؛ «جامع بيان العلم و فضله» ج ١/ ١١٨؛ «أدب الدنيا و الدين» / ٧۵؛ «عدّه الداعى» / ٧١؛ «التبيان فى آداب حمله القرآن» / ٢۶؛ «شرح المهذّب» ج ١/ ۶٣. و فى «غرر الحكم» ج ۵/ ۴١١، الحديث ٨٩٧١: «من لم يصبر على مضض التعليم بقى فى ذلّ الجهل».

(٣) - «عيون الأخبار» ج ٢/ ١٢٢؛ «جامع بيان العلم و فضله» ج ١/ ١۴٢؛ «أدب الدنيا و الدين» / ٧۵؛ «إحياء علوم الدين» ج ١/ ٩؛ «عدّه الداعى» / ٧١؛ «التبيان فى آداب حمله القرآن» / ٢۶؛ «شرح المهذّب» ج ١/ ۶٣.

(۴) - قاله معافى بن عمران كما فى «أدب الإملاء و الاستملاء» / ١۴۶؛ و «تذكره السامع» / ٩١.

(۵) - «تذكره السامع» / ٩١- ٩٢.

و انظر «أدب الإملاء و الاستملاء» / ۱۴۵.

(۶) - فی «أدب الدنيا و الدين» / ۷۵: «قال بعض الشعراء:

إنّ المعلّم و الطبيب كلاهما لا ينصحان إذا هما لم يكرما

فاصبر لدائک إن أهنت طبيبه و اصبر لجهلک إن جفوت معلّما»

و مثله فی «محاضرات الأدباء» ج ۱/ ۵۳؛ و «تعليم المتعلّم» / ۹، إلّا أنّ فيهما: «جفوت طبيبه» بدل «أهنت طبيبه» ؛ و فی «كليله و دمنه»، تحقيق مجتبى مينوی، ص ۹۴:

«فاصبر لدائک إن جفوت معالجا و اقنع بجهلک إن جفوت معلّما»

و فی «كليله و دمنه»، تحقيق الأستاذ حسن زاده الآملی، ص ۱۳۸:

«إنّ المعلّم و الطبيب كلاهما لا ينصحان إذا هما لا يكرما

فاصبر لدائک إن جفوت طبيبه و اقنع بجهلک إن أهنت معلّما»

و علّق الأستاذ دام تأييده هنا بقوله- نقلا عن بعضهم-: «و الشعر من أبی العلاء المعرّی». أقول: و لكنّی راجعت إلى بعض كتب المعرّی- أعنی «ديوان سقط الزند» ؛ و «اللزوميات أو لزوم ما لا يلزم» - و تصفّحتهما فلم أجده فيهما. نعم، أنشأ المعرّی- كما فی «اللزوميات أو لزوم ما لا يلزم» / ۲۰۶، و «إحياء علوم الدين» ج ۴/ ۵۲- هذين البيتين:

قال المنجّم و الطبيب كلاهما لا تحشر الأجساد قلت إليكما

إن صحّ قولكما فلست بخاسر أو صحّ قولی فالخسار عليكما

و يحتمل بعيدا اشتباه هذا بذاک لمن نسبهما إلى المعرّی؛ و كيف ما كان، فضمير طبيبه عائد إلى الداء، و أيضا، «كلاهما» فی قوله «إنّ المعلّم و الطبيب كلاهما» بالرفع صحيح، فلا يذهب عليک أنّ الصواب «كليهما» بالنصب و الرفع خطأ، و انظر للاطلاع على هذا البحث «مغنی اللبيب» / ۱۰۶، حرف الكاف، ذيل «كلا و كلتا».

۱۱. الاجتهاد على السبق بالحضور إلى المجلس قبل حضور الشيخ

[۱۱-] أن يجتهد على أن يسبق بالحضور إلى

قبل حضور الشيخ و يحمل على ذلك نفسه و إن أنتظره على باب داره ليخرج و يمشى معه إلى المجلس فهو أولى مع تيسره. و يحترز عن «۱» أن يتأخر فى الحضور عن حضور الشيخ فيدع الشيخ فى انتظاره فإن فاعل ذلك من غير ضروره أكيده معرض نفسه للمقت و الذم نسأل الله العافيه. حكى ياقوت «۲» فى معجمه «۳» عن هارون بن موسى القيسى

منيه المريد، ص: ۲۴۹

القرطبى «۴» قال كنا نختلف إلى أبى على القالى [وقت إملائه النوادر بجامع الزهراء] «۵» و نحن فى فصل الربيع فبينما أنا يوما فى بعض الطريق إذ أخذتنى سحابه فما وصلت إلى مجلسه حتى ابتلت ثيابى كلها و حول أبى على أعلام أهل البلد فأمرنى بالدنو منه و قال لى مهلا يا أبا نصر لا تأسف على ما عرض فهذا شى ء يضمحل و يزول بسرعه بثياب غيرها تبدلها ثم قال «۶» كنت أختلف إلى ابن مجاهد «۷» فادلجت «۸» عليه لأتقرب منه فلما انتهيت إلى الدرب الذى كنت أخرج منه إلى منزله ألفيته مغلقا و تعسر على فتحه فقلت سبحان الله أبكر

منيه المريد، ص: ۲۵۰

هذا البكور و أغلب على القرب منه فنظرت إلى سرب «۹» بجنب الدرب فاقتحمته فلما توسطت ضاق بى و لم أقدر على الخروج و لا على الدخول فاقتحمته أشد اقتحام حتى تخلصت- بعد أن تخرقت ثيابى و أثر السرب فى لحمى حتى انكشف العظم- و من الله بالخروج فوافيت مجلس الشيخ على تلك الحال ثم قال «۱۰» فأين أنت مما عرض لى ثم أنشد بيت الحماسه «۱۱»

دببت للمجد و الساعون قد بلغوا

جهد النفوس و ألقوا دونه الأزرا

و كابدوا المجد حتى مل أكثرهم

و

فاز بالمجد من وافى و من صبرا «۱۲»

لاتَحْسَبِ الْمَجْدَ تَمْراً أنتَ آكِلُهُ

لَنْ تَبْلُغَ الْمَجْدَ حَتّى تَلْعَقَ الصَّبِرا «۱۳»

منیه المرید، ص: ۲۵۱

*****[هامش]

(۱) - فی «ز»، «م»، «ه»، «ق»، «ط» و «ن»: «و یحرص عن» بدل «یحترز عن»، و ما أثبتناه مطابق لسائر النسخ و لعلّه الصواب، إلّا أن یکون «یحرص عن» بمعنی «یرغب و یحترز عن».

(۲) - هو یاقوت بن عبد اللّه الرومی الحموی المتوفّی سنه ۶۲۶ ه. وردت ترجمته و مصادر ترجمته فی «وفیات الأعیان» ج ۶/ ۱۲۷- ۱۳۹؛ و «الأعلام» ج ۸/ ۱۳۱؛ و «معجم المؤلّفین» ج ۳/ ۱۷۸- ۱۷۹.

(۳) - اعلم أنّی تصفّحت و تتبعت جمیع «معجم الأدباء» و «معجم البلدان» لیاقوت الحموی مرّتین، و بذلت جهدی فی ذلک لیالی و أیّاما بما لا یتحمّل عاده؛ فلم أجد هذه الحکایه فی هذین الکتابین؛ نعم قال یاقوت فی کتابه «معجم البلدان» ج ۵/ ۵۸، ماده «مجر»:

«مجریط ... بلده بالأندلس، ینسب إلیها هارون بن موسی بن صالح بن جندل القیسی الأدیب القرطبیّ، أصله من مجریط، یکنّی أبا نصر، سمع من أبی عیسی اللیثی و أبی علی القالی. روی عنه الخولانی. و کان رجلا صالحا صحیح الأدب، و له قصّه مع القالی ذکرتها فی أخباره من کتاب الأدباء [یعنی «معجم الأدباء»].

و مات المجریطی لأربع بقین من ذی القعده سنه ۴۰۱. قاله ابن بشکوال».

و لکن لیس فی «معجم الأدباء» المطبوع ترجمه هارون بن موسی أصلا، و لم یذکر یاقوت هذه القصه فی ترجمه إسماعیل بن قاسم المعروف بأبی علی القالی فی «معجم الأدباء» ج ۷/ ۲۵- ۳۳، و لا فی ترجمه أحمد بن موسی بن عبّاس بن مجاهد فی ج ۵/ ۶۵- ۷۳؛ فلا بدّ أن نقول:

جاءت هذه القصه و ترجمه هارون بن موسى فى «معجم الأدباء» كما قال الشهيد و ياقوت نفسه فى «معجم البلدان» ج ۵/ ۵۸؛ و لكن لم يطبع إلى الآن جميع «معجم الأدباء»، كما قال مؤلّف «الأعلام فى معجم البلدان» فى مقدّمه كتابه هذا، ص ۱۱، بشأن «معجم- - الأدباء»، نقلا عن كتاب «تاريخ آداب اللغه العربيه» ج ۳/ ۹۳:

«يدخل فى مجلّدات عده متفرقه فى مكاتب أروبا و الآستانه، لا يطمع فى الحصول على نسخه كامله منها، فنشط الأستاذ مرجليوث للاشتغال بجمع شتات هذا الكتاب و الوقوف على طبعه، و اهتمّت لجنه تذكار جيب بنشر ما يمكن العثور عليه من أجزائه، فوفّقنا حتّى الآن إلى نشر خمسه أجزاء منه، و هى: الأوّل و الثانى و نصف الثالث من مكتبه آكسفورد و الخامس من مكتبه كوبرلى بالآستانه، و السادس تحت الطبع ينقص القسم الأخير منه، و السعى متواصل فى البحث عن مظانّ سائر الأجزاء. و أخبرنا الأستاذ المشار إليه أنّه ساع فى البحث عن أجزاء أخرى يتوقّع وجودها فى لكنا و الهند، ثمّ جاءنا كتابه ... أنّه لم يوفّق إلى وجود شى ء هناك، و لا فى مكان آخر، لكن ذلك لا يمنع أن يكون منه شى ء فى بعض المكتبات الخصوصيه التى لم يصله خبرها ...».

نعم ظفرت على هذه الحكايه فى «إنباه الرواه» ج ۳/ ۳۶۲- ۳۶۳؛ و «الصله» ج ۲/ ۶۵۶- ۶۵۷، و عبارات المؤلّف رحمه اللّه، أكثر انطباقا على ما فى «إنباه الرواه» ممّا فى «الصله».

(۴) - هو أبو نصر هارون بن موسى بن صالح بن جندل القيسى القرطبىّ، المجريطى الأصل، توفى فى سنه ۴۰۱ ه.

وردت ترجمته و مصادر ترجمته فى «الصله» ج ۲/ ۶۵۶- ۶۵۷؛

و «إنباه الرواه» ج ۳/ ۳۶۲- ۳۶۳؛ و «الأعلام» ج ۸/ ۶۳؛ و «معجم المؤلّفين» ج ۱۳/ ۱۳۱.

(۵) - تكمله حسنه من المصدر أعنى «إنباه الرواه» و «الصله». و أبو على القالى هو إسماعيل بن قاسم بن عبدون بن هارون المعروف بالقالى، المتوفّى فى سنه ۳۵۶ ه. وردت ترجمته و مصادر ترجمته فى «وفيات الأعيان» ج ۱ / ۲۲۶- ۲۲۸؛ و «معجم الأدباء» ج ۷/ ۲۵- ۳۳؛ و «معجم المؤلّفين» ج ۲/ ۲۸۶- ۲۸۷.

(۶) - يعنى أبا على القالى.

(۷) - هو أبو بكر أحمد بن موسى بن مجاهد التميمى البغدادىّ المعروف بابن مجاهد (۲۴۵- ۳۲۴ ه.) وردت ترجمته و مصادر ترجمته فى «الأعلام» ج ۱/ ۲۶۱؛ و «معجم المؤلّفين» ج ۲/ ۱۸۸.

(۸) - ادّلج- بتشديد الدال-: سار فى آخر الليل. («أساس البلاغه» / ۱۳۳؛ «مختار الصحاح» / ۱۶۴؛ «المصباح المنير» / ۲۳۶، «دلج»).

(۹) - السرب: الطريق، يقال: خلّ سربه، أى طريقه. («أساس البلاغه» / ۲۰۷؛ «المصباح المنير» / ۳۲۲، «سرب».)

(۱۰) - يعنى أبا على القالى.

(۱۱) - هكذا فى جميع النسخ، و لكن فى «الصله» ؛ و «إنباه الرواه»: «ثمّ أنشدنا» بدل «ثمّ أنشد بيت الحماسه» ؛ و كلاهما صحيح، لأنّ هذه الأبيات أيضا مرويّه فى كتاب «الحماسه» لأبى تمّام، و قد جرت عادتهم إذا نقلوا شيئا ممّا فيه أن يقولوا: بيت الحماسه، أو قال الحماسى و نحوه. قال البغدادىّ فى «شرح شواهد شرح الشافيه»: «و الحماسى: منسوب إلى كتاب الحماسه، و هو مجموعه أشعار من شعر الجاهليه و الإسلام، انتقاها و اختارها أبو تمّام حبيب بن أوس الطائى الشاعر المشهور، ... و قد رتّب أبو تمّام ما اختاره على عدّه أبواب: أولها باب الحماسه ... و

قد اشـتهر تسـميته بالجزء الأوّل منه، و الحماسه: الشجاعه. و قد جرت عاده المصنفين إذا استشهدوا بشى ء ممّا فيه أن يقولوا: قال الحماسـى، و نحوه، و المراد الشاعر المذكور فى كتاب الحماسه ...» («شـرح شافيه ابن الحاجب» ج ۴/ ۸) ؛ و انظر أيضا ما يأتى فى تعاليقنـا على المطلب الثـانى من الخاتمه، ص ۳۸۲، التعليقه ۱؛ و «شـرح ديوان الحماسه» ج ۱/ ۳- ۴، ۷، ۱۰. و هذه الأبيات الثلاثه مذكوره فى باب الهجاء من كتاب «الحماسه» لأبى تمّام، انظر «شرح ديوان الحماسه» ج ۳/ ۱۵۱۱.

و راجع للاطلاع على كتاب الحماسه و طبعاته و مخطوطاته و شروحه «تاريخ الأدب العربى» ج ۱/ ۷۷- ۸۰.

(۱۲) - فى جميع النسـخ: «قـلّ» بـدل «ملّ» و الصواب ما أثبتناه كما فى «أمالى القالى» ج ۱/ ۱۴۶؛ و «الصـله» ؛ و «إنباه الرواه» ؛ و «شرح ديوان الحماسه» ج ۳/ ۱۵۱۱. و أيضا فى هذه المصادر الأربعه:

«و عانق المجد من أوفى ...»

بدل

«و فاز بالمجد من وافى ...»

؛ و أيضا فى «شرح ديوان الحماسه»: «فكابروا المجد» بدل «و كابدوا المجد».

(۱۳) - هذه الأبيات فى «أمالى القالى» ج ۱/ ۱۴۶، رواها عن أبى بكر بن دريد عن بعض العرب؛ و «شرح ديوان الحماسه» ج ۳/ ۱۵۱۱، عن رجـل من بنى أسـد. و تمـام الحكـايه فى «إنبـاه الرواه» ج ۳/ ۳۶۲- ۳۶۳؛ و «الصـله» ج ۲/ ۶۵۶- ۶۵۷- كما قلنا-؛ و «تلخيص ابن مكتوم»، المخطوط بعد، كما فى «إنباه الرواه» ج ۳/ ۳۶۳، الهامش.

و زاد ابن بشكوال فى «الصله» ج ۲/ ۶۵۷: «قال أبو نصر: فكتبناها عنه من قبل أن يأتى موضعها فى نوادره، - و سلانى بما حكاه، و هان

عنـدی مـا عرض لی من تلـک الثیـاب و اسـتکثرت من الاختلاف إلیه و لم أفارقه حتّی مات». و قال المرزوقی فی «شـرح دیوان الحماسه» ج ۳/ ۱۵۱۲- فی شـرح هذه الأبیات-: «یقول: تباطأ سـعیک للمجد، و لمّا سـعیت کان سعیک دبیبا و طلّاب المجد قد جهدوا أنفسهم، و ألقوا الأزر دونه، تخفیفا عن أنفسهم و تشهیرا فی طلبهم، و هذا مثل. و المراد أنّ ما یفعله الساعی فی سعیه إذا طلب شـیئا من التجرّد و التخفّف لیـدرک مطلوبه، قـد فعلوه [کـذا]. ثمّ أخـذ یفصّل مجهودهم من بعد، فقال: کابروا المجد، أی جاهـدوه لیبلغوه قسـرا لا ختلا فمن صبر و أوفی ناله و احتواه ظافرا به معانقا له، و من ملّ و قصّـر- و هم الأکثر- خاب و أخفق و رجع نادما لاهیا عنه. و قوله: لا تحسب المجد؛ تقریع، و المراد: لا تظنّن المجد یدرک بالسـعی القصیر و استعمال التعذیر، و علی ملازمه الراحه دون توطین النفس علی الکدّ الشدید و المجاهده؛ فإنّه لن ینال إلّا بتجرّع المرارات دونه، و اقتحام المعاطب بسببه، و یقال: لعقت الصّبر لعقا. و اسم ما یلعق هو اللعوق».

۱۲. عدم الدخول علی الشیخ فی غیر المجلس العام بغیر إذنه

الثانی عَشَرَ: (۱) أنْ لا یدخُلَ علی الشـیخِ فی غیر المجلس العامِّ بغیر إذنه، سَواءٌ کان الشیخُ وحدَه ام معه غیرُه، فإن استأذَنَ بحیث یَعْلَمُ الشـیخُ و لم یَأذنْ، انْصَـرَفَ و لا یُکَرِّرُ الاستئذان، و إنْ شَکَّ فی علم الشیخ به کَرَّرَه ثلاثاً، و لا یزیدُ فی الاستئذان علیها، أو ثلاثَ طَرَقات بالبـاب أو بـالحَلْقَه، ولْیَکُنْ طَرْقُ البـاب خَفِیّاً بأظفارِ الأصابع، (۲) ثُمَّ بالأصـابعِ، ثُمَّ بـالحلقه قلیلاً قلیلاً، فإنْ کان الموضِعُ بعیداً عن الباب، فلا بأس برفعِ ذلک ابتداءً بقدر ما یَسْمَعُ

لا غير، و إنْ أذِنَ و كانوا جماعةً تَقَدَّمَ أفضلُهُم فأسنُّهم بالدخولِ و السلامِ عليه، ثُمَّ يُسَلِّمُ عليه الأفضلُ فالأفضلُ.

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكره السامع» / ۹۳- ۹۵؛ «التبيان فى آداب حمله القرآن» / ۲۵- ۲۶.

(۲) - «عن أنس بن مالك: أنّ أبواب النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كانت تقرع بالأظافير» («تذكره السامع» / ۹۴، الهامش؛ «مجمع الزوائد» ج ۸/ ۴۳).

۱۳. الدخول على الشيخ كامل الهياه، فارغ القلب

الثالثَ عَشَرَ: أنْ يَدْخُلَ على الشيخ كامِلَ الهَيْأه فارغَ القلب مِن الشواغلِ، نشيطاً منشرحَ الصدرِ صافىَ الذهنِ، لا فى حال نُعاس أو غَضَب أو جُوع أو عطش، و نحوِ ذلک، مُتَطهِّراً مُتَنَظِّفاً، بعدَ استعمال ما يَحْتاجُ إليه مِن سِواك و أخذ ظُفُر و شَعر، و إزالهِ رائحه كريهه، لابِساً أحسنَ ملبوسِه؛ سيّما إذا كان يقصِدُ مجلسَ العلم، فإنّه مجلسُ ذكر و اجتماع فى عباده، و هذه الأُمور من آدابها.

۱۴. عدم القراءه على الشيخ عند شهغل قلبه و ملله

الرابعَ عَشَرَ: أنْ لا يَقْرأَ على الشيخ عند شُغْل قلبه و مَلَلِه و نُعاسه و جوعه و عطشه و ألمه، و نحو ذلک ممّا يَشُقُّ عليه فيه البحثُ. اللهمّ إلّا أنْ يبتدئَه الشَّيْخُ بطلب القِراءه فلْيُجِبْه كيف كان.

منيه المريد، ص: ۲۵۲

۱۵. التسليم و الخروج إذا دخل على الشيخ و عنده من يتحدث فكتوا

الخامسَ عَشَرَ: «۱»

إذا دخل على الشيخ فى غيرِ المجلس العام، و عندَه مَنْ يَتَحَدَّثُ معه فسكتوا عن الحديث، أو دخل و الشيخُ وحدَه يُصَلِّى أو يَقْرأُ أو يذْكُرُ أو يُطالِعُ أو يكتب، فَتَرَكَ ذلک و لم يَبْدأه بكلام أو بَسْطِ حديث، فَلْيُسَلِّمْ و يخرج سريعاً، إلّا أن يَحُثَّه الشيخُ على المكث، فإذا مَكَثَ فلا يُطيلُ، إلّا أنْ يَأمُرَه بذلک خشيه أن يدخل فى عداد من أشغل مشغولا بالله أدركه المقت فى الوقت.

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكره السامع» / ۹۵- ۹۷.

۱۶. انتظار الشیخ إذا حضر مکانه فلم یجده

السادسَ عَشَرَ: إذا حضر مکانَ الشیخ فلم یَجدْه انتَظَرَه، و لا یُفَوِّتُ علی نفسهِ درسَه؛ فإنّ کلَّ درس یَفوَتُ لا عِوَضَ له، و لا یَطْرُقُ علیه لِیَخْرجَ إلیه.

وَإن کان نائماً صَبَرَ حتّی یَسْتَیْقِظَ، أو ینصرف ثُمَّ یعودُ، و الصبر خیر له، و لا یوقِظُه و لا یأمُرُ به هکذا کان السلف یفعلون و نقل عن ابن عباس مثله «۱».

*****[هامش]

(۱) - «التبیان فی آداب حمله القرآن» / ۲۶؛ «شرح المهذّب» ج ۱/ ۶۴؛ «تذکره السامع» / ۱۶، قال فیه: «فقد روی عن ابن عبّاس: کان یجلس فی طلب العلم علی باب زید بن ثابت حتّی یستیقظ، فیقال له: ألا نوقظه لک؟

فیقول: لا. و ربّما طال مقامه و قرعته الشمس. و کذلک کان السلف یفعلون».

۱۷. عدم طلب الإقراء من الشیخ فی وقت یشق علیه

السابعَ عَشَرَ: أنْ لا یطلبَ مِن الشیخ إقراءً فی وقت یَشُقُّ علیه فیه أو لم تَجرِ عادتُه بالإقراء فیه، و لا یخترع (۱) علیه وقتاً خاصّاً به دونَ غیره و إن کان رئیساً، لما فیه من الترفُّع و الحُمْقِ علی الشیخ و الطلبه و العلم.

وربّما استحیا الشیخ منه، فَیَتْرُک لأجله ماهو أهمُّ عنده فی ذلک الوقت، فلا یُفْلِحُ الطالب.

فإن بدأه الشیخ بوقت معین أو خاص لعذر عائق له عن الحضور مع الجماعه أو لمصلحه رآها فلا بأس.

*****[هامش]

(۱) - فی «تذکره السامع» / ۹۶، الهامش: «کذا فی الأصول، و لعلّه یقترح».

۱۸. الجلوس بین یدی الشیخ جلسه الأدب بسکون و خضوع

الثامنَ عَشَرَ: أن یَجْلِسَ بین یدیه جِلْسَهَ الأدب بسکون و خُضُوع و إطراقِ رأس و تواضع و خشوع، و الأولی له الافتراشُ أو التورُّک.

قیل: «ویحسُنُ هنا الإقعاءُ، و هو أن یَفْرُشَ قَدَمَیْه، و یجلِسَ علی بطونهما، و یتعاهَدَ تغطیهَ أقدامِه و إرخاءَ ثیابه». (۱)

*****[هامش]

(۱) - «تذكره السامع» / ۹۷- ۹۹.

۱۹. عدم الاستناد بحضره الشيخ إلى حائط أو مخده و نحو ذلک

التاسعَ عَشَرَ: (۱) و هو من جنس ما قبله أنْ لا يَسْتَنِدَ بحضْرَه الشيخِ إلى حائط أو

منيه المريد، ص: ۲۵۳

مِخَدَّه و درابزين «۲» و نحوِ ذلک، أو يَجْعلَ يدَه عليه، و لا يُعْطِيَ الشيخَ جنبَه أو ظهرَه، و لا يَعْتَمِدَ، على يده إلى ورائه أو جنبه أو ظهره، و لا يَضَعَ رِجلَه أو يدَه أو شيئاً مِن بدنه أو ثيابه على ثياب الشَيخِ أو وَسادَتِهِ أو سَجّادَتِهِ.

قال بعضهم و من تعظيم الشيخ أن لا يجلس إلى جانبه و لا على مصلاه أو وسادته و إن أمره الشيخ بذلک فلا يفعل إلا إذا جزم به جزما يشق عليه مخالفته فلا بأس بامتثال أمره فی تلك الحال ثم يعود إلى ما يقتضيه الأدب انتهى «۳». و قد تكلم الناس فی أی الأمرين أولى امتثال الأمر أو سلوك الأدب فذهب إلى كل من الأمرين فريق من الصحابه على ما نقل عنهم فضلا عمن بعدهم و التفصيل موجه «۴».

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكره السامع» / ۹۸، ۱۰۰.

(۲) - قال بعض اللغويّين: «الدربزين و الدرابزين و الدرابزون ج: درابزونات: قوائم منتظمه يعلوها متّكأ. يونانيّه». و فی «فرهنگ فارسی» ج ۲/ ۱۴۸۱، مادّه «دارافزين»:

«درابزين ... يونانی: ... تكيه گاه طارمی». و يوجد تصويره فی تلك الصفحه. و قال أيضا فی ج ۲/ ۲۱۹۵:

«طارمی: نرده چوبی يا آهنی كه اطراف محوطه يا باغی نصب

كنند».

(۳) – «تذكره السامع» / ۱۰۰.

(۴) – و التفصيل – كما فى «تذكره السامع» / ۱۰۰– هكـذا: «فـإن جزم بما أمّره به بحيث يشقّ عليه مخالفته، فامتثال الأمر أولى و إلّا فسلوك الأدب أولى لجواز أن يقصد الشيخ إظهار احترامه و الاعتناء به، فيقابل هو ذلك بما يجب من تعظيم الشيخ و الأدب معه».

۲۰. الإصفاء إلى الشيخ و الإقبال بكليته عليه

العشرون: «۱»

و هو مِنْ أهمِّها أنْ يُصْغِيَ إلى الشيخ ناظِراً إليه،

و يُقْبِلَ بكُلِّيَّتِهِ عليه، متَعَقِّلاً لقوله بحيث لا يُحوِجُه إلى إعاده الكلام، و لا يَلْتَفِتَ مِنْ غير ضرورة و يَنْظُرَ إلى يمينه أو شمالِه أو فوقِه أو أمامِهِ لغيرِ حاجه، و لا سيَّما عند بحثِهِ معه أو كلامه له، فلا يَنْبَغى أنْ يَنْظُرَ إلاّ إليه، و لا يَضْطَرِبَ لِضَجَّه يَسْمَعُها، و لا يَلْتَفِتَ إليها سيَّما عند بحثه.

ولا يَنْفُضَ كُمَّيْهِ، و لا يَحْسُرَ عن ذراعيه، و لا يُومِئَ بيده إلى وجه الشيخِ أو صدره، و لا يَمُسَّ بها شيئاً مِنْ بدنه أو ثيابه، و لا يَعْبَثَ بيديه أو رجليه أو غيرِهما مِن أعضائه، و لا يَضَعَ يَدَه على لِحْيَته أو فمِه أو يَعْبَثَ بها فى أنفه، و لا يَفْتَحَ فاه،

منيه المريد، ص: ۲۵۴

و لا يَقْرَعَ سِنَّه، و لا يضربَ الأرضَ براحته، أو يَخُطَّ عليها بأصابعه، و لا يُشَبِّكَ بيديه و لا يَعْبَثَ بأزْرارِه، و لا يُفَرْقِعَ أصابِعَه، بل يَلْزَم سُكونَ بدنه، و لا يُكْثِرَ التَنَحْنُحَ مِنْ غير حاجه، و لا يَبْصُقَ، و لا يَمْتَخِطَ، و لا يَتَنَخَّعَ ما أمكنه، و لا يَلْفِظَ النُخامَةَ مِنْ فيه بل يأخُذَها منه بمنديل و نحوه، و لا يَتَجَشَّأَ، و لا يَتَمَطّى، و لا يُكْثِرَ التَثاؤُبَ، و إذا تَثاءَبَ سَتَرَ فاه بعدَ ردِّه جُهْدَه، و إذا عَطَسَ حَفِظَ

صوتَه جُهْدَه، و سَتَرَ وَجْهَه بمنديل و نحوِه و ذلک کله مما يقتضيه النظر المستقيم و الذوق السليم.

۲۱. عدم رفع صوته رفعاً بليغاً و المساره و غمز شخص، و نحو ذلک

الحادى و العشرون: «۱»

و هو مِن جنس ما قبلَه أنْ لا يَرْفَعَ صوتَه رفعاً بليغاً مِنْ غير حاجه، و لا يُسارَّ فى مجلسه، و لا يغْمِزَ أحداً، و لا يُكْثِرَ كلامَه بغير ضروره و لا يَحْكِيَ ما يُضْحِكُ منه، أو ما فيه بَذاءَه، أو يَتَضَمَّنُ سوءَ مخاطبه أو سوءَ أدب، بل و لا يَتَكَلَّمَ بما لم يسْأَلْه، و لا يَتَكَلَّمَ مالم يَسْتَأْذِنْه أوّلاً، و لا يَضْحَكَ لغيرِ عَجَب، و لا لعَجَب دونَ الشَيخ، فإنْ غَلَبَه تَبَسَّمَ تَبَسُّماً بغير صوت ألبتَّهَ و لْيَحْذَرْ كُلَّ الْحَذَر مِنْ أنْ يَغْتابَ أحداً فى مجلسه، أو يَنُمَّ له عن أحد، أو يُوقِعَ بينَه و بينَ أحد بنقلِ مايَسوؤه عنه، كاستنقاص به أو تَكَلُّم فيه وردِّ ما قاله؛ أو يقول كالحاثِّ له على الاعتناء بأمره: «فلانٌ يَوَدُّ أنْ أقرَأ عليه» أو «أردتُ أنْ أقرأ على فلان و تركتُ لأجلک» أو نحو ذلک، ففاعِلُ ذلک و أمثالِه مع كونِه ارتَكَبَ مكروهاً أو حراماً أو كبيرةً مُسْتَحِقٌ للزَجْر و الإهانهِ و الطردِ و البُعدِ، لحَماقته و رئائه. و قد تقدم فى حديث على ع «۲» ما يدل على ذلک.

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكره السامع» / ۹۸.

(۲) - مرّ فى أوّل القسم الثانى من النوع الثالث من هذا الباب، الصفحه ۲۳۴؛ و الحديث فى «الكافى» ج ۱/ ۳۷، كتاب فضل العلم، باب حقّ العالم، الحديث ۱.

۲۲. حسن خطابه مع الشيخ بقدر الإمكان

الثانى و العشرون: «۱»

أنْ يُحَسِّنَ خطابَه مع الشيخ بقدر الإمكان، و لا يقولَ له: «لِمَ؟» و «لا نُسَلِّمُ» و لا «مَنْ نَقَلَ هذا» و لا «أين موضِعُه؟» و لا يَقُلْ: «المحفوظ أو المنقولُ غير هذا» و شبه ذلک، فإنْ أرادَ استفاده أصله أو مَنْ نَقَلَه، تَلَطَّفَ فى

الوصول

إلی ذلک، ثمّ هو فی مجلس آخَرَ أولی علی سبیل الاستفاده.

و کـذلک ینبغی أنْ یقولَ فی موضعِ لِمَ؟ و لا أُسَـلِّمُ: «ما نُجیبُ: ما نُجیبُ» إنْ قیل لنا کـذا»؟ أو «إنْ مُنِعْنا کذا؟» أو «إن سُـئِلْنا عن کذا؟» أو «إنْ أُورِدَ کذا؟» و شبهه، لِیکونَ مُسْتَفْهِماً للجوابِ سائلاً له بحُسْنِ أدب و لطفِ عباره.

و إذا أَصَـرَّ الشـیخُ علی قـول أو دلیـل و لم یَظْهَرْ له، أو علی خلافِ صواب سـهواً، فلا یُغَیِّرُ وجهَه أو عینَیْهِ، و لا یُشِـیرُ إلی غیره کالمنکِرِ لما قال، بل یأخُذُه بِبِشْـر ظاهر، و إنْ لم یکن الشَـیخ مُصیباً، لغفله أو سهو أو قصور نظر فی تلک الحال؛ فإنّ العصمهَ فی البَشَرِ للأنبیاء و الأوصیاء (علیهم السلام).

و لْیَحْذَرْ مِنْ مُفاجَأه الشـیخِ بصورهِ رَدٍّ علیه؛ فإنه یقع ممن لا یحسن الأدب من الناس کثیرا مثل أن یقول له الشـیخ أنت قلت کذا فیقول ما قلت کـذا أو یقول له الشـیخ مرادک فی سؤالک کـذا أو خطر لک کذا فیقول لا أو ما هذا مرادی أو ما خطر لی هذا و شبه ذلک بل طریقه أن یتلَطَّفُ بالمکاشَرَه علی المقصود فی الجواب.

و کذلک إذا اسْتَفْهَمَه الشیخُ استفهامَ تقریر و جزم کقوله:

ألم تَقُلْ کذا؟ أو ألیس مرادک کذا؟ فلا یبادِر بالردِّ علیه بقوله:

«لا» و نحو ذلک، بل یَسْـکُتُ أو یُوَرِّی عن ذلک بکلام لطیف یَفْهَمُ الشـیخُ قصـدَه منه، فإنْ لم یکنْ بُدٌّ مِنْ تحریر قصده و قوله، فلیقل: «الآن أقول کذا» أو «أعودُ إلی قصد کذا».

و یُعِیدُ کلامَه، و لا یقولُ: «الذی قلْتُه» أو «الذی قصدتُه» ؛ لِتضمُّنِهِ الرَّدَّ علیه.

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذکره السامع» / ۱۰۱- ۱۰۲- ۱۰۴.

۲۳. عدم المبادره إلی ذکر إشکال لم یذکره و الإشاره إلی ذلک بألطف إشاره

الثالث و العشرون:

و هو مِن جنس

ما قبله إذا ذَكَرَ الشيخُ تعليلاً و عليه تَعَقّبٌ، و لَمْ يَتَعَقَّبْهُ؛ أو بحثاً و فيه إشكالٌ، و لم يَسْتَشْكِلْهُ؛ أو إشكالاً و عنه جوابٌ؛ و لم يَذْكُرْهُ، فلا يُبادِرُ إلى ذكر ذلك، و لا إلى التَعقُّبِ على الشيخ بسببِ إهماله له، بل له أنْ يُشيرَ إلى ذلك بألْطَفِ إشاره، كقوله:

«مالَمحْتُمُ عن الإشكال جواباً؟» مثلاً، و نحو ذلك، فإنْ تَذَكَّرَ الشيخ فبها و نِعْمَتْ، و إلاّ فالأولى السكوت عن ذلك إلاّ أنْ يَأْذَنَ الشيخُ، أو يَعْلَمَ منه أنّه يُؤْثِرُ ذلكَ منه.

منيه المريد، ص: ۲۵۶

۲۴. التحفظ من مخاطبه الشيخ بما لا يليق خطابه به

الرابع و العشرون: (۱)

و هو مِنْ جنس ما قبله أيضاً أنْ يَتَحَفَّظَ مِن مخاطَبه الشيخ بما يَعْتادُه بعضُ الناس فى كلامه و لا يَليقُ خطابُه به، مثل أيش «۲» بك و «فَهِمْتَ؟» و «سمعتَ؟» و «تَدْرى؟» و «يا رجلٌ مباركٌ؟» و نحو ذلك.

و كذلك لا يَحْكى ماخُوطِبَ به غيرهُ ممّا لا يَليقُ خطابُ الشيخِ به، و إنْ كان حاكياً، مثل: «قال فلان لفلان: أنت قليلُ الحَياء، أنت قليل البِرّ، و ما عندك خير، و]أنت[قليل الفهم» و نحو ذلك، بل يقول إذا أراد الحكايهَ ما جَرتِ العادهُ بالكنايه به، مثل: قال فلان لفلان: «الأبعدُ قليلُ الخير، و ما عند الأبعدِ خيرٌ»، و مثل هذه الكنايه وردت فى بعض الأخبار «۳» أيضا أو يأتى بضمير الغائب مكانَ ضميرِ المخاطب، و شِبْه ذلك.

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكره السامع» / ۱۰۲.

(۲) - يعنى أىّ شى ء بك؟

(۳) - فى «النهايه» ج ۱/ ۱۳۹؛ و «لسان العرب» ج ۳/ ۹۱، ماده «بعد»: «و فيه: إنّ رجلاً جاء فقال: إنّ الأبعد قد زنى، معناه: المتباعد عن الخير و العصمه؛ و أراد القائل من «الأبعد» نفسه». فتأمّل.

۲۵. عدم الاستهزاء إذا سبق لسان الشيخ إلى تحريف كلمه

الخامس و العشرون:

إذا سَبَقَ لسانُ الشيخ إلى تحريف كلمه يكونُ لها توجيهٌ مستَهْجَنٌ، أو نحو ذلك، أنْ لا يَضْحَكَ و لا يَسْتَهْزِئَ، و لا يُعِيدَها كأنّه يتبادَرُ بها عليه، و لا يَغْمِزَ غيره و لا يُشيرَ إليه، بل و لا يَتَأَمَّلَ ما صَدَرَ منه، و لا يُدْخِلَه قلبَه و لا يُصْغِيَ إليه سَمْعَه، و لا يَحْكِيَه

لأحد، فإنّ اللسانَ سَبّاقٌ، و الإنسانُ غير معصوم، لا سيَّما فيما هو فيه معذورٌ. و فاعلُ شيء ممّا ذُكِرَ مع شيخه مُعَرِّضٌ نفسَه للحِرْمانِ و البلاء و الخُسْران، مُسْتَحِقٌّ للزَجْر و

التأديبِ و الهَجْرِ و التأنيبِ، مع ما يَسْتَوْجِبُه مِن مَقْت الله سبحانه له و ملائكتِه و أنبيائِه و خاصَّتِه.

۲۶. عدم سبق الشيخ إلى شرح مسأله أو جواب سؤال

السادس و العشرون: «۱»

أنْ لا يَسْبِقَ الشيخ إلى شرحِ مسأله أو جواب سؤال (۲) منه أو مِنْ غيره، لاسيّما إذا كـان مِنْ غيره و تَوَقَّفَ، و لا يساوِقَه فيه، و لا يُظْهِرَ معرفتَه به

منيه المريد، ص: ۲۵۷

أو إدراكَه له قبلَ الشيخ، إلاّ أنْ يَعْلَمَ مِن الشيخِ إيثارَ ذلك منه، أو عَرَضَ الشيْخُ عليه ذلك ابتداءً و الْتَمَسَه منه، فلا بأسَ به حينئذ.

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكره السامع» / ۱۰۶. و فى «شرح المهذب» ج ۱/ ۶۲: «و لا يسبقه إلى شرح مسأله أو جواب سؤال إلّا أن يعلم من حال الشيخ إيثار ذلك ليستدلّ به على فضيله المتعلّم».

(۲) - فى «الفقيه و المتفقه» ج ۲/ ۳۵: «قال أبو عمرو بن العلاء ليس من الأدب أن تجيب من لا يسألك، أو تسأل من لا يجيبك، أو تحدّث من لا ينصت لك ... قال ابن المقفّع: كانت الحكماء تقول: ليس للعاقل أن يجيب عمّا يسأل عنه غيره».

۲۷. عدم قطع كلام الشيخ و مسابقته فيه و مساوقته به

السابع و العشرون: «۱»

أنْ لا يَقْطَعَ على الشيخ كلامَه أيَّ كلام كان، و لا يُسابِقَه فيه و لا يساوِقَه به، بل يَصْبِر حتّى يَفْرَغَ الشيخُ مِنْ كلامه ثمّ يَتَكَلَّم.

ولا يَتَحَدَّثَ مع غيره و الشيخُ يَتَحدَّثُ معه أو مع جَماعهِ المجلس، بل لا يجْعَلَ همَّه سوى الإصغاء إلى قولِ الشيخ و فهمِه.

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكره السامع» / ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۷.

۲۸. الإصغاء إلى الشيخ إذا ذكر كلاماً و هو يحفظ ذلك

الثامن و العشرون:

إذا سَمِعَ الشيخَ يذكُرُ حكماً فى مسأله، أو فائدهً مُسْتَغْرَبَهً

أو يَحْكى حكايهً، أو يُنْشِدُ شعراً، و هو يحفَظُ ذلك، أنْ يُصْغِىَ إليه إصغاءَ مُسْتفيد له فى الحال، متعطِّش إليه فَرِح به، كأنّه لم يَسْمَعْه قَطُّ.

قال بعضُ السلف: (١) «إنّ الشابَّ لَيَتَحَدَّثُ بحديث، فأستمعُ له كأنّى لم أسْمَعْه و لقد سَمِعْتُه قبلَ أن يُولَدَ.» (٢)

فإنْ سأله الشيخُ عند الشروع فى ذلك عن حفظه له، فلا يُجِيبُ ب «نَعَمْ» لِما فيه مِن الاستغناء عن الشيخ فيه، و لا يقول:

«لا» لما فيه مِن الكِذْبِ، بل يَقُولُ: «أُحِبُّ أنْ اسْتَفِيدَه مِن الشيخ» أو «أسْمَعَه منه» أو «بَعُدَ عهدى به» أو «هو مِن جِهتكم أصَحُّ» و نحو ذلك.

فإنْ عَلِمَ مِن حال الشيخ أنّه يُؤْثِرُ العلمَ بحفظه له مَسَرَّهً به، أو أشارَ إليه بإتمامه امتحاناً لضبطه أو حفظه أو لإظهار تحصيله، فلا بأس باتِّباعِ غرض الشيخ؛ ابتغاءً لمرضاته و ازدياداً لِرَغْبته فيه.

*****[هامش]

(١) - هو عطاء بن أبى رباح، كما فى «تذكره السامع» / ١٠٥.

(٢) - «تذكره السامع» / ١٠٥.

٢٩. عدم تكرار سؤال ما يعلمه و استفهام ما يفهمه

التاسع و العشرون:

أنّه لا يَنْبَغى له أنْ يُكَرِّرَ سؤالَ ما يَعْلَمُه، و لا استفهامَ ما يَفْهَمُه؛ فإنّه يُضِيعُ الزمانَ و ربّما أضْجَرَ الشيخَ.

قال بعض السلف إعاده الحديث أشد من

منيه المريد، ص: ٢٥٨

نقل الصخر «١».

ويَنْبغى أنْ لا يُقَصِّرَ فى الإصغاء و التفهُّمِ، أو يَشْغَلَ ذهنَه بفكر أو حديث ثمَّ يستعيدَ الشيخَ ما قاله؛ لأنّ ذلك إساءَهُ أدب، بل يكون مُصْغِياً لكلامه حاضرَ الذهن لما يَسْمَعُه من أوَّلِ مَرَّه.

و كان بعض المشايخ لا يُعِيدُ لمثل هذا إذا استعادَه و يَزْبُرُه عقوبةً له. (٢)

أمّا إذا لم يَسْمَعْ كلامَ الشيخ لِبُعْدِه، أو لم يَفْهَمْهُ مع الإصغاءِ إليه و الإقبالِ عليه، فلَه أنْ يَسْألَ

الشيخَ إعادتَه أو تفهيمَه بعدَ بيانِ عُذْره بِسؤال لطيف.

*****[هامش]

(۱) – قاله الزهری کما فی «المحدّث الفاصل» / ۵۶۶؛ و «جامع بیان العلم و فضله» ج ۱/ ۱۶۹؛ و «عیون الأخبار» ج ۲/ ۱۷۹؛ و «تذکره السامع» / ۱۰۶. و علّق الدکتور محمّد عجاج الخطیب- الذی حقّق «المحدّث الفاصل» بأحسن وجه- هنا بقوله: «إنّما کانوا یستثقلون إعاده الحدیث لأنّه لا یطلب إعادته إلّا من غفل عن استماعه أوّل الأمر، و أمّا إعادته لبیانه و شرحه فلا استثقال فیها». و فی «أدب الإملاء و الاستملاء» / ۸۰: «إعاده الحدیث أثقل من نقل الصخر».

(۲) – «تذکره السامع» / ۱۰۶. «زبره زبرا- من باب قتل-: زجره و نهره». («المصباح المنیر» / ۲۹۶، «زبر»).

۳۰. عدم السؤال عن شیء فی غیر موضعه

الثلاثون:

أنْ لا یَسألَ عن شیء فی غیر موضعه، ففاعل ذلک لا یستحِقُّ جواباً، إلّا أنْ یَعْلَمَ مِن حال الشیخ أنّه لا یَکْرَهُ ذلک، و مع ذلک فالأولی أنْ لا یَفْعَلَ، و لا یُلِحّ علیه فی السؤال إلحاحاً مُضْجِراً و لا یَسْأَلَه فی طریقه إلی أنْ یَبْلُغَ مقصدَه.

و قد حکی عن بعض الأجلاء «۱» أنه أوصی بعض طلبته فقال لا تسألنی عن أمر الدین و أنا ماش و لا و أنا أتحدث مع الناس و لا و أنا قائم و لا و أنا متَّکِئٌ فإن هذه أماکن لا یجتمع فیها عقل الرجل لا تسألنی إلا وقت اجتماع العقول

*****[هامش]

(۱) – لم أقف علیه و لا علی حاکی هذه الحکایه و مصدرها.

۳۱. اغتنام سؤاله عند طیب نفسه و فراغه

الحادی و الثلاثون:

أنْ یَغْتَنِمَ سؤالَه عند طِیْبِ نفسِه و فَراغه، و یَتَلَطَّفَ فی سؤاله.

قال (صلی الله علیه و آله و سلم): «اَلِاقْتِصَادُ فِی النَّفَقَهِ نِصْفُ الْمَعِیشَهِ وَ التَّوَدُّدُ إِلَی النَّاسِ نِصْفُ الْعَقْلِ و حُسنُ السؤال نصفُ العلم.» (۱)

*****[هامش]

(۱) - «مجمع الزوائد» ج ۱/ ۱۶۰؛ «الفقيه و المتفقه» ج ۲/ ۳۳. و فى «بحار الأنوار» ج ۱/ ۲۲۴، الحديث ۱۴- نقلا عن «كنز الفوائد» -: «قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: «التودّد إلى الناس نصف العقل، و حسن السؤال نصف العلم، و التقدير فى النفقه نصف العيش». و فى أدب الدنيا و الدين» / ۷۹: «إنّ النبىّ صلّى اللّه عليه [و آله و سلّم قال: حسن السؤال نصف العلم».

۳۲. عد مالاستحياء من السؤال عمّا إشكل عليه

الثانى و الثلاثون:

أنْ لا يَسْتَحْيِىَ مِن السؤال عمّا أشْكَلَ عليه، بل يَسْتَوْضِحَه أكْملَ استيضاح، فمن رَقَّ وجهُه رَقَّ علمُه و من رق وجهه عند السؤال ظهر نقصه عند اجتماع الرجال «۱».

قال الصادق (عليه السلام): «إنّ هذا العلمَ عليه قُفْلٌ و مفتاحُه المسألهُ.» (۲)

*****[هامش]

(۱) - فى «جامع بيان العلم و فضله» ج ۱/ ۱۰۹: «من رقّ وجهه عن السؤال رقّ علمه عند الرجال، و من ظنّ أنّ للعلم غايه فقد بخسه حقّه».

(۲) - «الكافى» ج ۱/ ۴۰، كتاب فضل العلم، باب سؤال العالم و تذاكره، الحديث ۳.

۳۳. عدم قول: «نعم» إذا قال الشيخ: «أفهمت» قبل اتضاح المقصود

الثالث و الثلاثون: «۱».

إذا قال له الشيخ: «أفَهِمْتَ؟» فلا يقولُ: «نَعَم» قبل أنْ يَتَّضِحَ له المقصودُ اتّضاحاً جَليّاً؛ لئلّا يَكْذِبَ و يَفُوتَه الفهمُ. و لا يَسْتَحْيى مِن قوله:

«لم أفهَمْ» ؛ لأنّ استثباتَه يُحَصِّلُ له مصالحَ عاجلهً و آجلهً، فمن العاجِلِ حفظُ المسأله و سلامتُه مِن الكِذْبِ و النفاقِ بإظهارِ فهم ما لم يَكُنْ فَهِمَه، و اعتقادُ الشيخ اعتناءَه و رَغْبَته و كمالَ عقلِهِ و وَرَعِهِ، و من الآجِله ثبوتُ الصواب فى قلبه دائماً، و اعتيادُه هذه الطريقهَ المرضيّهَ و الأخلاقَ الرضيّهَ.

قال الخليل بن أحمد العروضى رحمه الله منزله الجهل بين الحياء و الأنفه «۲».

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكره السامع» / ۱۵۶- ۱۵۸؛ «شرح المهذّب» ج ۱/ ۶۲.

(۲) - «عيون الأخبار» ج ۲/ ۱۲۳؛ «جامع بيان العلم و فضله» ج ۱/ ۱۰۹؛ «مفتاح دار السعاده» ج ۱/ ۱۷۷؛ «شرح المهذّب» ج ۱/ ۶۲؛ «تذكره السامع» / ۱۵۷. و فى «أدب الدنيا و الدين» / ۵۸: «قال الخليل بن أحمد: يرتع الجهل بين الحياء و الكبر فى العلم». و انظر ترجمه و مصادر ترجمه الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدى

الأزدی (۱- ۱۷۰ ه.) فی «الأعلام» ج ۲/ ۳۱۴؛ و «وفیات الأعیان» ج ۲/ ۲۴۴- ۲۴۸؛ و «معجم المؤلّفین» ج ۴/ ۱۱۲- ۱۱۳.

۳۴. حضور ذنه فی جهه الشیخ

الرابع و الثلاثون:

أنْ یَکونَ ذهنُه حاضراً فی جِهه الشیخ، بحیث إذا أمَرَه بشیء، أو سأله عن شیء، أو أشار إلیه لم یُحْوِجْه إلی إعادته ثانیاً، بل یبادِر إلیه مُسْرِعاً و لم یُعاوِدْه فیه.

منیه المرید، ص: ۲۶۰

۳۵. تناول ما ناوله الشیخ بالیمنی و مناولته الشیخ بالیمنی

الخامس و الثلاثون:

إذا ناوَلَه الشَیْخُ شیئاً تناوَلَه بالْیمنی، و إذا ناوَلَه هو شیئاً ناوَلَه إیّاه بِالْیمْنی، فإنْ کان وَرَقَهً یقرؤها أو قِصَّهً مثلًا، نَشَرَها ثُمَّ دَفَعَها إلیه، و لا یَدْفَعُها إلیه مَطْوِیَّهً إلّا إذا عَلِمَ أو ظَنَّ إیثارَ الشیْخِ لذلک.

وإذا أخذ مِنَ الشیخِ ورقهً بادَرَ إلی أخذها منشورهً قبلَ أنْ یَطْوِیَها.

وإذا ناوَلَ الشَیْخَ کتاباً ناوَلَه إیّاه مُهَیَّأً لفتحه و القِراءه فیه، مِن غیرِ احتیاج إلی إدارته، فإنْ

کان للنظر فی موضع مُعَیَّن، فلیکُنْ مفتوحاً کذلک، و یُعَیِّنْ له المکانَ. و لا یَرْمِی إلیه الشیءَ رمیاً مِن کتاب أو ورقه أو غیرهما، و لا یَمُدُّ یدَه إلیه إذا کان بعیداً، و لا یُحْوِجُ الشیخَ إلی مدِّ یدِه أیضاً لأخذه منه أو إعطائه، بل یَقومُ إلیه قائماً، و لا یَزْحَفُ زَحْفاً.

وإذا قام أو جَلَسَ بینَ یدیه لشیء مِنْ ذلک، فلا یقرُبُ منه کُلَّ القُرْب، و لا یَضَعُ رجلَه أو یَدَه أو شَیئاً مِن بدنه أو ثیابه علی ثیاب الشیخ أو وَسادته و نحوهما و نحوهما کما تقدم «۱».

*****[هامش]

(۱) - فی الأمر التاسع عشر من القسم الثانی من النوع الثالث من هذا الباب، ص ۲۵۲- ۲۵۳.

۳۶. إعداد القلم للشیخ إذا ناوله لیکتب به

السادس و الثلاثون:

إذا ناوَلَه قلماً ليكتبَ به، فَلْيُعِدَّهُ (١) قبل إعطائه إيّاه للكتابه، وَ يَتَفَقَّد أوصافَه.

وإنْ وَضَعَ بينَ يديه دواهً، فلتكنْ مفتوحهَ الأغطِيَه مُهَيَّأهً للكتابه منها.

وإن ناوله سِكِّيناً فلا يُصَوِّبْ إليه شَفْرَتَها و لا نِصابَها و يدُه قابضهٌ على الشَفْرَه، بل يكون عَرْضاً وحدّ شَفرتِها إلى جِهته، قابضاً على طرف النِصابِ ممّا يلى النَصْلَ جاعلاً نِصابَها على يمين الآخِذ.

*****[هامش]

(١) - فى الأمر التاسع عشر من القسم الثانى من النوع الثالث من هذا الباب، ص ٢٥٢- ٢٥٣.

٣٧. نشر السجاده أولاً إذا ناول الشيخ إياها، و نحو ذلک

السابع و الثلاثون:

إذا ناوَلَه سَجّادَهً لِيُصلِّيَ عليها نَشَرَها أوّلاً، و أولى منه أنْ يَفْرُشَها هو عند قصد ذلک.

. قال بعض العلماء «١» وإذا فَرَشَها، و كان فيها صورهُ محراب تَحَرّى به القبلَهَ إنْ أمكنَ و إن كانت مثنيه جعل طرفيها إلى يسار المصلى انتهى.

منيه المريد، ص: ٢٦١

و لا يجْلِسُ بحضره الشيخ على سَجّاده، و لا يُصَلِّى عليها إذا كان المكان طاهراً إلّا إذا اطَّرَدَتِ العادهُ باستصحابها و استعمالها، بحيثُ لا يكون شِعاراً على الأكابر و المترفِّعين، كما يتَّفِقُ ذلک ببعض البلاد.

*****[هامش]

(١) - هو ابن جماعه الكنانىّ فى «تذكره السامع» / ١٠٩.

٣٨. المبادره إلى أخذ السجاده إذا قام الشيخ، و نحو ذلک

الثامن و الثلاثون:

إذا قام الشَيخُ بادَرَ القومُ إلى أخذِ السجّاده إنْ كانت ممّا تُنْقَلُ له، و إلى الأخذ بيده أو عَضُدِه إن احتاج إليه، و إلى تقديم نعله إنْ لم يَشُقَّ ذلک على الشيخ، و يقْصِدُ بذلک كلِّه التقرُّبَ إلى الله تعالى بخدمته و القيام بحاجته.

وقد قيل: أربعه لا يأنَفُ الشريفُ مِنْهُنَّ، و إنْ كان أميراً: قيامُه مِنْ مجلسه لأبيه، و خدمتُه للعالم الذى يَتعلَّم منه، و السؤالُ عمّا لا يَعْلَمُ، و خِدْمتُه للضَيْف. (۱)

*****[هامش]

(۱) - «تفسير الرازىّ» ج ۲/ ۱۸۵؛ «تذكره السامع» / ۱۱۰، «جامع بيان العلم و فضله» ج ۱/ ۱۶۴؛ «عيون الأخبار» ج ۲/ ۱۲۸. و نظيرها فى «البيان و التبيين» / ۲۴۹.

۳۹. القيام لقيام الشيخ و عدم الجلوس و هو قائم

التاسع و الثلاثون:

أنْ يَقومَ لقيام الشيخ، و لا يَجْلِسَ و هو قائم، و لا يَضْطَجِعَ و هو قائم أو قاعد، بل لا يَضْطَجِع بحضرته مطلقاً، إلاّ أن يكونَ فى وقت نَوْم و يَأذَنَ له، و الأجودُ حينئذ أنْ لا يَنامَ حتّى يَنامَ الشيخُ، إلاّ أنْ يأمرَه بالنوم فيُطِيعه.

۴۰. كونه أمام الشخى بالليل و وراءه بالنهار، و نحو ذلك

الأربعون: (۱) إذا مشى مع شيخه، فليكن أمامَه بالليل و وراءَه بالنهار، إلاّ أنْ يقتضِيَ الحالُ خلافَ ذلك لزحمه أو غيرها، أو يأمرَه الشيخُ بحاله فَيمتَثِلها.

ويَتَعَيَّنُ أنْ يَتَقَدَّمَ عليه فى المواطِئ المجهولهِ الحالِ لِوَحل أو حوض مثلاً، و المواطِئ الخَطِرَه، و يَحْتَرِزَ مِن ترشيش ثياب الشيخ، و إذا كان فى زحمه صانَه عنها بيديه إمّا مِنْ قُدّامه أو مِنْ ورائه.

وإذا مشى أمامَه التفَتَ إليه بعدَ كُلِّ قليل.

فإنْ كان وحدَه و الشيخُ يُكَلِّمُه حالهَ المشى، و هما فى ظِلٍّ، فَلْيكُنْ عن يمينه أو يساره مُتَقدِّماً عليه قليلاً مُلْتَفِتاً إليه، و يُعْلِمُ الشيخَ بمن قَرُبَ منه أو قَصَده مِن الأعيان إنْ لم يَعْلَم الشيخُ به. (۲)

منيه المريد، ص: ۲۶۲

ولاـ يَمشى إلى جانبه إلاّـ لحاجه أو إشاره منه، و يَحْتَرِزُ مِنْ مُزاحَمَتِه بِكَتِفه أو بركابه إن كانا راكبين و ملاصَقَه ثيابه، و يُؤْثِرُه بجِهه الظِلِّ فى الصيف، و بجِهه الشمس فى الشتاء، و بجِههِ الجِدار فى الرِصافات (۳) و نحوِها، و بالجِهه التى لا تَقْرَعُ الشمسُ فيها وجهَه إذا الْتَفَتَ إليه.

ولا يَمشى بينَه و بينَ مَنْ يُحَدِّثُه، و يَتأخَّرُ عنهما أو يَتَقَدَّمُ، و لا يَقْرُبُ و لا يَسْتَمِعُ و لا يَلْتَفِتُ، فإنْ أدخلاه فى الحديث فلْيأتِ مِنْ

جانب آخَرَ و لا يَشُقّ بينهَما.

وإذا مشى مع الشيخِ اثنانِ فاكْتَنَفاه، فالأولى أنْ يكونَ أكبرُهما عن يمينه، و إن لم يَكْتَنِفاه تَقَدَّمَ أكبرُهما

وَ تأخَّرَ الأصـغرُ. و إذا صادَفَ الشـيخَ فى طريقه بَدَأه بالسـلام، و لا يُنادِيه و لا يُسَلِّمُ عليه مِنْ بَعيد و لا مِنْ ورائه، بل يقرُبُ منه ثمّ يُسَـلِّمُ، و لا يُشِيرُ ابتداءً بالأخذ فى طريق حتّى يَسْتَشِيرَه، و يُبادرُ (۴) فيما يَسْتَشِـيره فيه مطلقاً بالردِّ إلى رأيه إلاّ أنْ يُلْزِمَه بإظهار ما عنده، أو يكونَ مارآه الشيخُ خطأً، فيُظْهِر ما عنده بتلطُّف و حُسْنِ أدب، كقوله:

«يَظْهَرُ أنّ المصْلَحَهَ فى كذا» و لا يقول:

«الرأى عندى كذا» أو «الصواب كذا» و نحو ذلك.

واعلم أنّ هـذه الآداب ممّا قـد دلّ النصُّ على جمله منها بل على أشـرفها و أهمّها، و الباقى ممّا يُسْـتَنْبَطُ منه بِإحـدى الطُرقُ. و الله الموفِّقُ.

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكره السامع» / ۱۱۰- ۱۱۲.

(۲) - «تذكره السامع» / ۱۱۰ و فيه: «كوحل» بدل «لوحل». و فى أكثر النسخ: «أو الشيخ» بدل «و الشيخ».

(۳) - قـال فى «لسـان العرب» ج ۹/ ۱۲۰ ماده «رصف»: «الرصف: حجاره مرصوف بعضـها إلى بعض ... الرصـفه- بالتحريك-: واحده الرصف، و هى الحجاره التى يرصف بعضها إلى بعض فى مسيل فيجتمع فيها ماء المطر».

(۴) - فى «تذكره السامع» / ۱۱۰: «يتأدّب» بدل «يبادر».

القسم الثالث: آدابه فى درسه و قراءته، و ما يعتمده حينئذ مع شيخه و رفقته

اشاره

القسم الثالث: آدابه فى درسه و قِراءته، و ما يعتمدُه «۱» حينئذ مع شَيْخِه و رِفْقَتِه و هو أُمور:

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكره السامع» / ۱۱۲- ۱۱۴؛ «شرح المهذّب» ج ۱/ ۶۴- ۶۵.

۱. الابتداء أولاً بحفظ كاب الله تعالى حفظاً متقناً

الأوّل: و هو أهمُّها أنْ يَبْتَدِئَ أوّلاً بحفظ كتاب الله تعالى العزيز حفظاً مُتْقَناً، فهو أصلُ العلومِ و أهَمُّها، و كان السـلفُ لا يُعَلِّمُونَ الحديثَ و الفقهَ إلاّ لمنْ حَفِظَ القرآن. «۱»

و إذا حَفِظَه فَلْيَحْذَرْ مِن الاشـتغالِ عنه بغيره اشـتغالاً يُؤَدِّى إلى نسيان شيء منه أو تعريضه للنسيان، بل يَتَعَهَّدُ دِراستَه و ملازمَةَ وِرْد منه كُلَّ يوم ثمّ أيّام ثمّ جمعه دائماً أبداً.

ويَجْتهدُ بعد حفظهِ على إتقان تفسيره و سائر علومه، ثمّ يَحْفَظُ مِنْ كلِّ فَنٍّ مختصراً يجمَعُ فيه بين طرفيه.

ثُمَّ يَشْتَغِلُ باستشراح محفوظاته على المشايخ، ولْيَعْتَمِدْ فى كلِّ فنٍّ أكْثَرَهم تحقيقاً فيه و تحصيلاً له، و إنْ أمْكَنَ شرحُ دروس فى كلِّ يوم فَعَلَ، و إلاّ اقتصرَ على الممكن من درس فأقَلَّ و قد تقدمت الإشاره إليه.

*****[هامش]

(۱) - «شرح المهذّب» ج ۱/ ۶۴. و انظر «تذكره السامع» / ۱۱۲- ۱۱۳، الهامش

۲. الاقتصار من المطالعه على ما يحتمله فهمه

الثانى:

أنْ يَقْتَصِرَ مِن المطالعه على ما يَحْتَمِلُه فهمُه، و يَنْساقُ إليه ذهنُه، و لا يَمُجُّه طَبْعُه، وَ لْيَحْذَرْ مِن الاشـتغال بما يُبَدِّدُ الفكرَ، و يُحَيِّرُ الذهنَ مِن الكتبِ الكثيره و تفاريقِ التصانيف؛ فإنّه يُضَيِّعُ زمانَه و يُفَرِّقُ ذِهْنَه.

منيه المريد، ص: ۲۶۴

وَ لْيُعْطِ الكتابَ الذى يقرؤه و الفنَّ الذى يأخُذُه كُلِيَّتَه حتّى يُتْقِنَه؛ حَذَراً مِن الخَبْطِ و الانتقالِ المؤدِّى إلى التضـييع و عدم الفَلاح، و من هـذا الباب الاشـتغالُ بكتب الخِلاف فى العقليّات و نحوها قبلَ أنْ يَصِحَّ فَهْمُه، و يسـتقرَّ رَأيُه على الحقِّ، و يَحْسُنَ ذِهْنُه فى فهم الجواب، و هذا أمرٌ يَخْتَلِفُ باختلاف النفوس، و الإنسان فيه على نفسه بصيرةٌ.

۳. الاعتناء بتصحيح درسه قبل حفظه تصحيحاً متقناً

الثالث: (۱)

أنْ يَعْتَنِيَ بتصـحيح درسِه الذى يَحْفَظُه قَبلَ حِفْظِهِ تصحيحاً مُتْقَناً على الشيخ أو على غيره مِمّن يُعِينُه، ثمَّ يَحْفَظَه حِفظاً مُحْكَماً، ثُمَّ يُكَرِّرَه بعـد حفظـه تكراراً جَيِّداً، ثُمَّ يَتَعاهَـدَه فى أوقـات يُقَرِّرُهـا لمـواظبته، (۲) لِيَرْسـخَ رُسوخـاً مُتَأَكِّداً، و يُراعِيَه بحيث لا يزال محفوظاً جَيِّداً.

و لا يحفظ ابتـداء من الكتب اسـتقلالا من غير تصـحيح لأدائه إلى التصـحيف و التحريف و قـد تقـدم «۳» أن العلم لا يؤخـذ من الكتب فإنه من أضر المفاسد سيما الفقه.

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكره السامع» / ۱۲۱- ۱۲۶؛ «شرح المهذّب» ج ۱/ ۶۴- ۶۵.

(۲) - هكذا فی نسخه «ض»، «ح»، «ع»، «ط» و «ن». و فی سائر النسخ و «تذكره السامع» / ۱۲۲: «مواضیه» بدل «مواظبته».

(۳) - فی الأمر الأوّل من القسم الثانی من النوع الثالث من هذا الباب، ص ۲۴۰.

۴. إحضار الدواه و القلم للتصحیح، و ضبط ما یصححه

الرابع: أنْ یَضْبِطَ ما یُصَحِّحُه لغهً و إعراباً، و إذا ردَّ الشَّیْخُ علیه لفظهً، فَظَنَّ أو عَلِمَ أنْ رَدَّه خلافُ الصواب كَرَّرَ اللفظهَ مع ما قبلها لِیَتَنَبَّهَ لها الشیخ، أو یأتِیَ بلفظ الصواب علی وجه الاستفهام، فربَّما وقع ذلک سهواً أو سَبْقَ لسان لغَفله، و لا یَقُلْ بل هی كذا، فإنْ رجع الشَیْخُ إلی الصواب فذاک، و إلاّ تَرَکَ تحقیقها إلی مجلس آخَرَ بتلطُّف، و لا یبادِرْ إلی إصلاحها علی الوجه الذی عَرَفَه، مع اطّلاع الشیخ أو أحدِ الحاضرین علی المخالفه.

و كذلک إذا تَحَقَّقَ خطأُ الشیخِ فی جواب مسأله، و كان لا یفوتُ تحقیقه و لایَعْسُرُ تداركُه. فإن كان كذلک «۱»

*****[هامش]

(۱) - أی یفوت تحقیقه و یعسر تداركه. و قوله «كذلک إذا تحقّق خطأ ... الخ» أی یترک تحقیقها إلی مجلس آخر بتلطّف، إذا تحقّق خطأ الشیخ و لا یفوت تحقیقه

و لا يعسر تداركه.

۵. المذاكره بالمحفوظات و إدامه الفكر فيها

الخامس: بعدَ أنْ يُرَتِّبَ الأهمَّ فَالأهمَّ فى الحفظ و التصحيح و المطالَعه و يُتْقِنَها فَلْيُذاكِرْ بمحفوظاتِه، و يُذاكِر بها بعضَ حاضِرى.

۶. تقسيم أوقات ليله و نهاره على ما يحصله

السادس: (۱)

أنْ يُقَسِّمَ أوقاتِ ليله و نهاره على ما يُحَصِّلُه، و يَغْتَنِمَ مابَقِىَ مِن عمره.

وأجود الأوقات للحفظ الأسحارُ، و للبحثِ الأبْكارُ، و للكتابه وَسَطُ النهار، و للمطالَعهِ و المذاكَرهِ الليلُ و بقايا النهار.

وممّا قالوه (۲) وَ دَلَّتْ عليه التجربه أنّ حفظَ الليل أنفعُ مِنْ حفظ النهار، و وقتَ الجوع أنفعُ مِنْ وقتِ الشِبَع، و أجْودُ أماكن الحفظ[المكانُ البعيدُ (۳) عن الملهياتِ كالأصواتِ و قوارِع الطرق التى تكْثُرُ فيها الحركات؛ لأنّها تَمْنَعُ من خُلُوِّ القلبِ، و تُقَسِّمُه على حَسَبِ تلك الحالات. (۴)

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكره السامع» / ۷۲- ۷۳.

(۲) - قاله الخطيب البغدادىّ، كما فى «تذكره السامع» / ۷۳.

(۳) - فى هامش «ض»: «يمكن على بعد عطفه على مفعول يقسّم، و إلّا ففى العباره سقط». أقول: لا بدّ من تقدير مبتدأ و جعل «المكان البعيد ... الخ» خبرا له حتّى يستقيم الكلام، و لعلّ الصواب تقدير «أجود أماكن الحفظ» بعنوان المبتدأ ل «المكان البعيد ... الخ» - كما فى «شرح المهذّب» ج ۱/ ۶۳- و إلّا فلا يستقيم الكلام.

(۴) - «الفقيه و المتفقه» ج ۲/ ۱۰۴، و إليك نصّ عبارته: «و أجود أماكن الحفظ الغرف دون السفل، و كلّ موضع بعيد ممّا يلهى و خلا القلب فيه ممّا يفزعه فيشغله، أو يغلب عليه فيمنعه، و ليس بالمحمود أن يتحفّظ الرجل بحضره النبات و الخضره، و لا على شطوط الأنهار و لا على قوارع الطرق، فليس يعدم فى هذه المواضع غالبا ما يمنع من خلوّ القلب و صفاء السرّ» ؛ و انظر أيضا «الفقيه و المتفقه»

ج ۲/ ۱۲۸.

۷. التبكير بدرسه و جعل ابتدائه يوم الخميس أو يوم السبت

السابع: أن يُبَكِّرَ بدرسه، لخبر:

منيه المريد، ص: ۲۶۶

«بُورِکَ لأُمَّتی فی بُكُورها.» (۱)

ولخبر: «اغْدُوا فی طَلَبِ العلم؛ فإنّی سَأَلْتُ رَبّی أن يُبارِکَ لِأُمَّتی فی بُكورِها.» (۲)

ويَجْعَلَ ابتداءَه يَوْمَ الخَميس (۳) ، و فی روايه: يومَ السَبْتِ أو الخميس. (۴)

وَ فِی خَبَرٍ آخَرَ عَنْهُ ص اطْلُبُوا الْعِلْمَ يَوْمَ الِاثْنَيْنِ فَإِنَّهُ يُيَسِّرُ [يَتَيَسَّرُ] لِطَالِبِهِ «۵»

. وَ رُوِیَ فِی يَوْمِ الْأَرْبِعَاءِ خَبَرٌ: مَا مِنْ شَیْ ءٍ بُدِیَ ءَ يَوْمَ الْأَرْبِعَاءِ إِلَّا وَ قَدْ تَمَّ «۶»

منيه المريد، ص: ۲۶۷

و ربما اختار بعض العلماء الابتداء يوم الأحد و لم نقف على مأخذه.

*****[هامش]

(۱) - «الجامع الصغير» ج ۱/ ۱۲۶، حرف الباء؛ «مجمع الزوائد» ج ۴/ ۶۲؛ «صبح الأعشى» ج ۱۴/ ۱۶۸.

(۲) - «المحدّث الفاصل» / ۳۳۹، ۳۴۳؛ «مجمع الزوائد» ج ۱/ ۱۳۲؛ «كنز العمّال» ج ۱۰/ ۲۵۰، الحديث ۲۹۳۴۱- نقلاً عن الطبرانی فی «الأوسط» - و فيهما زياده «و يجعل ذلک يوم الخميس». و فی «مسند أحمد» ج ۳/ ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۳۱، ۴۳۲، ج ۴/ ۳۸۴، ۳۹۰؛ و «سنن الدارمیّ» ج ۲/ ۲۱۴؛ و «أدب الإملاء و الاستملاء» / ۱۱۱؛ و «إحياء علوم الدين» ج ۲/ ۲۲۵؛ و «مجمع الزوائد» ج ۴/ ۶۱: «اللّهمّ بارک لأمّتی فی بكورها».

(۳) - روی فی «تحف العقول» / ۸۰ عن أمير المؤمنين صلوات اللّه عليه: «إذا أراد أحدكم الحاجه فليبكر فيها يوم الخميس؛ فإنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قال: اللّهمّ بارک لأمّتی فی بكرتها يوم الخميس». و فی «سنن الدارمیّ» ج ۲/ ۲۱۴؛ و «إحياء علوم الدين» ج ۲/ ۲۲۵: «قلّما كان رسول اللّه يخرج إذا أراد سفرا إلّا يوم الخميس». و قال المناوی فی «فيض القدير» ج ۱/ ۵۴۳:

«و يشاركه [يعنى يوم الاثنين فى ندب الطلب فيه الخميس لحديث ابن عدى عن جابر: اطلبوا العلم لكلّ اثنين و خميس؛ فإنّه ميسّر لمن طلب».

(۴) - فى «كتاب من لا يحضره الفقيه» ج ۱/ ۲۷۴، الحديث ۱۲۵۴؛ و «بحار الأنوار» ج ۱۰۳/ ۴۱، الحديث ۱: «قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: اللّهمّ بارك لأمّتى فى بكورها يوم سبتها و خميسها». و فى «إحياء علوم الدين» ج ۲/ ۲۲۴: «روى أنس أنّه (ص) قال: اللّهمّ بارك لأمّتى فى بكورها يوم السبت، و روى أبو هريره عنه صلّى اللّه عليه [و آله و سلّم، أنّه قال: اللّهمّ بارك لأمّتى فى بكورها يوم سبتها و خميسها». و فى «إحياء علوم الدين» ج ۲/ ۲۲۴: «روى أنس أنّه (ص) قال: اللّهمّ بارك لأمتى فى بكورها يوم السبت، و روى أبو هريره عنه صلّى اللّه عليه [و آله و سلّم، أنّه قال: اللّهمّ بارك لأمتى فى بكورها يوم خميسها» ؛ و الخبر الثانى منقول أيضا فى «مجمع الزوائد» ج ۴/ ۶۱، ۶۲. و فى «غرر الحكم» ج ۳/ ۲۵۹، الحديث ۴۴۲۲: «بكر السبت و الخميس بركه».

(۵) - «الجامع الصغير» ج ۱/ ۴۴، حرف الهمزه؛ «كنز العمّال» ج ۱۰/ ۲۵۰، الحديث ۲۹۳۴، و فيهما: «فإنّه ميسّر لطالبه». قال المناوى فى «فيض القدير» ج ۱/ ۵۴۳: «أى يتيسّر له أسباب تحصيله بدفع الموانع و تهيئه الأسباب إذا طلبه فيه و ذلك لأنّه اليوم الذى ولد فيه المصطفى صلّى اللّه عليه [و آله و سلّم، و جاء الوحى فيه». فتأمّل فى ذلك.

(۶) - «تعليم المتعلّم» / ۱۵. قال فى «كشف الخفاء» ج ۲/ ۲۳۷- نقلا عن بعضهم-: «لم أقف له على

أصل، و لكن ذكر برهان الإسلام فی كتابه «تعليم المتعلّم» عن شيخه صاحب «الهدايه» أنّه كان يروی ذلک حديثا، و يقول: قال رسول اللّه صلّی اللّه عليه و آله: ما من شی ء بدئ به يوم الأربعاء إلّا و قد تمّ».

۸. التبكير بسماع الحديث و عدم إهمال الاشتغال به

الثامن «۱»

أن يبكر بسماع الحديث و لا يهمل الاشتغال به و بعلومه و النظر فی إسناده و رجاله و معانيه و أحكامه و فوائده و لغته و تواريخه و صحيحه و حسنه و ضعيفه و مسنده و مرسله و سائر أنواعه فإنه أحد جناحی العالم بالشريعه و المبين للأحكام و الجناح الآخر القرآن «۲». و لا يقنع من الحديث بمجرد السماع بل يعتنی بالدرايه أكثر من الروايه فإنه المقصود من نقل الحديث و تبليغه.

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكره السامع» / ۱۲۶، ۱۳۰- ۱۳۳.

۹. الاعناء بروايه كتبه التی قرأها أو طالعها

التاسع

أن يعتنی بروايه كتبه التی قرأها أو طالعها سيما محفوظاته فإن الأسانيد أنساب الكتب. و أن يحترص علی كلمه يسمعها من شيخه أو شعر ينشده أو ينشئه أو مؤلف يؤلفه و يجتهد علی روايه الأمور المهمه و معرفه من أخذ شيخه عنه و أسناده و نحو ذلک.

۱۰. الانتقال إلی المبسوطات إذا بحث المختصرات

إذا بحث محفوظاته [...]

أو غيرها من المختصرات و ضبط ما فيها من الإشكالات و الفوائد المهمات أن ينتقل إلی بحث المبسوطات و ما هو أكبر مما بحثه أولاـ مع المطالعه المتقنه و العنايه الدائمه المحكمه و تعليق ما مر به فی المطالعه أو سمعه من الشيخ من الفوائد النفيسه و المسائل الدقيقه و الفروع الغريبه و حل المشكلات و الفرق بين أحكام المتشابهات من جميع أنواع العلوم التی يذاكره فيها و لا يحتقر فائده يراها أو يسمعها فی أی فن كانت بل يبادر إلی كتابتها و حفظها

وَ قَدْ رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ ص أَنَّهُ قَالَ قَيِّدُوا الْعِلْمَ قِيلَ وَ مَا تَقْيِيدُهُ قَالَ كِتَابَتُهُ «۱»

ورُوِیَ أنّ رجلاً من الأنصار کان یجلِسُ إلی النبیّ (صلی الله علیه و آله و سلم) ، فَیَسْمَعُ منه الحدیثَ، فَیُعْجِبُه و لا یَحْفَظُه، فشکا ذلک إلی النبیّ (صلی الله علیه و آله و سلم) ، فقال له رسول الله: «اسْتَعِنْ بیمینکَ» و أوْمَأ بیده أی خُطَّ. (٨)

منیه المرید، ص: ٢۶٨

رَسُولُ اللَّهِ اسْتَعِنْ بِیَمِینِکَ وَ أَوْمَأَ بِیَدِهِ أَیْ خُطَّ «٢»

و من هنا قیل من لم یکتب علمه لم یعد علمه علما «٣» و سیأتی إن شاء الله تعالی فی باب الکتابه أخبار أخر فی ذلک.

*****[هامش]

(١) - «سنن الترمذی» ج ۵/ ٣٩، کتاب العلم، الحدیث ٢۶۶۶؛ «تقیید العلم» / ۶۵- ۶٨؛ «تدریب الراوی» ج ٢/ ۶۶.

(٢)

– قاله معاويه بن قره، كما فى «حليه الأولياء» ج ۲/ ۳۰۱؛ و «تقييد العلم» / ۱۰۹. و فى «تقييد العلم» / ۹۶: «قال أنس: كنّا لا نعدّ علم من لم يكتب علمه علما».

(۳) – «المحدّث الفاصل» / ۳۶۴؛ «المستدرك على الصحيحين» ج ۱/ ۱۰۶؛ «عوالى اللآلى» ج ۱/ ۶۸.

۱۱. المبالغه فى الجد و التشمير و عدم القناعه باليسير

الحادى عَشَرَ: أنْ يبالِغَ فى الجِدِّ و الطلبِ و التشمير، و لا يقنَعَ من إرث الأنبياء باليسير، و يغتنِمَ وقتَ الفَراغ و النَشاطِ و شَرْخَ الشَبابِ (۹) قبل عوارض البِطاله و موانعِ الرِئاسهِ؛ فإنّها أدْوى الأدواءِ و أعْضَلُ الأمراضِ. و لْيَحْذَرْ كُلَّ الحَذَر مِنْ نَظَرِ نفسِه بعين الكمال و الاستغناء عن المشايخ؛ فإنّ ذلك عينُ النقص و حقيقهُ الجهل و عِنوانُ الحماقه و دليلُ قِلَّهِ العلم و المعرفه لو تَدَبَّرَ.

۱۲. ملازمه حلقه يخه بل جميع مجالسه إذا أمكن

الثانى عَشَرَ: أنْ يُلازِمَ حَلْقَهَ شَيْخه بل جميعَ مجالسه إذا أمكنَ؛ فإنّ ذلك لا يَزيدُه إلّا خيراً و تحصيلًا و أدباً، و اطّلاعاً على فوائدَ مُتَبَدِّدَه لا يَكادُ يَجِدُها فى الدفاتر، كما أشارَ إليه علىّ (عليه السلام)

بقوله:

«ولا تَمَلَّ مِنْ طولِ صُحْبَتِهِ، فإنّما هو كالنَّخْلَهِ تَنْتَظِرُ متى يَسْقُطُ عليك منها منفعهٌ.» (۱)

و لا يقتصر على سماع درس نفسه فقط فإن ذلك علامه قصور الهمه بل يعتنى بسائر الدروس فإنها كنوز مختلفه و جواهر متعدده فليغتنم ما فتح له منها إن احتمل ذهنه ذلك فيشارك أصحابها حتى كأن كل درس له فإن عجز عن ضبط جميعها اعتنى بالأهم فالأهم. هذا فى الدروس المفرقه و أما درس التقاسيم فشأنها كدرس واحد فمن لم يطق

منيه المريد، ص: ۲۶۹

ضبطها لا يصلح لدخوله فيها «۲».

*****[هامش]

(۱) – «الكافى» ج ۱/ ۳۷، كتاب فضل العلم، باب حقّ العالم، الحديث ۱، و قد سبق فى أوّل القسم الثانى من النوع الثالث من هذا الباب، ص ۲۳۴، و نقله هنا بالمعنى.

(۲) – مرّ فى الأمر السادس عشر من القسم الثانى من النوع الثانى من هذا الباب، ص ۲۰۰ معنى درس التقاسيم، فيعلم معنى الدروس المفرقه بالمقابله.

۱۳. التسليم على الحاضرين و تخصيص الشيخ بزياده تحبه

الثالثَ عَشَرَ: (۱) إذا حَضَرَ مجلسَ الشيخ، فلْيُسَلِّمْ على الحاضرين بصوت يُسْمِعُهُم.

و يَخُصَّ الشيخَ بزيادهِ تَحِيَّه و إكرام.

و عَدَّ بعضُهم حلَقَ العِلم حال أخذهم فى البحث من المواضِعِ التى لا يُسَلَّمُ فيها، (۲) و اختارَه جَماعةٌ من الأفاضل، (۲) و هو مُتَّجِهٌ حيث يَشْغَلُهُمْ رَدُّ السلامِ عمّا هم فيه مِن البحثِ و حضورِ القلب كما هو الغالب، سيّما إذا كان فى أثناء تقرير مسأله؛ فإنّ قَطْعَهُ عليهم أضَرُّ من كثير من المواردِ التى وَرَدَ أنّه لا يُسَلَّمُ فيها.

(۴)

لكن مَتى أُرِيدَ ذلك، فلْيَجْلِسِ الداخلُ عليهم على بُعد مِنْ مقابَلَه الشيخ، بحيث لا يَشْعُرُ به حتّى يَفْرَغَ إنْ أمْكَنَ، جمعاً بينَ حقِّ الأدب معه و حقِّ البحث فى دفعِ الشواغل عنه.

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكره السامع» / ۱۴۶- ۱۴۷؛ «التبيان فى آداب حمله القرآن» / ۲۴- ۲۵؛ «شرح المهذّب» ج ۱/ ۶۱.

(۲) - «تذكره السامع» / ۱۴۶.

(۳) - منهم ابن جماعه الكنانىّ فى «تذكره السامع» / ۱۴۶، مع تفصيل.

(۴) - فى «الكافى» ج ۲/ ۶۴۵- ۶۴۶، كتاب العشره، باب التسليم، الحديث ۱۱، «كان أبو عبد اللّه عليه السّلام يقول:

ثلاثه لا يسلّمون: الماشى مع الجنازه و الماشى إلى الجمعه، و فى بيت الحمام» ؛ و فى «الخصال» ج ۲/ ۵۷۱- ۵۷۲، باب الاثنى عشر، و «بحار الأنوار» ج ۷۶/ ۹، الحديث ۳۹- نقلا عن «الخصال» -: «لا تسلّموا على ... و لا على المصلّى، و ذلك لأنّ المصلّى لا يستطيع أن يردّ السلام ... و لا على رجل جالس على غائط، و لا على الذى فى الحمام ...» و انظر سائر روايات الباب فى «بحار الأنوار» ج ۷۶/ ۸- ۹؛ و راجع «الأذكار» / ۲۷، ۲۲۴.

۱۴. عدم تخطى رقاب الحاضرين، و الجلوس حيث ينتهى به المجلس

الرابعَ عَشَرَ: إذا سَلَّمَ لا يَتَخَطّى رِقابَ الحاضرين إلى قُربِ الشيخ إنْ لم يكنْ منزِلَتُه كذلك، بل يجْلِسُ حيثُ يَنْتَهى به المجلسُ كما وَرَدَ فى الحديث (۱) ، فإنْ صَرَّحَ له الشيخُ أو الحاضرون بالتَّقَدُّمِ أو كانتْ منزلتُه أو كان يَعْلَمُ إيثارَ الشَّيْخِ و الْجَماعهِ لذلك، و كان جلوسُه بقُرْبِ الشيخ مَصْلَحهً كأنْ يُذاكِرَه مذاكَرهً يَنْتَفِعُ

منيه المريد، ص: ۲۷۰

بها الحاضرون أو لكونه كبيرَ السِنِّ أو كثيرَ الفضيله و الصلاح فلا بأس.

*****[هامش]

(۱) - فى «أمالى الطوسىّ» ج ۱/ ۳۱۰: «قال أبو

عبد اللّه عليه السّلام: لا ينبغی للمؤمن أن يجلس إلّا حيث ينتهی به الجلوس؛ فإنّ تخطّی أعناق الرجل سخافه» ؛ راجع أيضا «مكارم الأخلاق» / ۲۶؛ «الترغيب و الترهيب» ج ۴/ ۵۱؛ «سنن أبی داود» ج ۴/ ۲۵۸، كتاب الأدب، الحديث ۴۸۲۵؛ «أدب الإملاء و الاستملاء» / ۱۲۳.

۱۵. الحرص علی قربه من الشيخ حيث يكون منزلته

الخامسَ عَشَرَ: أنْ يَحْرِصَ علی قُربه مِن الشيخ حيث تكونُ منزلتُه، لِيَفْهَمَ كلامَهَ فهماً كاملًا بلا مشقَّه، ولكن لا يَقْرُب منه قُرباً يُنْسَبُ فيه إلی سوء الأدب و لا يضع شيئا من ثيابه أو بدنه علی ثياب الشيخ أو وسادته أو سجادته كما مر «۱».

واعلم أنَّه متی سَبَقَ إلی مكان مِنْ مجلِسِ الدرس كان أحقَّ به، فليس لغيره أن يُزْعِجَه منه و إنْ كانَ أحقَّ به بحسبِ الأدب.

قيل: و يبقی بعد ذلک أحقَّ به كالمحْتَرِفِ إذا ألِفَ مكاناً مِن السُوقِ أو الشارِعِ، فلا يَسْقُطُ حَقُّه منه لمفارَقَته، و إن انقطع عن الدرس يوماً أو يومين إذا حَضَرَ بعد ذلک «۲» و هذا البحث آت فی مكان المصلی المشتمل علی فائده فی الصلاه كالذكر و نحوه.

*****[هامش]

(۱) - فی الأمر التاسع عشر من القسم الثانی من النوع الثالث، ص ۲۵۲- ۲۵۳.

(۲) - للتفصيل و الاطّلاع علی آراء و أقوال الفقهاء حول المسأله راجع الكتب الفقهيّه، كتاب إحياء الموات.

۱۶. التأدب مع رفقته و حاضری المجلس

السادسَ عَشَرَ: أنْ يتأَدَّبَ مع رِفْقَتِه و حاضری المجلس؛ فإنّ تأدُّبَه معهم تأدُّبٌ مع الشيخ و احترامٌ لمجلسه، و لْيَحْتَرِمْ كُبراءَه و أقرانَه و رِفْقَتَه.

۱۷. عدم مزاحمه غيره فی مجلسه و إيثار قيامه له

السابعَ عَشَرَ: أنْ لا يزاحِمَ أحداً فی مجلسه، و لا يُؤْثِرَ قيامَ أحد له مِنْ محلِّه، فإنْ آثَرَه غيرُه بمجلسه لم يَقْبَلْه، لِنهی النبیِّ (صلی الله عليه و آله و سلم) عن أنْ يُقامَ الرجلُ مِن مجلسه و يَجْلِسَ فيه آخر، قال (صلی الله عليه و آله و سلم): «ولكن تَفَسَّحُوا و تَوَسَّعُوا.» (۱)

نعم لو كان جلوسُه فی مجلس مَنْ آثَرَه مصلَحَةً للحاضرين، و عَلِمَ مِنْ خاطر المؤْثِر حُبَّ الإيثارِ بالقرائن، فلا بأس.

*****[هامش]

(۱) - «صحیح مسلم» ج ۴/ ۱۷۱۴- ۱۷۱۵، کتاب السلام (۳۹) ، الباب ۱۱؛ «مسند أحمد» ج ۲/ ۲۲، ۱۰۲؛ «سنن أبی داود» ج ۴/ ۲۵۸، کتاب الأدب، الحدیثان ۴۸۲۷- ۴۸۲۸؛ «سنن الدارمیّ» ج ۲/ ۲۸۱- ۲۸۲؛ «الترغیب و الترهیب» ج ۴/ ۵۱؛ «أدب الإملاء و الاستملاء» / ۱۲۶؛ «إحیاء علوم الدین» ج ۱/ ۱۶۶، ج ۲/ ۱۸۱؛ «عوالی اللآلی» ج ۱/ ۱۴۳، و إلیک نصّ واحده من روایات الباب من «صحیح مسلم»: «عن النبیّ صلّی اللّه علیه [و آله و سلّم، قال: لا یقیم الرجل الرجل من مقعده ثمّ یجلس فیه، و لکن تفسّحوا و توسّعوا».

۱۸. عدم الجلوس فی وسط الحلقه و قدام غیره لغیر ضروره

الثامنَ عَشَرَ: أنْ لا یَجْلِسَ فی وسط الحلقَه، و لا قُدّامَ أحد لغیر ضروره.

لِمَا رُوِیَ مِنْ أَنَّ النَّبِیَّ ص لَعَنَ مَنْ جَلَسَ وَسْطَ الْحَلْقَهِ «۱»

نعم لو کان لضروره کضیق المجلس و کثره الزحام و استلزام ترکه عدم السماع فلا بأس به.

*****[هامش]

(۱) - «سنن أبی داود» ج ۴/ ۲۵۸، کتاب الأدب، الحدیث ۴۸۲۶؛ «الترغیب و الترهیب» ج ۴/ ۵۰؛ «تنبیه الخواطر» ج ۱/ ۳۰؛ «أدب الإملاء و الاستملاء» / ۱۲۷.

۱۹. عدم الجلوس بین أخوین أو متصاحبین إلا برضاهما

التاسعَ عَشَرَ: أنْ لا یَجْلِسَ بینَ أخوینِ أو أب و ابن أو قریبینِ أو متصاحبینِ إلّا برضاهما معاً، لما روی: أنّ النبیّ (صلی الله علیه و آله و سلم) نَهی أنْ یَجْلِسَ الرجلُ بینَ الرجلینِ إلّا بإذنهما. (۱)

*****[هامش]

(۱) - «سنن أبی داود» ج ۴/ ۲۶۲، کتاب الأدب، الحدیث ۴۸۴۴ و ۴۸۴۵؛ «الترغیب و الترهیب» ج ۴/ ۵۱؛ «أدب الإملاء و الاستملاء» / ۱۲۹.

۲۰. ترحیب الحاضرین بالقادم و التوسعه له إذا جاء

العشرون:

ينبغى للحاضرين إذا جاء القادِمُ أنْ يُرَحِّبُوا به، و يُوسِّعُوا له و يَتَفَسَّحُوا لأجله، و يُكْرِمُوه بما يُكْرَمُ به مثلُه.

وإذا فُسِّحَ له فى المجلس و كـان حَرَجاً ضَمَّ نفسَه و لا يَتَوسَّع، و لا يُعْطِىَ أحـداً منهم جنبَه و لا ظَهْرَه، و يَتَحَفَّظَ مِن ذلـك و يَتَعَهَّدَه عند بحث الشَيْخ له، و لا يَجْنَحَ على جاره، أو يَجْعَلَ مِرْفقَه قائماً فى جنبه، أو يَخْرُجَ مِنْ بِنْيِهِ الحَلْقَهِ بتقدُّم أو تأخُّر.

۲۱. عدم التكلم فى أثناء درس غيره بما لا يتعلق به

الحادى و العشرون:

أنْ لا يَتَكلَّمَ فى أثناء درسِ غيره بما لا يَتعلَّقُ به أو بما يَقْطَعُ عليه بحثَه و إذا شرع بعضهم فى درس فلا يتكلم بكلام فى درس فرغ و لا بغيره مما لا تفوت فائدته إلا بإذن من الشيخ و صاحب الدرس.

۲۲. عدم المشاركه مع أحد من الجماعه فى حديثه مع الشيخ

الثانى و العشرون:

أنْ لا يشارِكَ أحدٌ مِن الجماعه أحداً فى حديثه مع الشَيخ، و لا سيَّما مشارَكَهِ الشيخ.

قال بعض الحكماء: «مِنَ الأدب أنْ لا يُشارِكَ الرجلَ فى حديثه.» (۱)

وأنْشَدَ بعضهم (۲) فى ذلک:

و لا تُشارِكْ فى الْحَدِيثِ أهْلَهُ

و إنْ عَرَفْتَ فَرْعَهُ وَ أصْلَهُ

فإنْ عَلِمَ إيثارَ المتكلِّم بذلك فلا بأس.

*****[هامش]

(۱) - تذكره السامع» / ۱۵۹- ۱۶۰؛ و القائل النووى فى «التبيان فى آداب حمله القرآن» / ۲۷؛ و «شرح المهذّب» ج ۱/ ۶۵.

(۲) - قاله الخطيب البغدادىّ كما فى «تذكره السامع» / ۱۵۹.

۲۳. عدم نهی من أساء علی غیره إلا بإشاره الشیخ

الثالث و العشرون:

إذا أساء بعضُ الطلبه أدباً علی غیره لم یَنْهَرْه غیرُ الشیخ إلّا بإشارته أو سِرّاً بینهما علی سبیل النصیحه.

و إنْ أساء أحدٌ أدباً علی الشیخ تَعَیَّنَ علی الجَماعه انتهاره و رَدْعُه و الانتصارُ للشیخ بقدر الإمکان إنْ أظْهَرَ الشیخُ المسامحهَ وفاءً لحقِّه.

۲۴. مراعاه النوبه إذا أراد القراءه، و الاستعاذه و نحوه بعده

الرابع و العشرون: (۱)

إذا أراد القِراءَهَ علی الشَیْخِ، فلْیُراعِ نَوْبتَه تقدیماً و تأخیراً، فلا یتقدَّمُ علیها بغیر رضی من هی له.

وَ رُوِیَ أَنَّ أَنْصَارِیّاً جَاءَ إِلَی النَّبِی (صلی الله علیه و آله و سلم) یَسْأَلُهُ وَ جَاءَ رَجُلٌ مِنْ ثَقِیفٍ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص یَا أَخَا ثَقِیفٍ إِنَّ الْأَنْصَارِیَّ قَدْ سَبَقَکَ بِالْمَسْأَلَهِ فَاجْلِسْ کَیْمَا نَبْدَأَ بِحَاجَهِ الْأَنْصَارِیِّ قَبْلَ حَاجَتِکَ «۲»

قیل: و لا یُؤْثِرُ بنوبته؛ فإنّ الإیثارَ بالقُربِ نقصٌ، فإنْ رأی الشیخُ المصْلَحَهَ فی ذلک فی وقت فأشارَ به، امْتَثَلَ أمرَه معتقِداً کمالَ رأیه و تصویبَ غَرَضِه فی ذلک. (۳)

قیل: «ویُسْتَحَبُّ للسابق أنْ یُقَدِّمَ علی نفسه مَنْ کان غریباً لتأکُّدِ حرمته و وجوبِ ذِمَّته.» (۴)

و روی فی ذلک حدیث عن ابن عباس رضی الله عنه «۵»

و کذلک

منیه المرید، ص: ۲۷۳

إذا کان للمتأخِّرِ حاجهٌ ضروریّهٌ و عَلِمَها المتقدِّمُ.

و تحصل النوبه بتقدم الحضور فی مجلس الشیخ و إن ذهب بعده لضروره کقضاء حاجه و تجدید وضوء إذا لم یطل الزمان عاده و إذا تساویا أقرع بینهما هذا إذا کان العلم مما یجب تعلیمه و إلا تخیر و یستحب له حینئذ مراعاه الترتیب ثم القرعه. و لو جمعهم علی درس مع تقارب أفهامهم جاز أیضا و معید «۶» المدرسه و مدرسها إذا شرط علیه إقراء أهلها فی وقت معین لا یجوز له تقدیم غیرهم علیهم بغیر إذنهم و إن سبق مع عدم وجوب التعلیم أو مع

وجوب الجميع أما لو وجب درس الخارج دون أهل المدرسه ففى استثنائه أو وجوب إقرائه و ترك ما يخصه من العوض ذلك اليوم أو تقديم أهل المدرسه أوجه و الأوسط أوسط.

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكره السامع» / ۱۵۸- ۱۶۲.

(۲) - «تذكره السامع» / ۱۵۸؛ و نقل مضمونه الخطيب البغدادىّ فى «الفقيه و المتفقه» ج ۲/ ۱۲۲.

(۳) - تذكره السامع» / ۱۵۹- ۱۶۰؛ و القائل النووى فى «التبيان فى آداب حمله القرآن» / ۲۷؛ و «شرح المهذّب» ج ۱/ ۶۵.

(۴) - قاله الخطيب البغدادىّ كما فى «تذكره السامع» / ۱۵۹.

(۵) - فى «الجامع الصغير» ج ۱/ ۱۶، حرف الهمزه: «إذا أتاكم كريم قوم فأكرموه»، «إذا أتاكم الزائر فأكرموه» ؛ و الحديث الأول مروىّ فى «مجمع الزوائد» ج ۸/ ۱۵، ۱۶؛ و «مكارم الأخلاق» / ۲۴ أيضا. و فى «الكافى» ج ۲/ ۶۵۹، كتاب العشره، باب إكرام الكريم، الحديث ۱: «عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: دخل رجلان على أمير المؤمنين عليه السّلام، فألقى لكلّ واحد منهما و ساده فقعد عليها أحدهما و أبى الآخر، فقال أمير المؤمنين عليه السّلام: اقعد عليها؛ فإنّه لا يأبى الكرامه إلّا حمار، ثمّ قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: إذا أتاكم كريم قوم فأكرموه». و قال الذهبى فى «تذكره الحفاظ» ج ۳/ ۹۹۳- نقلا عن الخطيب البغدادىّ-: «حدّثنا العتيقى، قال: حضرت مجلس الدارقطنى و جاءه أبو الحسن البيضاوى برجل غريب، و سأله - أن يملى عليه أحاديث، فأملى عليه من حفظه مجلسا يزيد أحاديثه على العشرين، متون جميعها: نعم الشى ء الهديّه أمام الحاجه، فانصرف الرجل ثمّ جاءه بعد و قد أهدى له شيئا فقربه إليه، فأملى

عليه من حفظه سبعه عشر حديثا متونها: إذا جاءكم كريم قوم فأكرموه»: و أيضا هذه الحكايه منقوله فى «طبقات الشافعيه» ج ٣/ ۴۶۵.

و فى «إحياء علوم الدين» ج ٢/ ١٧۵: «و روى أنّه صلّى اللّه عليه [و آله و سلّم دخل بعض بيوته، فدخل عليه أصحابه حتّى غصّ المجلس و امتلأ، فجاء جرير بن عبد اللّه البجلى فلم يجد مكانا فقعد على الباب، فلفّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه [و آله و سلّم رداءه، فألقاه إليه و قال له: اجلس على هذا، فأخذه جرير و وضعه على وجهه و جعل يقبّله و يبكى، ثمّ لفّه و رمى به إلى النبىّ صلّى اللّه عليه [و آله و سلّم، و قال: ما كنت لأجلس على ثوبك، أكرمك اللّه كما أكرمتنى. فنظر النبىّ يمينا و شمالا ثمّ قال: إذا أتاكم كريم قوم فأكرموه».

(۶) - قال فى «تذكره السامع» / ١۵٠، الهامش: «المعيد: الذى يعيد الدرس بعد إلقاء الشيخ الخطبه على الطلبه، كأنّه يعين الشيخ على نشر علمه و تثبيت خطباته و إملائه فى أذهان الطلبه» ؛ و قال فى ص ٢٠۴: «و ينبغى للمعيد بالمدرسه ... أن يعلم المدرّس أو الناظر بمن يرجى فلاحه ليزاد ما يستعين به و يشرح صدره، و أن يطالبهم بعرض محفوظاتهم إن لم يعيّن لذلك غيره، و يعيد لهم ما توقّف فهمه عليهم من دروس المدارس و لهذا يسمّى معيدا». قال ابن خلّكان فى ترجمه أبى إسحاق الشيرازى: «... تفقّه على جماعه من الأعيان و صحب القاضى أبا الطيب الطبرىّ كثيرا و انتفع به، و ناب عنه فى مجلسه، و رتّبه معيدا فى حلقته» («وفيات الأعيان» ج ١/ ٢٩). و قال السبكى فى

«طبقات الشافعيه» ج ٧/ ٢۴٠، فى ترجمه أبى حفص عمر بن أحمـد بن الليث الطالقانى: «من أهل بلخ، فقيه أصولى صوفى ... و كان معيد المدرسه النظاميه ببلخ، توفّى فى شعبان سنه ستّ و ثلاثين و خمسمائه».

٢۵. الجلوس بين يدى الشيخ على ما تقدم تفصيله

الخامس و العشرون:

أنْ يكونَ جلوسُه بينَ يَدَى الشيخِ على ما تقَدَّمَ تفصيلُه و هيأتُه

منيه المريد، ص: ٢٧۴

فى أدبه مع شيخه، و يُحْضِرَ كتابَه الذى يَقْرأُ فيه معه، و يَحْمِلَه بنفسه، و لا يَضَعُهُ حالَ القِراءه على الأرض مفتوحاً، بل يحْمِلُه بيديه و يَقْرَأَ منه.

٢۶. استيذان الشيخ قبل القراءه، و الستعاذه و نحوه بعده

السادس و العشرون:

أنْ لا يَقْرأَ حتّى يستأذِنَ الشَيخَ،

ذكره جماعه من العلماء «١»

فإذا أذِنَ له استعاذَ بالله من الشيطان الرجيم، ثُمَّ سَمَّى اللهَ تعالى وَ حَمِدَه و صلَّى على النبىِّ و آله صلّى الله عليهم، ثُمَّ يَدْعُو للشيخ و لِوالِدَيْه و لمشايخه، و للعلماء و لنفسه و لسائر المسلمين، و إنْ خَصَّ مُصَنِّفَ الكتابِ أيضاً بدعوه كان حسناً.

و كذلك يَفْعَلُ كُلَّما شَرَعَ فى قِراءه درس أو تَكراره أو مطالَعَتِهِ أو مقابَلَتِهِ فى حضور الشيخ أو فى غَيْبَتِه، إلّا أنّه يَخُصُّ الشَّيْخَ بذكره فى الدعاء عند قِراءته عليه، و يَتَرَحَّمُ على مُصَنِّفِ الكتاب كما ذكرناه.

و إذا دعا الطالب للشيخ قال و رضى الله عنكم أو عن شيخنا و إمامنا و نحو ذلك قاصدا به الشيخ و إذا فرغ من الدرس دعا للشيخ أيضا. و يدعو الشيخ للطالب كلما دعا له

فإنْ تَرَكَ الطالبُ الاستفتاحَ بما ذكرناه جهلًا أو نسياناً نَبَّهَهُ عليه و عَلَّمَه إيَّاه و ذَكَّرَه به؛ فإنَّه من أهمِّ الآداب، و قد وَرَدَ الحديثُ بالأمر فى الابتداء بالأُمور المهمَّهِ بتسميه الله و تحميده (٢) ، و هذا من أهمِّها.

*****[هامش]

(۱) - ذكره الخطيب البغدادىّ عن جماعه من السلف، كما فى «تذكره السامع» / ۱۶۱.

(۲) - فى «سنن ابن ماجه» ج ۱/ ۶۱۰، كتاب النكاح (۹) ، الباب ۱۹، الحديث ۱۸۹۴؛ و «النهايه» ج ۱/ ۹۳؛ و «الدرّ المنثور فى التفسير بالمأثور» ج ۱/ ۱۲؛

و «الفقيـه و المتفقه» ج ٢/ ١٢٣؛ و «سنن الدارقطنى» ج ١/ ٢٢٩؛ و «تفسير كشف الأسرار» ج ١/ ١١: «كلّ أمر ذى بال لا يبدأ فيه بالحمد أقطع». و فى «تفسـير الرازىّ» ج ١/ ٢٠٨؛ و «تفسـير كشف الأسرار» ج ١٠/ ٧٨؛ و «تفسير الكشّاف» ج ١/ ٣- ٤؛ و «إحياء علوم الدين» ج ١/ ١٨٥: «كلّ أمر ذى بال لا يبـدأ فيه ببسم اللّه فهو أبتر» ؛ و فى «مسـند أحمـد» ج ٢/ ٣٥٩: «كلّ كلام- أو أمر- ذى بـال لاـ يفتـح بـذكر اللّه عزّ و جلّ فهو أبتر، أو قال: أقطع». و انظر «الأذكار» / ١٠٣. و راجع «طبقـات الشافعيه» ج ١/ ٧- ٢٤، تجد شرحا مشبعا حول ذلك.

٢٧. مذاكره من يرافقه من مواظبى مجلس الشيخ

السابع و العشرون: «١»

يَنْبغى أنْ يُـذاكِرَ مَنْ يُرافِقُه مِنْ مواظبى مجلسِ الشـيخ بما وَقَعَ فيه مِن الفوائـدِ و الضوابطِ و القواعـدِ و غيرِ ذلك، و يُعِيـدُوا كلامَ الشيخ فيما بينهم؛ فإنّ فى المذاكَرَه نَفْعاً عظيماً قُدِّمَ على نفع الحفظ.

منيه المريد، ص: ٢٧٥

وينبغى الإسـراعُ بهـا بعـد القِيـام مِن المجلس قبلَ تَفَرُّقِ أذهانهم، و تَشَتُّتِ خواطرهم، و شُـذوذِ بعضِ ماسَـمِعُوه عن أفهامهم، ثُمَّ يَتَذاكَروه فى بعضِ الأوقات، فلا شـىءَ يَتَخَرَّجُ (٢) به الطالِبُ فى العلم مثلُ المذاكَرَهِ. فإنْ لم يَجِدِ الطالبُ مَنْ يُذاكِرُه ذاكَرَ نَفْسَـه بنفسه، و كَرَّرَ معنى مـا سَـمِعَه و لَفْظَه على قلبه، لِيَعلَقَ ذلـك بخـاطره؛ فإنّ تَكرارَ المعنى على القلب كَتَكرار اللفظ على اللسان، و قَلَّ أن يُفْلِحَ مَن اقْتَصَرَ على الفكرِ و التعقُّلِ بحضره الشيخ خاصَّهً، ثُمَّ يَتْرُكُه وَ يقومُ و لا يُعاوِدُه.

*****[هامش]

(١) - لاحظ «تذكره السامع» / ١٤٣، ١٤٥.

(٢) - قال فى «لسان العرب» ج ٢/ ٢٥٠، ماده «خرج»: «معنى

خرّجها: أدّبها كما يخرّج المعلّم تلميذه، و قد خرّجه فى الأدب فتخرّج».

۲۸. کون المذاکره فی غیر مجلس الشیخ أو بعد انصرافه

الثامن و العشرون:

أنْ تكونَ المـذاكَرَةُ المـذكوره فى غيرِ مجلس الشَيخ، أو فيه بعـدَ انصـرافه بحيث لا يَسْمَعُ لهم صوتـاً؛ فإنّ اشـتغالَهُم بـذلك و إسـماعَهم له قِلَّةُ أدب و جرأةٌ، سيَّما إذا كان لهم مُعِيدٌ (۲۲) ، فإنّ تصدُّرَه للإعاده فى مجلس الشـيخ مِنْ أقْبَحِ الصفاتِ و أبْعدِها عن الآداب، اللهمَّ إلاّ أنْ يَأمُرَه الشيخُ بذلك لِمَصْلَحَه يراها.

۲۹. مراعاه الأدب المتقدم أو قریباً منه مع کبیرهم و معیدهم

التاسع و العشرون:

على الطَلَبَهِ مراعـاةُ الأدبِ المتقـدِّم أو قريبـاً منه مع كبيرهم و مُعِيـدِهم، فلا يُنـازِعُوه فيمـا يقولُه لهم إذا وَقَعَ منهم فيه شـكٌّ، بل يَتَرَفَّقُوا فى تحقيقِ الحال و يَتَوَصَّلُوا إلى بيان

الحقِّ بحسب الإمكـان، فإذا بَقِيَ الحقُّ مُشْتَبِهاً راجَعُوا الشَيْخَ فيه بلُطْف مِنْ غير بيانِ مَنْ خالَفَ و من وافَقَ، مُقْتَصِرِينَ على إراده بيانِ الصواب كيف كان.

۳۰. وجوب إرشاد الرفقه علی من علم منهم بنوع من العلم و الکمال

الثلاثون: «۱»

يجبُ على مَنْ عَلِمَ منهم بنوع مِن العلم و ضَرْب من الكمال أنْ يُرشِدَ رِفْقَتَه و يُرَغِّبَهُمْ فى الاجتماع و التذاكُرِ و التحصيل، و يُهَوِّنَ عليهم مَؤُونَتَه، و يَذْكُرَ لهم ما استفاده مِن الفوائـد و القواعد و الغرائب على جِهه النصـيحه و المذاكره، فبإرشادِهم يُبارِكُ الله له فى علمه و يَسْتَنِيرُ قلبُه، و تَتَأَكَّدُ المسائِلُ عنده مع مافيه مِن جزيل ثوابِ الله تعالى و جميلِ نظرِه و عَطْفِه.

منيه المريد، ص: ۲۷۶

و مَنْ بَخِلَ عليهم بشىء مِنْ ذلك كان بِضدِّ ماذُكِرَ، و لم يَثْبُتْ عِلْمُه و إنْ ثَبت لم يُثْمِرْ، و لم يُباركِ الله له فيه.

و قـد جُرِّبَ ذلـك لِجَمـاعه من السَلَفِ و الخَلَفِ. و لا يَحْسُـدَ أحـداً منهم و لا يَحْتَقِرَه، و لا يَفْتَخِرَ عليه و لا يُعْجِبَ بِفَهْم نفسه و سَبْقِهِ لهم، فقـد كـان مِثْلَهم ثمَّ مَنَّ الله تعالى عليه، فَلْيَحْمَـدِ الله تعالى على ذلك و يَسْتَزِيـده منه بـدوام الشُكرِ، فإذا امْتَثَلَ ذلك و

تكامَلَتْ أهلِيَّته و اشْتَهَرَتْ فضيلَتُه ارتقى إلى ما بعدَه مِن المراتبِ. و الله وليُّ التَّوْفِيق.

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكره السامع» / ۱۶۲- ۱۶۳؛ «شرح المهذّب» ج ۱/ ۶۵.

الباب الثانی فی آداب الفتوی و المفتی و المستفتی

اشاره

(و يشتمل على مقدمه و أربعه أنواع. المقدمه فی أهميه الإفتاء. النوع الأول فی الأمور المعتبره فی كل مفت. النوع الثانی فی أحكام المفتی و آدابه. النوع الثالث فی آداب الفتوى.

النوع الرابع فی أحكام المستفتی و آدابه و صفته)

المقدمه فی أهميه الإفتاء

اشاره

و لنذكر من ذلك المهم فإنه باب متسع و لنقدم على ذلك مقدمه فنقول «۱» اعلم أن الإفتاء عظيم الخطر كثير الأجر كبير الفضل جليل الموقع لأن المفتی وارث الأنبياء ص و قائم بفرض الكفايه لكنه معرض للخطأ و الخطر و لهذا قالوا المفتی موقع عن الله تعالى «۲» فلينظر كيف يقول. و قد ورد فيه و فی آدابه و التوقف فيه و التحذير منه من الآيات و الأخبار و الآثار أشياء كثيره نورد جمله من عيونها

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «شرح المهذّب» ج ۱/ ۶۷- ۶۹.

(۲) - «شرح المهذّب» ج ۱/ ۶۷. قال ابن قيم الجوزيه فی «أعلام الموقّعين» ج ۴/ ۲۴۱: «فخطر المفتی عظيم فإنّه موقّع عن اللّه و رسوله ...» و قال فيه ج ۴/ ۲۲۳ أيضا: «فالحاكم و المفتی و الشاهد، كلّ منهم مخبر عن حكم اللّه ...».

[التحذير منه فی الآيات

قال الله تعالى يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ «۱». و قال تعالى

وَ يَسْتَنْبِئُونَكَ أَ حَقٌّ هُوَ قُلْ إِي وَ رَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ «۲». و قال تعالى يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنا فِي سَبْعِ بَقَراتٍ سِمانٍ «۳». و قال تعالى في التحذير وَ لا تَقُولُوا لِما تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هذا حَلالٌ وَ هذا حَرامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ «۴» الآيه. و قال تعالى وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ ما لا تَعْلَمُونَ «۵». و قال تعالى قُلْ أَ رَأَيْتُمْ ما أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَراماً وَ حَلالًا قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ «۶». فانظر كيف قسم مستند الحكم إلى القسمين فما لم يتحقق الإذن فأنت مفتر. و انظر إلى قوله تعالى حكايه عن رسوله ص أكرم خلقه عليه وَ

لَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنا بَعْضَ الْأَقاوِيلِ لَأَخَذْنا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنا مِنْهُ الْوَتِينَ «۷».

منیه المرید، ص: ۲۸۱

فإذا كان هذا تهديده لأكرم خلقه عليه فكيف حال غيره إذا تقول عليه عند حضوره بين يديه

وَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعاً يَنْتَزِعُهُ مِنَ النَّاسِ وَ لَكِنْ يَقْبِضُ الْعِلْمَ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ حَتَّى إِذَا لَمْ يَبْقَ عَالِماً اتَّخَذَ النَّاسُ رُؤَسَاءَ جُهَّالًا فَسُئِلُوا فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ فَضَلُّوا وَ أَضَلُّوا «۸»

وَ قَالَ ص مَنْ أَفْتَى بِفُتْيَا مِنْ غَيْرِ تَثَبُّتٍ وَ فِي لَفْظٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى مَنْ أَفْتَاهُ «۹»

وَ قَالَ ص أَجْرَؤُكُمْ عَلَى الْفَتْوَى أَجْرَؤُكُمْ عَلَى النَّارِ «۱۰»

وَ قَالَ ص أَشَدُّ النَّاسِ عَذَاباً يَوْمَ الْقِيَامَهِ رَجُلٌ قَتَلَ نَبِيّاً أَوْ قَتَلَهُ نَبِيٌّ أَوْ رَجُلٌ يُضِلُّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ أَوْ مُصَوِّرٌ يُصَوِّرُ التَّمَاثِيلَ «۱۱»

وَ مِنْ كَلَامِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع إِنَّ مِنْ أَبْغَضِ الْخَلْقِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ لَرَجُلَيْنِ رَجُلٌ وَكَلَهُ اللَّهُ تَعَالَى إِلَى نَفْسِهِ فَهُوَ

منیه المرید، ص: ۲۸۲

جَائِرٌ عَنْ قَصْدِ السَّبِيلِ مَشْغُوفٌ بِكَلَامِ بِدْعَهٍ قَدْ لَهِجَ بِالصَّوْمِ وَ الصَّلَاهِ فَهُوَ فِتْنَهٌ لِمَنِ افْتَتَنَ بِهِ ضَالٌّ عَنْ هَدْيِ مَنْ كَانَ قَبْلَهُ مُضِلٌّ لِمَنِ اقْتَدَى بِهِ فِي حَيَاتِهِ وَ بَعْدَ مَوْتِهِ حَمَّالٌ خَطَايَا غَيْرِهِ [رَهْنٌ بِخَطِيئَتِهِ «۱۲» وَ رَجُلٌ قَمَشَ جَهْلًا فِي جُهَّالِ النَّاسِ عَانٍ بِأَغْبَاشِ الْفِتْنَهِ قَدْ سَمَّاهُ أَشْبَاهُ النَّاسِ عَالِماً وَ لَمْ يَغْنَ فِيهِ يَوْماً سَالِماً بَكَّرَ فَاسْتَكْثَرَ مَا قَلَّ مِنْهُ خَيْرٌ مِمَّا كَثُرَ حَتَّى إِذَا ارْتَوَى مِنْ آجِنٍ وَ اكْتَنَزَ مِنْ غَيْرِ طَائِلٍ جَلَسَ بَيْنَ النَّاسِ قَاضِياً ضَامِناً لِتَخْلِيصِ مَا الْتَبَسَ عَلَى غَيْرِهِ [وَ إِنْ خَالَفَ قَاضِياً سَبَقَهُ لَمْ يَأْمَنْ أَنْ يَنْقُضَ حُكْمَهُ مَنْ يَأْتِي بَعْدَهُ كَفِعْلِهِ بِمَنْ كَانَ قَبْلَهُ وَ] «۱۳» إِنْ نَزَلَتْ بِهِ إِحْدَى

الْمُبْهَمَاتِ الْمُعْضِلَاتِ هَيَّأَ لَهَا حَشْواً مِنْ رَأْيِهِ ثُمَّ قَطَعَ [بِهِ «۱۴» فَهُوَ مِنْ لَبْسِ الشُّبُهَاتِ فِي مِثْلِ غَزْلِ الْعَنْكَبُوتِ لَا يَدْرِي أَصَابَ أَمْ أَخْطَأَ لَا يَحْسَبُ الْعِلْمَ فِي شَيْ‏ءٍ مِمَّا أَنْكَرَ وَ لَا يَرَى أَنَّ وَرَاءَ مَا بَلَغَ فِيهِ مَذْهَباً [إِنْ قَاسَ شَيْئاً بِشَيْ‏ءٍ لَمْ يُكَذِّبْ نَظَرَهُ وَ إِنْ أَظْلَمَ عَلَيْهِ أَمْرٌ اكْتَتَمَ بِهِ لِمَا يَعْلَمُ مِنْ جَهْلِ نَفْسِهِ لِكَيْلَا يُقَالَ لَهُ لَا يَعْلَمُ ثُمَّ جَسَرَ فَقَضَى «۱۵» فَهُوَ مِفْتَاحُ عَشَوَاتٍ رَكَّابُ شُبُهَاتٍ خَبَّاطُ جَهَالاتٍ لَا يَعْتَذِرُ مِمَّا لَا يَعْلَمُ فَيَسْلَمَ وَ لَا يَعَضُّ فِي الْعِلْمِ بِضِرْسٍ قَاطِعٍ فَيَغْنَمَ يَذْرُو الرِّوَايَاتِ ذَرْوَ [الرِّيحِ «۱۶» الْهَشِيمَ تَبْكِي مِنْهُ الْمَوَارِيثُ وَ تَصْرُخُ مِنْهُ الدِّمَاءُ يُسْتَحَلُّ بِقَضَائِهِ الْفَرْجُ الْحَرَامُ وَ يُحَرَّمُ بِقَضَائِهِ الْفَرْجُ الْحَلَالُ لَا مَلِي‏ءٌ بِإِصْدَارِ مَا عَلَيْهِ وَرَدَ وَ لَا هُوَ أَهْلٌ لِمَا مِنْهُ فَرَطَ مِنِ ادِّعَائِهِ عِلْمَ الْحَقِّ «۱۷»

وَ رَوَى زُرَارَةُ بْنُ أَعْيَنَ عَنِ الْبَاقِرِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ مَا حَقُّ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى الْعِبَادِ قَالَ أَنْ يَقُولُوا مَا يَعْلَمُونَ وَ يَقِفُوا عِنْدَ مَا لَا يَعْلَمُونَ «۱۸»

منيه المريد، ص: ۲۸۳

وَ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ الْحَذَّاءِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ الْبَاقِرَ ع يَقُولُ مَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ لَا هُدًى لَعَنَتْهُ مَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ وَ مَلَائِكَةُ الْعَذَابِ وَ لَحِقَهُ وِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِفُتْيَاهُ «۱۹»

وَ عَنِ الْمُفَضَّلِ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع أَنْهَاكَ عَنْ خَصْلَتَيْنِ فِيهِمَا هَلَكَ الرِّجَالُ أَنْ تَدِينَ اللَّهَ بِالْبَاطِلِ وَ تُفْتِيَ النَّاسَ بِمَا لَا تَعْلَمُ «۲۰»

وَ عَنِ ابْنِ شُبْرُمَةَ «۲۱» الْفَقِيهِ الْعَامِّيِّ قَالَ مَا ذَكَرْتُ حَدِيثاً سَمِعْتُهُ مِنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ع إِلَّا كَادَ أَنْ يَتَصَدَّعَ قَلْبِي قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ جَدِّي عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص قَالَ ابْنُ شُبْرُمَةَ وَ أُقْسِمُ بِاللَّهِ مَا كَذَبَ أَبُوهُ

عَلَى جَدِّهِ وَ لَا جَدُّهُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ص قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ عَمِلَ بِالْمَقَايِيسِ فَقَدْ هَلَكَ وَ أَهْلَكَ وَ مَنْ أَفْتَى النَّاسَ وَ هُوَ لَا يَعْلَمُ النَّاسِخَ مِنَ الْمَنْسُوخِ وَ الْمُحْكَمَ مِنَ الْمُتَشَابِهِ فَقَدْ هَلَكَ وَ أَهْلَكَ «۲۲»

و عن بعض التابعين «۲۳» قال أدركت عشرين و مائه من الأنصار من أصحاب رسول الله ص يسأل أحدهم عن مسأله فيردها هذا إلى هذا و هذا إلى هذا حتى ترجع إلى الأول «۲۴».

منيه المريد، ص: ۲۸۴

و عنه قال لقد أدركت في هذا المسجد عشرين و مائه من أصحاب رسول الله ص ما أحد منهم يحدث حديثا إلا ود أن أخاه كفاه الحديث و لا يسأل عن فتيا إلا ود أن أخاه كفاه الفتيا «۲۵». و قال البراء لقد رأيت ثلاثمائه من أهل بدر ما فيهم من أحد إلا و هو يحب أن يكفيه صاحبه الفتيا «۲۶».

" وَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا مَنْ أَفْتَى النَّاسَ فِي كُلِّ مَا يَسْأَلُونَهُ فَهُوَ مَجْنُونٌ «۲۷»

. و عن بعض السلف «۲۸» إن العالم بين الله و بين خلقه فلينظر كيف يدخل بينهم «۲۹». و قال بعض الأكابر لبعض المفتين أراك تفتي الناس فإذا جاءك الرجل يسألك فلا يكن همك أن تخرجه مما وقع فيه و لتكن همتك أن تتخلص مما يسألك عنه «۳۰».

منيه المريد، ص: ۲۸۵

وَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ التَّابِعِيِّ أَدْرَكْتُ أَقْوَاماً يُسْأَلُ أَحَدُهُمْ عَنِ الشَّيْ ءِ وَ إِنَّهُ لَيَرْعَدُ «۳۱».

وَ عَنْ ثَوْبَانَ مَرْفُوعاً سَيَكُونُ أَقْوَامٌ مِنْ أُمَّتِي يَتَعَاطَى فُقَهَاؤُهُمْ عُضَلَ الْمَسَائِلِ أُولَئِكَ شِرَارُ أُمَّتِي «۳۲»

" وَ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَسَى رَجُلٌ أَنْ يَقُولَ إِنَّ اللَّهَ أَمَرَ بِكَذَا فَيَقُولَ اللَّهُ لَهُ كَذَبْتَ «۳۳»

وَ عَنْ

يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ قَالَ كَانَ ابْنُ الْمُسَيَّبِ لَا يُفْتِي فُتْيَا إِلَّا قَالَ اللَّهُمَّ سَلِّمْنِي وَ سَلِّمْ مِنِّي «۳۴».

" وَ عَنْ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ ثَمَانٍ وَ أَرْبَعِينَ مَسْأَلَةً فَقَالَ فِي اثْنَتَيْنِ وَ ثَلَاثِينَ مِنْهَا لَا أَدْرِي «۳۵» وَ فِي رِوَايَةٍ أُخْرَى أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ خَمْسِينَ مَسْأَلَةً فَلَمْ يُجِبْ فِي وَاحِدَةٍ مِنْهَا «۳۶» وَ كَانَ يَقُولُ مَنْ أَجَابَ فِي مَسْأَلَةٍ فَيَنْبَغِي قَبْلَ الْجَوَابِ أَنْ يَعْرِض

منيه المريد، ص: ۲۸۶

نَفْسَهُ عَلَى الْجَنَّةِ وَ النَّارِ وَ كَيْفَ خَلَاصُهُ ثُمَّ يُجِيبُ «۳۷»

" وَ سُئِلَ يَوْماً عَنْ مَسْأَلَةٍ فَقَالَ لَا أَدْرِي فَقِيلَ هِيَ مَسْأَلَةٌ خَفِيفَةٌ سَهْلَةٌ فَغَضِبَ وَ قَالَ لَيْسَ مِنَ الْعِلْمِ شَيْ ءٌ خَفِيفٌ أَ مَا سَمِعْتَ قَوْلَ اللَّهِ تَعَالَى إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا «۳۸» فَالْعِلْمُ كُلُّهُ ثَقِيلٌ «۳۹»

. و عن القاسم بن محمد بن أبی بكر «۴۰» أحد فقهاء المدينه المتفق على علمه و فقهه بين المسلمين أنه سئل عن شی ء فقال لا أحسنه فقال السائل إنی جئت إليک لا أعرف غيرک فقال القاسم لا تنظر إلى طول لحيتی و كثره الناس حولی و الله ما أحسنه فقال شيخ من قريش جالس إلى جنبه يا ابن أخی الزمها فو الله ما رأيتک فی مجلس أنبل منک مثل اليوم فقال القاسم و الله لأن يقطع لسانی أحب إلی أن أتكلم بما لا علم لی به «۴۱». و عن الحسن بن محمد بن شرفشاه الأسترآبادی «۴۲» أنه دخلت عليه يوما امرأه فسألته عن أشياء مشكله فی الحيض فعجز عن الجواب فقالت له المرأه أنت عذبتک واصله إلی وسطک و تعجز عن جواب امرأه فقال يا خاله لو علمت كل مسأله يسأل عنها لوصلت عذبتی إلى قرن الثور «۴۳».

منيه

المريد، ص: ۲۸۷

و أقوالهم فى هذا كثيره فلنقتصر على هذا القدر و لنشرع فى الأنواع التى ينقسم إليها الباب

منيه المريد، ص: ۲۸۹

*****[هامش]

(۱) – سوره النساء (۴): ۱۷۶.

(۲) – سوره يونس (۱): ۵۳.

(۳) – سوره يوسف (۱۲): ۴۶.

(۴) – سوره النحل (۱۶): ۱۱۶.

(۵) – سوره البقره (۲): ۱۶۹.

(۶) – سوره يونس (۱): ۵۹.

(۷) – سوره الحاقه (۶۹): ۴۴– ۴۶. قال رضىّ الدين علىّ بن طاوس قدّس سرّه فى كتاب «الإجازات لكشف طرق المفازات فيما يحصى من الإجازات»: «و اعلم أنّنى إنّما اقتصرت على تأليف كتاب «غياث سلطان الورى لسكّان الثرى» من كتب الفقه فى قضاء الصلوات من الأموات، و ما صنّفت غير ذلك من الفقه و تقرير المسائل و الجوابات، لأنّى كنت قد رأيت مصلحتى و معاذى فى دنياى و آخرتى فى التفرّغ عن الفتوى فى الأحكام الشرعيه، لأجل ما وجدت من الاختلاف فى الروايه بين فقهاء أصحابنا فى التكاليف الفعليه، و سمعت كلام اللّه جلّ جلاله يقول عن أعزّ موجود من الخلائق عليه محمّد صلّى اللّه عليه و آله: و لو تقوّل علينا بعض الأقاويل، لأخذنا منه باليمين، ثمّ لقطعنا منه الوتين، فما منكم من أحد عنه حاجزين. فلو صنّفت كتبا فى الفقه يعمل بعدى عليها، كان ذلك نقضا لتورّعى عن الفتوى، و دخولا تحت خطر الآيه المشار إليها، لأنّه جلّ جلاله إذا كان هذا تهديده للرسول العزيز الأعلم لو تقوّل عليه، فكيف يكون حالى إذا تقوّلت عليه جلّ جلاله و أفتيت أو صنّفت خطأ أو غلطا يوم حضورى بين يديه» («بحار الأنوار» ج ۱۰۷/ ۴۲).

(۸) – «أمالى المفيد» / ۲۰– ۲۱؛ «بحار الأنوار» ج ۲/ ۱۲۱، الحديث ۳۷، نقلا عنه، و ج ۲/

۱۱۰، الحـديث ۱۹، نقلاـ عن «كنز الفوائـد»، و فيهمـا: «لم يبـق عـالم» بـدل «لم يبق عالمـا» ؛ «سـنن الـدارمىّ» ج ۱/ ۷۷؛ «صحيح البخارىّ» ج ۲/ ۹۷- ۹۸، كتاب العلم، الحديث ۹۹؛ «سنن ابن ماجه» ج ۱/ ۲۰؛ المقدّمه، الباب ۸، الحديث ۵۲؛ «صحيح مسلم» ج ۴/ ۲۰۵۸، كتاب العلم، الباب ۵؛ «صفه الفتوى» / ۷.

(۹) - «سنن ابن ماجه» ج ۱/ ۲۰، المقدّمه، الباب ۸، الحديث ۵۳؛ «صفه الفتوى» / ۶؛ «سنن الدارمىّ» ج ۱/ ۵۷؛ «المستدرك على الصحيحين» ج ۱/ ۱۰۳؛ «كنز العمّال» ج ۱۰/ ۱۹۳، الحديث ۲۹۰۱۹، و فى هـذه المصادر الخمسه: «ثبت» بـدل «تثبّت» ؛ «الجامع الصغير» ج ۲/ ۱۶۶، حرف الميم، و شـرحه: «فيض القـدير» ج ۶/ ۷۷، الحديث ۸۴۹۰؛ «المسـتدرك على الصحيحين» ج ۱/ ۱۰۳ أيضا و فيها: «بغير علم».

(۱۰) - «سـنن الدارمىّ» ج ۱/ ۵۷؛ «الجامع الصغير» ج ۱/ ۱۰، حرف الهمزه، و شـرحه: «فيض القدير» ج ۱/ ۱۵۸، الحديث ۱۸۳؛ «كنز العمّال» ج ۱۰/ ۱۸۴، الحديث ۲۸۹۶۱.

(۱۱) - «مسند أحمد» ج ۱/ ۴۰۷.

(۱۲.- ۱۳.- ۱۴.- ۱۵.- ۱۶) - ما بين المعقوفين فى هذه المواضع الخمسه زيادات من المصدر أعنى «الكافى» و ليس فى النسـخ المخطوطه.

(۱۷) - «الكافى» ج ۱/ ۵۵- ۵۶، كتاب فضل العلم، باب البـدع و الرأى و المقاييس، الحديث ۶. اعلم أنّ المؤلّف (ره) نقل هذا الحديث من «الكافى» و نحن قد قابلناه به أيضا- مضافا إلى النسخ المخطوطه- كما فى سائر المواضع.

و جـاء مضـمونه أيضـا مع اختلاـف كـثير فى الألفـاظ فى «نهـج البلاـغه» / ۵۹- ۶۰، الخطبـه ۱۷؛ «أمـالى الطوسـىّ» ج ۱/ ۲۴۰؛ «الاحتجاج» ج ۱/ ۳۹۰؛ «دستور معالم الحكم» / ۱۲۲- ۱۲۳، ۱۴۱-

(۱۸) - «الكافى» ج ۱/ ۴۳، كتاب فضل العلم، باب النهى عن القول بغير علم، الحديث ۷؛ و مثله عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى «الكافى» ج ۱/ ۵۰، كتاب فضل العلم، باب النوادر، الحديث ۱۲.

(۱۹) - «الكافى» ج ۱ / ۴۲، كتاب فضل العلم، باب النهى عن القول بغير علم، الحديث ۳، و ج ۷/ ۴۰۹، كتاب القضاء و الأحكام، باب أنّ المفتى ضامن، الحديث ۲.

(۲۰) - «الكافى» ج ۱/ ۴۲، كتاب فضل العلم، باب النهى عن القول بغير علم، الحديث ۱.

(۲۱) - قال العلّامه المجلسى قدّس اللّه نفسه الزكيّه فى «مرآه العقول» ج ۱/ ۱۴۰: «ابن شبرمه هو عبد اللّه بن شبرمه الكوفىّ- بضمّ المعجمه و سكون الموحده و ضمّ الراء- كان قاضيا لأبى جعفر المنصور على سواد الكوفه». أقول:

توفّى فى سنه ۱۴۴ ه. انظر ترجمته فى «معجم رجال الحديث» ج ۱۰/ ۲۱۴- ۲۱۶.

(۲۲) - «الكافى» ج ۱/ ۴۳، كتاب فضل العلم، باب النهى عن القول بغير علم، الحديث ۹.

(۲۳) - هو عبد الرحمن بن أبى ليلى كما فى «الفقيه و المتفقه» ج ۲/ ۱۲؛ و «قوت القلوب» ج ۱/ ۱۳۱؛ و «تلبيس إبليس» / ۱۲۰؛ و «إحياء علوم الدين» ج ۱/ ۶۲؛ و «سنن الدارمىّ» ج ۱/ ۵۳؛ و «شرح المهذّب» ج ۱/ ۶۸؛ و «أدب المفتى و المستفتى» ج ۱/ ۹.

(۲۴) - «الفقيه و المتفقه» ج ۲/ ۱۲؛ «تلبيس إبليس» / ۱۲۱؛ «أعلام الموقّعين» ج ۱/ ۳۴؛ «قوت القلوب» ج ۱/ ۱۳۱؛ «شرح المهذّب» ج ۱/ ۶۸؛ «صفه الفتوى» / ۷؛ «أدب المفتى و المستفتى» ج ۱/ ۹.

(۲۵) - «الفقيه و المتفقه» ج ۲/ ۱۲- ۱۳؛ «جامع بيان العلم و فضله»

ج ۲/ ۲۰۰؛ «إحياء علوم الـدين» ج ۱/ ۶۲؛ «قـوت القلوب» ج ۱/ ۱۳۱، ۱۳۳؛ «سـنن الدارمیّ» ج ۱/ ۵۳؛ «تلـبيس إبليس» / ۱۲۱؛ «أعلام الموقّعين» ج ۱/ ۳۴؛ «شرح المهذّب» ج ۱/ ۶۸؛ «صفه الفتوی» / ۷؛ «أدب المفتی و المستفتی» ج ۱/ ۹.

(۲۶) - «الفقيه و المتفقه» ج ۲/ ۱۶۵؛ «صفه الفتوی» / ۷.

(۲۷) - «الفقيه و المتفقه» ج ۲/ ۱۹۷، ۱۹۸؛ «جامع بيان العلم و فضله» ج ۲/ ۲۰۱، ۲۰۲. و فی «جامع بيان العلم و فضله» ج ۲/ ۶۸، ۲۰۳؛ و «إحياء علوم الـدين» ج ۱/ ۶۱؛ و «قوت القلوب» ج ۱/ ۱۳۱؛ و «مجمع الزوائد» ج ۱/ ۱۸۳؛ و «سنن الدارمیّ» ج ۱/ ۶۱؛ و «أعلام الموقّعين» ج ۴/ ۲۶۳، نسب هذا الكلام إلی ابن مسعود، و فی «شرح المهذّب» ج ۱/ ۶۸؛ و «أدب المفتی و المستفتی» ج ۱/ ۹؛ و «صفه الفتوی» / ۷، نسب إلی ابن مسعود و ابن عبّاس.

(۲۸) - هو محمّد بن المنكدر، كما فی «سنن الدارمیّ» ج ۱/ ۵۳؛ و «حليه الأولياء» ج ۳/ ۱۵۳؛ و «شرح المهذّب» ج ۱/ ۶۷؛ و «جامع بيان العلم و فضله» ج ۱/ ۱۵۳؛ و «أدب المفتی و المستفتی» ج ۱/ ۷.

(۲۹) - «شرح المهذّب» ج ۱/ ۶۷؛ «أدب المفتی و المستفتی» ج ۱/ ۸؛ «الكفايه فی علم الروايه» / ۲۰۱؛ «الفقيه و المتفقه» ج ۲/ ۱۶۸؛ «إحياء علوم الدين» ج ۱/ ۱۱؛ «سنن الدارمیّ» ج ۱/ ۵۳، و فيه: «... فليطلب لنفسه المخرج».

(۳۰) - «الفقيه و المتفقه» ج ۲/ ۱۶۹.

(۳۱) - «الفقيه و المتفقه» ج ۲/ ۱۶۷؛ «أعلام الموقّعين» ج ۴/ ۲۷۸؛ «صفه الفتوی» / ۹؛ «شرح

المهذّب» ج ۱/ ۶۸.

و انظر ترجمه عطاء بن السائب فى «معجم رجال الحديث» ج ۱۱/ ۱۴۴- ۱۴۵.

(۳۲) - «مجمع الزوائد» ج ۱ / ۱۵۵؛ «أخلاق العلماء» / ۱۱۶، مطابقا لما فى المتن حرفا بحرف؛ «كنز العمّال» ج ۱۰ / ۲۱۱، الحديث ۲۹۱۱۵، و فيه «يغلّطون فقهاؤهم بعض المسائل» بدل «يتعاطى فقهاؤهم عضل المسائل» و الظاهر أنّ ما فى «مجمع الزوائد» و «أخلاق العلماء» أصحّ و أولى. و للاطّلاع على معنى الحديث المرفوع راجع «شرح البدايه» / ۳۰- ۳۱. و ثوبان يكنّى أبا عبد اللّه و كان من أصحاب النبىّ صلّى اللّه عليه و آله. ورد اسمه فى «معجم رجال الحديث» ج ۳/ ۴۱۳. و ترجمته و مصادر ترجمته وردت فى «الأعلام» ج ۲/ ۱۰۲.

(۳۳) - «مجمع الزوائد» ج ۱/ ۱۷۷؛ و راجع «أعلام الموقعين» ج ۴/ ۲۲۶.

(۳۴) - «أدب المفتى و المستفتى» ج ۱/ ۱۵؛ «صفه الفتوى» / ۱۰؛ «أعلام الموقّعين» ج ۴/ ۲۷۸. و يحيى بن سعيد و هو أبو سعيد يحيى بن سعيد بن قيس الأنصارى من أهل المدينه المتوفّى سنه ۱۴۳ ه. انظر ترجمته و مصادر ترجمته فى «الأعلام» ج ۸/ ۱۴۷. و ابن المسيّب هو أبو محمّد سعيد بن المسيّب بن حزن بن أبى وهب المخزومى القرشىّ (۱۳- ۹۴ ه). انظر ترجمته و مصادر ترجمته فى «وفيات الأعيان» ج ۲/ ۳۷۵- ۳۷۸؛ و «الأعلام» ج ۳/ ۱۰۲.

(۳۵) - «شرح المهذّب» ج ۱/ ۶۸؛ «أدب المفتى و المستفتى» ج ۱/ ۱۳؛ «صفه الفتوى» / ۸؛ «إحياء علوم الدين» ج ۱/ ۲۴؛ «تفسير القرطبىّ» ج ۱/ ۲۸۶. و مالك بن أنس هو أبو عبد اللّه مالك بن أنس بن مالك، إمام المالكيه المتوفّى سنه ۱۷۹

ه. وردت ترجمته و مصادر ترجمته فى «وفيات الأعيان» ج ۵/ ۱۳۵- ۱۳۹؛ و «معجم المؤلّفين» ج ۸/ ۱۶۸- ۱۶۹.

(۳۶) - «شرح المهذّب» ج ۱/ ۶۸؛ «صفه الفتوى» / ۸؛ «أدب المفتى و المستفتى» ج ۱/ ۱۳.

(۳۷) - «أعلام الموقّعين» ج ۴/ ۲۷۷؛ «شرح المهذّب» ج ۱/ ۶۸؛ «صفه الفتوى» / ۸؛ «أدب المفتى و المستفتى» ج ۱/ ۱۳.

(۳۸) - سوره المزّمل (۷۳): ۵.

(۳۹) - «أعلام الموقّعين» ج ۴/ ۲۷۷؛ «شرح المهذّب» ج ۱/ ۶۸؛ «صفه الفتوى» / ۸؛ «أدب المفتى و المستفتى» ج ۱/ ۱۳- ۱۴.

(۴۰) - هو أحد الفقهاء السبعه بالمدينه، توفّى سنه ۱۰۷، أو ۱۰۱، أو ۱۰۲، أو ۱۰۸، أو ۱۱۲ ه. وردت ترجمته و مصادر ترجمه فى «وفيات الأعيان» ج ۴/ ۵۹- ۶۰.

(۴۱) - «جامع بيان العلم و فضله» ج ۲ / ۶۶؛ «أعلام الموقّعين» ج ۴ / ۲۷۸ - ۲۷۹؛ «صفه الفتوى» / ۷ - ۸؛ «أدب المفتى و المستفتى» ج ۱/ ۱۱.

(۴۲) - توفى فى سنه ۷۱۵ ه. وردت ترجمته و مصادر ترجمته فى «روضات الجنّات» ج ۳/ ۹۶- ۹۷؛ و «معجم المؤلّفين» ج ۳/ ۲۸۳؛ و «طبقات الشافعيه» ج ۹/ ۴۰۷- ۴۰۸؛ و «الأعلام» ج ۲/ ۲۱۵.

(۴۳) - «طبقات الشافعيه» ج ۹ / ۴۰۸، الرقم ۱۳۴۷، و فى أولها زياده «حكى أنّه كان مدرّسا بماردين بمدرسه هناك تسمّى مدرسه الشهيد، فدخلت عليه يوما امرأه ... إلخ».

النوع الأول الأمور المعتبره فى كل مفت

النوع الأول الأمور المعتبره فى كل مفت

اعلم أن شرط المفتى كونه مسلما مكلفا عدلا فقيها و إنما يحصل له الفقه إذا كان قيما بمعرفه الأحكام الشرعيه مستنبطا لها من أدلتها التفصيليه من الكتاب و السنه و الإجماع و أدله العقل و غيرها مما هو محقق فى

محله و لاـ تتم معرفه ذلـك إلاـ بمعرفه مـا يتوقف عليه إثبات الصانع و صـفاته التى يتم بها الإيمان و النبوه و الإمامه و المعاد من علم الكلام و معرفه ما يكتسب به الأدله من النحو و التصريف و اللغه من العربيه و شرائط الحد و البرهان من علم المنطق و معرفه أصول الفقه و ما يتعلق بالأحكام الشـرعيه من آيات القرآن و معرفه الحديث المتعلق بها و علومه متنا و إسـنادا و لو بوجود أصـل صحيـح يرجع إليه عنـد الحـاجه إلى شـى ء منه و معرفه مواضع الخلاـف و الوفـاق بمعنى أن يعرف فى المسأله التى يفتى بها أن قوله فيها لا يخالف الإجماع بل يعلم أنه وافق بعض المتقدمين أو يغلب على ظنه أن المسأله لم يتكلم فيها الأولون بل تولدت فى عصره أو ما قاربه و أن يكون له ملكه نفسانيه و قوه قدسيه يقتدر بها على اقتناص الفروع من أصولها و رد كل قضيه إلى

منيه المريد، ص: ۲۹۰

ما يناسبها من الأدله. و هذه شرائط المفتى المطلق المستقل أوردناها على طريق الإجمال و تفصيلها موكول إلى أصول الفقه. فإذا اجتمعت هذه الأوصاف فى شـخص وجب عليه فى كل مسأله فقهيه فرعيه يحتاج إليها أو يسأل عنها اسـتفراغ الوسع فى تحصـيل حكمها بالـدليل التفصـيلى و لا يجوز له تقليـد غيره فى إفتاء غيره و لا لنفسه مع سـعه وقت الفعل الـذى تدخل فيه المسأله بحيث يمكنه فيه استنباطها بحيث لا ينافى الفعل و مع ضيقه يجوز له تقليد مجتهد حى و فى الميت وجهان و منهم من منع مطلقا

منيه المريد، ص: ۲۹۱

النوع الثانى فى أحكام المفتى و آدابه

اشاره

النوع الثانى فى أحكام المفتى و آدابه

و فيه مسائل الأولى

«۱»

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «شرح المهذّب» ج ۱/ ۷۵- ۷۹.

[۱-] الإفتاء و تحصيل مرتبته و كونهما فرضاً كفايةً

و كذا تحصيل مرتبته فإذا سئل و ليس هناك غيره تعين عليه الجواب و إن كان ثم غيره و حضر فالجواب فى حقهما فرض كفايه و إن لم يحضر إلا واحد مع عدم المشقه فى السعى إلى الآخر ففى تعيين الجواب على الحاضر وجهان و إذا لم يكن فى الناحيه مفت وجب السعى على كل مكلف بها يمكنه تحصيل شرائطها كفايه فإن أخلوا جميعا بالسعى اشتركوا جميعا فى الإثم و الفسق و لا يسقط هذا الوجوب عن البعض باشتغال البعض بل بوصوله إلى المرتبه لجواز أن لا يصل المشتغل إليها لموت و غيره و لا يكفى فى سقوط الوجوب ظن الوصول و إن قلنا بالاكتفاء به فى القيام بفرض الكفايه مع احتماله.

[۲-] ألا يفتى فى حال تغير خلقه و شغل قلبه

الثانيه ينبغى ألا يفتى فى حال تغير خلقه و شغل قلبه

و حصول ما يمعنه من

كمال التأمل كغضب و جوع و عطش و حزن و فرح غالب و نعاس و ملاله و مرض مقلق و حر مزعج و برد مؤلم و مدافعه الأخبثين و نحو ذلك ما لم يتضيق وجوبه فإن أفتى فى بعض هذه الأحوال معتقدا أنه لم يمنعه ذلك من إدراك الصواب صحت فتواه على كراهه لما فيه من المخاطره.

[۳-] إذا أفتى فى واقعه ثم تغير اجتهاده

[۳-] إذا أفتى فى واقعه ثم تغير اجتهاده

و علم المقلد برجوعه من مستفت أو غيره عمل بقوله الثانى فإن لم يكن عمل بالقول الأول لم يجز العمل به و إن كان قد عمل به قبل علمه بالرجوع لم ينقض و لو لم يعلم المستفتى برجوع المفتى فكأنه لم يرجع فى حقه و يلزم المفتى إعلامه برجوعه قبل العمل و بعده ليرجع عنه فى عمل آخر.

[۴-] إذا أفتى فى حادثه ثم حدث مثلها

[۴-] إذا أفتى فى حادثه ثم حدث مثلها

فإن ذكر الفتوى الأولى و دليلها أفتى بذلك ثانيا بلا نظر و إن ذكرها و لم يذكر دليلها و لا طرأ ما يوجب رجوعه ففى جواز إفتائه بالأولى أو وجوب إعاده الاجتهاد قولان «١». و مثله تجديد الطلب فى التيمم و الاجتهاد فى القبله و القاضى إذا حكم بالاجتهاد ثم وقعت المسأله.

*****[هامش]

(١) - «شرح المهذّب» ج ١/ ٧٨.

[٥-] لا يجوز أن يفتى بما يتعلق بألفاظ الأيمان

[٥-] لا يجوز أن يفتى بما يتعلق بألفاظ الأيمان

و الأقارير و الوصايا و نحوها إلا من كان من أهل بلد اللافظ أو خبيرا بمرادهم فى العاده فتنبه له فإنه مهم «١».

منيه المريد، ص: ٢٩٣

*****[هامش]

(١) - راجع «أعلام الموقّعين» ج ۴/ ٢٨٩- ٢٩١؛ «صفه الفتوى» / ٣۶.

النوع الثالث فى آداب الفتوى

اشاره

و فيه مسائل «١» الأولى

*****[هامش]

(١) - لاحظ «شرح المهذّب» ج ١/ ٧٩- ٨٧.

[١-] يلزم المفتى أن يبين الجواب بيانا يزيل الإشكال

[١-] يلزم المفتى أن يبين الجواب بيانا يزيل الإشكال

ثم له الاقتصار على الجواب شفاها فإن لم يعرف لسان المستفتى «٢» كفاه ترجمه عدلين و قيل يكفى الواحد لأنه خبر «٣». و له الجواب كتابه و إن كانت على خطر و كان بعض السلف «۴» كثير الهرب من الفتوى فى الرقاع لما يتطرق إليها من الاحتمالات فإن لكل حرف من لفظ

منیه المرید، ص: ۲۹۴

السائل مزیه فی الجواب و کثیرا ما شاهدنا سائلا برقعه یکون لفظه مخالفا لما فی رقعته فنرجع إلی لفظه بعد أن نکون کتبنا له الجواب و نخرق الرقعه.

*****[هامش]

(۱) - یعنی لم یعرف المفتی لسان المستفتی، و یأتی أیضا فی أحکام المستفتی و آدابه، المسأله السابعه، الصفحه ۳۰۶، قول المؤلّف: «و لو لم یعرف لغه المفتی افتقر إلی المترجم العدل، و هل یکفی الواحد أم یشترط عدلان؟ وجهان؛ أجودهما الثانی» و علی هذا فالصحیح هنا: «لسان المستفتی» کما فی المخطوطات و «شرح المهذّب» ج ۱/ ۷۹؛ و «أدب المفتی و المستفتی» ج ۱/ ۷۲، و لکن فی المطبوعات إلّا «ع»: «لسان المفتی» بدل «لسان المستفتی» و هو غلط قطعا.

(۲) - قاله النووی فی «شرح المهذّب» ج ۱/ ۷۹؛ و ابن الصلاح فی «أدب المفتی و المستفتی» ج ۱/ ۷۲.

(۳) - هو القاضی أبو حامد المروروذی، کما فی «شرح المهذّب» ج ۱/ ۷۹؛ و «أدب المفتی و المستفتی» ج ۱/ ۷۲.

منیه المرید، ص: ۲۹۴

[-۲] أن تکون عبارته واضحه صحیحه

[-۲] أن تکون عبارته واضحه صحیحه

یفهمها العامه و لا یزدریها الخاصه و لیحترز من القلاقه و الاستهجان فیها و إعراب غریب أو ضعیف و ذکر غریب لغه و نحو ذلک.

[-۳] إذا کان فی المسأله تفصیل لا یطلق الجواب

[-۳] إذا کان فی المسأله تفصیل لا یطلق الجواب

فإنه خطأ ثم له أن یستفصل السائل إن حضر و یعید السؤال فی رقعه أخری إن کان السؤال فی رقعه ثم یجیب و هذا أولی و أسلم و له أن یقتصر علی جواب أحد الأقسام إذا علم أنه الواقع للسائل ثم یقول هذا إن کان الأمر کذا أو و الحال ما ذکر و نحو ذلک و له أن یفصل الأقسام فی جوابه و یذکر حکم کل قسم لکن هذا کرهه بعضهم «۱» و قال هذا یعلم الناس الفجور بسبب اطلاعهم علی حکم ما یضر من الأقسام و ینفع.

*****[هامش]

(۱) - هو أبو الحسن القابسی من أئمه المالکیه، کما فی «شرح المهذّب» ج ۱/ ۷۹؛ و «أدب المفتی و المستفتی» ج ۱/ ۷۲؛ و انظر

«أعلام الموقّعين» ج ۴/ ۳۲۲.

[۴-] إذا كان فى الرقعه مسائل فالأحسن ترتيب الجواب على ترتيب السؤال

[۴-] إذا كان فى الرقعه مسائل فالأحسن ترتيب الجواب على ترتيب السؤال

و لو ترك الترتيب مع التنبيه على متعلق الجواب فلا ـ بأس و يكون من قبيل قوله تعالى يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَ تَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ الآيتين «۱».

*****[هامش]

(۱) - سوره آل عمران (۳): ۱۰۶- ۱۰۷.

[۵-] ليس من الأدب كون السؤال بخط المفتى

ليس من الأدب كون السؤال بخط المفتى

فأما بإملائه و تهذيبه فواسع «۱».

*****[هامش]

(۱) - قاله أبو القاسم الصيمرى كما فى «شرح المهذّب» ج ۱/ ۷۹؛ و «أدب المفتى و المستفتى» ج ۱/ ۷۲. و انظر «صفه الفتوى» / ۶۳، و لتوضيح المقام انظر «أدب المفتى و المستفتى» ج ۱/ ۷۸- ۷۹.

[۶-] ليس له أن يكتب السؤال على ما علمه من صوره الواقعه

[۶-] ليس له أن يكتب السؤال على ما علمه من صوره الواقعه

إذا لم يكن فى الرقعه تعرض له بل على ما فى الرقعه فإن أراد خلافه قال إن كان الأمر

كذا فجوابه كذا. و استحبوا «۱» أن يزيد على ما فى الرقعه ما له تعلق بها مما يحتاج إليه السائل-

لِحَدِيثِ: هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ الْحِلُّ مَيْتَتُهُ «۲»

*****[هامش]

(۱) - «شرح المهذّب» ج ۱/ ۸۰؛ «أعلام الموقّعين» ج ۴/ ۲۰۵.

(۲) - «سنن الدارمىّ» ج ۱/ ۱۸۶؛ «سنن ابن ماجه» ج ۱/ ۱۳۶- ۱۳۷، كتاب الطهاره و سننها (۱) ، الباب ۳۸، الأحاديث ۳۸۶- ۳۸۸؛ «المستدرك على الصحيحين» ج ۱/ ۱۴۱- ۱۴۳؛ «تفسير كشف الأسرار» ج ۳/ ۲۳۱، ج ۷/ ۴۶؛ «مسند أحمد» ج ۲/ ۳۶۱، ج ۳/ ۳۷۳، ج ۵/ ۳۶۵؛ «سنن أبى داود» ج ۱/ ۲۱، كتاب الطهاره، الحديث ۸۳؛ «سنن الدارقطنى» ج ۱/ ۳۴- ۳۷.

و اعلم أنّ وجه الاستدلال بهذا الحديث على استحباب زياده المفتى على ما فى الرقعه ممّا يحتاج إليه السائل هو أنّ النبىّ صلّى اللّه عليه و آله سئل عن التوضّؤ بماء البحر، فأجاب (ص) «هو الطهور ماؤه، الحلّ ميتته» فزاد فى جواب السائل جمله «الحلّ ميتته» لعلمه بأنّه محتاج إليه، فاستنبط الفقهاء من هذا الأمر أنّه يستحبّ فى الجواب أن يزيد على سؤال السائل ما له تعلّق بها ممّا

يحتاج إليه. و «ميته البحر» أى سمكه؛ قال صاحب «الجواهر» قدّس سرّه فى بيان وجه إطلاق الميته على السمك: «... إنّ تذكيه السمك إثبات اليد عليه على أن لا يموت فى الماء ... لا المعنى الذى هو التذكيه المخصوصه، و لعلّه لهذا المعنى أطلق عليه أنّه ذكىّ، بل أطلق عليه فى بعض النصوص اسم الميته، كقوله عليه السّلام فى البحر: الطهور ماؤه، احلّ ميتته. إذ ليست تذكيته كتذكيه الحيوان المشتمله على فرى الأوداج و نحوها.» («جواهر الكلام» ج ٣٦/ ١٦٥).

[٧-] إذا كان المستفتى بعيد الفهم فليرفق به

[٧-] إذا كان المستفتى بعيد الفهم فليرفق به

و يصبر على تفهم سؤاله و تفهيم جوابه فإن ثوابه جزيل.

[٨-] ليتأمل الرقعه كلمه كلمه تأملا شافيا

[٨-] ليتأمل الرقعه كلمه كلمه تأملا شافيا

و ليكن اعتناؤه بآخر الكلام أشد فإن السؤال فى آخرها و قد يتقيد الجميع به و يغفل عنه «٢» قال بعض العلماء «٢» و ينبغى أن يكون توقفه فى المسأله السهله كالصعبه ليعتاده.

*****[هامش]

(١) - قال الخطيب البغدادىّ فى «الفقيه و المتفقه» ج ٢/ ١٨٣: «فأوّل ما يجب على المفتى أن يتأمّل رقعه الاستفتاء تأمّلا شافيا ... و تكون عنايته باستقصاء آخر الكلام أتمّ منها فى أوّله، فإنّ السؤال يكون بيانه عند آخر الكلام، و قد يتقيّد جميع السؤال و يترتّب كل الاستفتاء بكلمه فى آخر الرقعه». و انظر «أدب المفتى و المستفتى» ج ١/ ٧٣.

(٢) - هو الخطيب البغدادىّ فى «الفقيه و المتفقه» ج ٢/ ١٨٦. و فى «شرح المهذّب» ج ١/ ٨٠، نقله عن أبى القاسم الصيمرى عن بعض العلماء.

[٩-] إذا وجد فيها كلمه مشتبهه سأل المستفتى عنها

[٩-] إذا وجد فيها كلمه مشتبهه سأل المستفتى عنها

و نقطها و شكلها و كذا إن وجد لحنا أو خطأ يحيل «١» المعنى أصلحه و إن رأى بياضا فى أثناء سطر أو

آخره خط عليه أو شغله لأنه ربما قصد المفتى بالإيذاء فكتب فى البياض بعد فتواه ما يفسدها كما نقل أن ذلك وقع لبعض الأعيان «٢».

*****[هامش]

(۱) - يحيل المعنى، أى يفسده. («لسان العرب» ج ۱۱/ ۱۸۶، «حول»).

(۲) - قال الخطيب البغدادىّ فى «الفقيه و المتفقه» ج ۲/ ۱۸۳ بهذا الصدد: «و بلغنى أنّ القاضى أبا حامد المرورّوذى بلى بمثل ذلك عن قصد بعض الناس، فإنّه كتب ... إلخ» ؛ و قال النووى فى «شرح المهذّب» ج ۱/ ۸۰؛ و ابن الصلاح فى «أدب المفتى و المستفتى» ج ۱/ ۷۴: «... بلى به القاضى أبو حامد المرورّوذى».

[۱۰-] أن يقرأها على حاضريه ممن هو أهل لذلك

[۱۰-] أن يقرأها على حاضريه ممن هو أهل لذلك و يستشيرهم و يباحثهم برفق و إنصاف و إن كانوا دونه و تلامذته للاقتداء بالسلف «۱» و رجاء ظهور ما قد يخفى عليه فإن لكل خاطر نصيبا من فيض الله تعالى إلا أن يكون فيها ما يقبح إبداؤه أو يؤثر السائل كتمانه أو فى إشاعته مفسده.

*****[هامش]

(۱) - راجع «الفقيه و المتفقه» ج ۲/ ۱۸۴- ۱۸۶؛ «صفه الفتوى» / ۵۸- ۵۹.

[۱۱-] ليكتب الجواب بخط واضح وسط

[۱۱-] ليكتب الجواب بخط واضح وسط لا دقيق خاف و لا غليظ جاف «۱» و يتوسط فى سطوره بين توسعتها و تضييقها و استحب بعضهم أن لا تختلف أقلامه و خطه خوفا من التزوير و لئلا يشتبه خطه «۲».

*****[هامش]

(۱) - جاف- كقاض- أى غليظ، من «جفا» أى غلظ. («لسان العرب» ج ۱۴/ ۱۴۸- ۱۴۹، «جفا»).

(۲) - «شرح المهذّب» ج ۱/ ۸۰؛ «أدب المفتى و المستفتى» ج ۱/ ۷۴.

[۱۲-] إذا كتب الجواب أعاد نظره فيه و تأمله

[۱۲-] إذا كتب الجواب أعاد نظره فيه و تأمله خوفا من اختلال وقع فيه أو إخلال ببعض المسئول عنه و يختار أن يكون ذلك قبل كتابه اسمه و ختم الجواب.

[۱۳-] إذا كان هو المبتدئ [...]

[۱۳-] إذا كان هو المبتدئ «۱» [...] فالعاده قديما و حديثا أن يكتب فى الناحيه اليسرى من الرقعه و لا يكتب فوق البسمله أو نحوه بحال.

*****[هامش]

(۱) - یعنی المبتدی فی الجواب، بأن لا یکون فی الرقعه فتوی مفت آخر غیره، کما یظهر من «أدب المفتی و المستفتی» ج ۱/ ۷۴.

[۱۴-] یستحب عند إراده الإفتاء أن یستعیذ بالله

[۱۴-] یستحب عند إراده الإفتاء أن یستعیذ بالله من الشیطان الرجیم و یسمی الله تعالی و یحمده و یصلی علی النبی و آله ص و یدعو و یقول رَبِّ اشْرَحْ لِی صَدْرِی الآیه «۱» کذا [الآیات .

منیه المرید، ص: ۲۹۷

و کان بعضهم «۲» یقول- لا حول و لا قوه إلا بالله العلی العظیم سُبْحانَکَ لا عِلْمَ لَنا إِلَّا ما عَلَّمْتَنا «۳» فَفَهَّمْناها سُلَیْمانَ الآیه «۴» اللهم صل علی محمد و آله و صحبه و سائر النبیین و الصالحین اللهم وفقنی و اهدنی و سددنی و اجمع لی بین الصواب و الثواب و أعذنی من الخطأ و الحرمان. «۵»

*****[هامش]

(۱) - سوره طه (۲): ۲۵- ۲۸.

(۲) - هو ابن الصلاح کما فی «أدب المفتی و المستفتی» ج ۱/ ۷۶.

(۳) - سوره البقره (۲): ۳۲.

(۴) - سوره الأنبیاء (۲۱): ۷۹.

(۵) - «أدب المفتی و المستفتی» ج ۱/ ۷۶. و راجع «أعلام الموقّعین» ج ۴/ ۳۲۶؛ «صفه الفتوی» / ۵۹- ۶۰.

[۱۵-] أن یکتب فی أول فتواه الحمد لله

[۱۵-] أن یکتب فی أول فتواه الحمد لله أو الله الموفق أو حسبنا الله أو حسبی الله أو الجواب و بالله التوفیق أو نحو ذلک و أحسنه الابتداء بالتحمید للحدیث «۱» و ینبغی أن یقوله بلسانه و یکتبه ثم یختمه بقوله و الله أعلم أو و بالله التوفیق و یکتب بعده قاله أو کتبه فلان بن فلان الفلانی فینتسب إلی ما یعرف به من قبیله أو بلد أو صفه و نحوها.

*****[هامش]

(۵) - تقدّم الحدیث و مصادره فی تعالیق الصفحه ۲۷۴، التعلیقه ۲.

[-۱۶] أن يكتب المفتى بالمداد دون الحبر

[-۱۶] قال بعضهم و ينبغى أن يكتب المفتى بالمداد دون الحبر خوفا من الحك بخلاف كتب العلم فالأولى فيها الحبر لأنها تراد للبقاء و الحبر أبقى «۱».

(۱) - «شرح المهذّب» ج ۱/ ۸۱. و انظر «أدب الإملاء و الاستملاء» / ۱۴۷- ۱۴۹. و للاطلاع على كيفيه صنعه المداد و الحبر و أنواعهما راجع «صبح الأعشى» ج ۲/ ۴۷۵- ۴۷۷.

[-۱۷] أن يختصر جوابه غالبا

[-۱۷] أن يختصر جوابه غالبا و يكون بحيث يفهمه العامه فهما جليا حتى كان بعضهم «۱» يكتب [تحت أ يجوز] «۲» يجوز و لا يجوز و تحت أم لا لا أو نعم و نحوها.

*****[هامش]

(۱) - هو القاضى أبو حامد كما فى «شرح المهذّب» ج ۱/ ۸۲؛ و «أدب المفتى و المستفتى» ج ۱/ ۷۷.

(۲) - زياده يقتضيها المعنى و ليست فى المخطوطات و المطبوعات، بل هى فى «الأنوار النعمانيه» ج ۳/ ۳۶۷، نقلا عن «منيه المريد». و انظر «أدب المفتى و المستفتى» ج ۱/ ۷۶- ۷۷.

[-۱۸] إذا سئل [مما ينبغى إراقه دم المستفتى

[-۱۸] قال بعضهم «۱» إذا سئل [مما ينبغى إراقه دم المستفتى عمن قال أنا أصدق من محمد بن عبد الله ص أو الصلاه لعب و نحوهما مما ينبغى إراقه دمه

فلا يبادر بقوله هذا حلال الدم أو عليه القتل بل يقول إن ثبت ذا بإقراره أو ببينه كان الحكم كذا و إذا سئل عمن تكلم بشى ء يحتمل الكفر و عدمه قال يسأل هذا القائل فإن قال أردت كذا فالجواب كذا و كذا و إن سئل عمن قتل أو قلع عينا أو غيرهما احتاط و ذكر شروط القصاص و إن سئل عمن فعل ما يقتضى تعزيرا ذكر ما يعزر به فيقول يضرب كذا و كذا و لا يزاد على كذا «۲».

*****[هامش]

(۱) - هو الخطيب البغدادىّ فى «الفقيه و المتفقه» ج ۲/ ۱۹۰؛ و أبو القاسم الصيمرى، كما فى «شرح المهذّب» ج ۱/ ۸۲.

(۲) - انظر «الفقيه و المتفقه» ج ۲/ ۱۹۰؛ و «أدب المفتى و المستفتى» ج ۱/ ۱۷۷.

[۱۹-] إذا سئل عن ميراث

[۱۹-] «۱» إذا سئل عن ميراث فليست العاده أن يشترط فى الإرث عدم الرق و الكفر و غيرهما من موانع الميراث بل المطلق محمول على ذلك بخلاف ما إذا أطلق الإخوه و الأخوات و الأعمام و بنيهم فلا بد أن يقول فى الجواب من أبوين أو أب أو أم. و إن كان فى المذكورين فى رقعه الاستفتاء من لا يرث أفصح بسقوطه فيقول و سقط فلان و إن كان يسقط بحال دون حال قال و سقط فلان فى هذه الحاله أو نحو ذلك لئلا يتوهم أنه لا يرث بحال. و إذا سئل عن إخوه و أخوات و بنين و بنات فلا ينبغى أن يقول

لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ «۲» فإن ذلک قد یشکل علی العامی بل یقول یقتسمون الترکه علی کذا و کذا سهما لکل ذکر سهمان و لکل أنثی سهم مثلا- و لو أتی بلفظ القرآن فلا- بأس أیضا لقله خفاء معناه و إن کان الأول أوضح «۳». و ینبغی أن یقول أولا تقسم الترکه بعد إخراج ما یجب تقدیمه من وصیه أو دین إن کانا إلی آخره.

منیه المرید، ص: ۲۹۹

*****[هامش]

(۱) - راجع «أعلام الموقعین» ج ۴/ ۲۴۸.

(۲) - سوره النساء (۴): ۱۱.

(۳) - قال النووی فی «شرح المهذّب» ج ۱/ ۸۴: «و إذا سئل عن إخوه و أخوات أو بنین و بنات، فلا ینبغی أن یقول:

للذکر مثل حظّ الأنثیین، فإن ذلک قد یشکل علی العامی، بل یقول: یقتسمون الترکه ... قال الشیخ: و نحن نجد فی تعمّد العدول عنه حزازه فی النفس لکونه لفظ القرآن العزیز، و أنّه قلّما یخفی معناه علی أحد». و انظر «أدب المفتی و المستفتی» ج ۱/ ۷۸.

[۲۰-] أن یلصق الجواب بآخر الاستفتاء و لا یدع فرجه

[۲۰-] ینبغی أن یلصق الجواب بآخر الاستفتاء و لا یدع فرجه لئلا یزید السائل شیئا یفسدها و إذا کان موضع الجواب ملصقا کتب علی موضع الإلصاق و إذا ضاق موضع الجواب فلا- یکتبه فی ورقه أخری بل فی ظهرها أو حاشیتها و إذا کتبه فی ظهرها کتبه فی أعلاها إلا أن یبتدئ من أسفلها متصلا بالاستفتاء فیضیق الموضع فیتمم فی أسفل ظهرها لیصل جوابه.

[۲۱-] إذا ظهر للمفتی أن الجواب خلاف غرض المستفتی

[۲۱-] إذا ظهر للمفتی أن الجواب خلاف غرض المستفتی و أنه لا- یرضی بکتابته فی ورقته فلیقتصر علی مشافهته بالجواب و لیحذر أن یمیل فی فتواه أو خصمه بحیل شرعیه فإنه من أقبح العیوب و أشنع الخلال و من وجوه المیل أن یکتب فی جوابه ما هو له و یترک ما هو علیه. و لیس له أن یبدأ فی مسائل الدعوی و البینات بوجوه المخالص منها و لا أن یعلم أحدهما بما یدفع به حجه صاحبه کیلا یتوصل بذلک إلی إبطال حق. و ینبغی للمفتی إذا رأی للسائل طریقا ینفعه و لا یضر غیره ضررا بغیر حق أن یرشده إلیه کمن حلف لا ینفق علی زوجته شهرا حیث ینعقد الیمین فیقول أعطها من صداقها أو قرضا أو بیعا ثم أبرئها منه «۱» و کما حکی أن رجلا قال لبعض العلماء حلفت أن أطأ امرأتی فی نهار رمضان و لا أکفر و لا أعصی فقال سافر بها «۲».

*****[هامش]

(۱) - راجع «الفقیه و المتفقه» ج ۲/ ۱۹۴- ۱۹۶؛ «شرح المهذّب» ج ۱/ ۸۳.

(٢) - «شرح المهذّب» ج ١/ ٨٣؛ «تفسير الرازىّ» ج ٢/ ١٩٦، و أراد من «بعض العلماء» أبا حنيفه، كما فى «تفسير الرازىّ» ؛ و «شرح المهذّب». و نقل الخطيب نظير

هذه الحكايه فى «الفقيه و المتفقه» ج ۲/ ۱۹۴.

[۲۲-] إذا رأى المفتى المصلحه أن يفتى العامى بما فيه تغليظ

[۲۲-] إذا رأى المفتى المصلحه أن يفتى العامى بما فيه تغليظ و تشديد و هو مما لا يعتقد ظاهره و له فيه تأويل جاز ذلک زجرا و تهديدا فى مواضع الحاجه حيث لا يترتب عليه مفسده

" كَمَا رُوِىَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِىَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ سَأَلَهُ رَجُلٌ عَنْ تَوْبَهِ الْقَاتِلِ فَقَالَ لَا تَوْبَهَ لَهُ وَ سَأَلَهُ آخَرُ فَقَالَ لَهُ تَوْبَهٌ ثُمَّ قَالَ أَمَّا الْأَوَّلُ فَرَأَيْتُ فِى عَيْنِهِ إِرَادَهَ الْقَتْلِ فَمَنَعْتُهُ وَ أَمَّا الثَّانِى فَجَاءَ مِسْكِيناً قَدْ قَتَلَ

منيه المريد، ص: ۳۰۰

فَلَمْ أُقَنِّطْهُ «۱»

لكن يجب عليه التوريه فى ذلک فيقول لا توبه له أى فى حاله إصراره على الذنب أو و هو يريد القتل و نحو ذلک.

*****[هامش]

(۱) - «الفقيه و المتفقه» ج ۲/ ۱۹۲؛ «شرح المهذّب» ج ۱/ ۸۳.

[۲۳-] يجب على المفتى عند اجتماع رقاع بحضرته أن يقدم الأسبق فالأسبق

[۲۳-] يجب على المفتى عند اجتماع رقاع بحضرته أن يقدم الأسبق فالأسبق كما يفعله القاضى فى الخصوم و هذا فيما يجب فيه الإفتاء فإن تساووا أو جهل السابق أقرع قيل «۱» و تقدم امرأه و مسافر شد رحله و يتضرر بتخلفه عن الرفقه و نحوهما إلا إذا كثروا بحيث يتضرر غيرهم تضررا ظاهرا فيعود إلى التقديم بالسبق أو القرعه ثم لا يقدم أحدا إلا فى فتيا واحده.

الرابعه و العشرون «۱»

*****[هامش]

(۱) - القائل ابن الصلاح فى «أدب المفتى و المستفتى» ج ۱/ ۸۳.

(۲) - راجع «الفقيه و المتفقه» ج ۲/ ۱۹۱؛ و «أدب المفتى و المستفتى» ج ۱/ ۷۹.

[۲۴-] إذا رأى المفتى رقعه الاستفتاء و فيها خط غيره ممن هو أهل للفتوى

[۲۴-] إذا رأى المفتى رقعه الاستفتاء و فيها خط غيره ممن هو أهل للفتوى و إن كان دونه و وافق ما عنده كتب تحت خطه الجواب صحيح أو هذا جواب صحيح أو جوابى كذلک أو مثل هذا أو بهذا أقول و نحو ذلک و له أن يذكر الحكم بعباره

أخصـر و أرشق. و أما إذا رأى فيها خط من ليس أهلا للفتوى فلا يفتى معه لأن فى ذلك تقريرا منه لمنكر بل له أن يضرب عليه و إن لم يأذن له صاحب الرقعه لكن لا يحبسها عنده إلا بإذنه و له نهى السائل و زجره و تعريفه قبح ما فعله و أنه كان يجب عليه البحث عن أهـل الفتوى. و إن رأى فيهـا اسم من لا ـ يعرفه سـأل عنه فـإن لم يعرفه فله الامتنـاع من الفتوى معه خوفـا ممـا قلنـاه و الأـولى فى هـذا الموضع أن يشـار إلى صاحبهـا بإبـدالها فـإن أبى ذلك أجابه شـفاها. و لو خاف فتنه من الضـرب على فتيا عادم الأهليه و لم

يكن خطأ عـدل إلى الامتناع من الفتيا معه و أما إذا كانت خطأ وجب التنبيه عليه و حرم عليه الامتناع من الإفتاء تاركا للتنبيه على خطئها بل يجب عليه الضرب عليها عند

منيه المريد، ص: ٣٠١

تيسـره أو الإبدال و يقطع الرقعه بإذن صاحبها و إذا تعذر ذلك و ما يقوم مقامه كتب صواب جوابه عند ذلك الخطأ و يحسن أن تعاد للمفتي المـذكور بإذن صاحبها. و أما إذا وجد فتيا الأهل و هى على خلاف ما يراه هو غير أنه لا يقطع بخطئها فليقتصـر على كتب جواب نفسه و لا يتعرض لفتيا غيره بتخطئه و لا اعتراض.

[٢٥-] إذا لم يفهم المفتى السؤال أصلا

[٢٥-] إذا لم يفهم المفتى السؤال أصـلا و لم يحضر صاحب الواقعه قيل «١» يكتب يزاد فى الشرح لنجيب عنه أو لم أفهم ما فيها و على تقدير أن يكتب فلتكن الكتابه فى محل لا يضـر بحال الرقعه. و إذا فهم من السؤال صوره و هو يحتمل غيرها فلينص عليها فى أول جوابه فيقول إن كان قال كذا أو فعل كذا و ما أشبه ذلك فالأمر كذا و كذا أو يزيد و إلا فكذا و كذا.

*****[هامش]

(١) - القائل أبو القاسم الصيمرى كما فى «أدب المفتى و المستفتى» ج ١/ ٨١؛ و «شرح المهذّب» ج ١/ ٨٧.

[٢٦-] أن يذكر المفتى فى فتواه حجه مختصره قريبه من آيه أو حديث

[٢٦-] ليس بمنكر أن يـذكر المفـتى فى فتـواه حجـه مختصـره قريبـه مـن آيه أو حـديث و منعه بعضـهم «١» ليفرق بيـن الفُتيـا و التصـنيف و فصل بعضهم «٢» فقـال إن أفتى عاميـا لم يـذكر الحجه و إن أفتى فقيهـا ذكرها و هو حسن بل قـد يحتاج المفتى فى بعض الوقائع إلى أن يشدد و يبالغ فيقول هذا إجماع المسـلمين أو لا أعلم فى هذا خلافا أو من خالف هذا فقد خالف الواجب و عدل عن الصواب أو الإجماع أو فقد أثم أو فسق أو و على ولى الأمر أن يأخذ بهذا أو لا يهمل الأمر و ما أشبه هذه الألفاظ على حسب ما تقتضيه المصلحه و توجبه الحال

منيه المريد، ص: ٣٠٣

*****[هامش]

(١) - هو صاحب «الحاوى» كما فى «شرح المهذّب» ج ١/ ٨٧؛ و «أدب المفتى و المستفتى» ج ١/ ٧٦- ٧٧.

(٢) - هو الصيمرى كما فى «شرح المهذّب» ج ١/ ٨٦؛ و «أدب المفتى و المستفتى» ج ١/ ٨٢.

النوع الرابع فى أحكام المستفتى و آدابه و صفته

و فيه مسائل «۱» الأولى

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «شرح المهذّب» ج ۱/ ۸۹- ۹۵؛ و «أدب المفتى و المستفتى» ج ۱/ ۸۵- ۹۲.

[۱-] فى صفته

[۱-] فى صفته كل من لم يبلغ درجه المفتى الجامع للعلوم المتقدمه فهو فيما يسأل عنه من الأحكام مستفت و يعبر عنه بالعامى أيضا و إن كان من أفاضل عصره بل ربما كان أعلم من المفتى فى علوم أخر لا يتوقف عليها الإفتاء فإن العاميه الاصطلاحيه تقابل الخاصيه بأى معنى اعتبرت فهاهنا يراد بالخاص المجتهدون و بالعام من دونهم. و يقال له أيضا مقلد و المراد بالتقليد قبول قول من يجوز عليه الخطأ بغير حجه على عين ما قبل قوله فيه تفعيل من القلاده كأنه يجعل ما يعتقده من الأحكام قلاده فى عنق من قلده. و يجب على من ذكر الاستفتاء إذا نزلت به حادثه يجب عليه علم حكمها

منيه المريد، ص: ۳۰۴

فإن لم يجد ببلده من يستفتيه وجب عليه الرحيل إلى من يفتيه و إن بعدت داره و قد رحل «۱» خلائق من السلف فى المسأله الواحده الليالى و الأيام و فى بعضها من العراق إلى الحجاز و قد تقدم رحله رجل من الحجاز إلى الشام فى حديث أبى الدَرْدَاءِ «۲».

الثانيه يلزم المقلد

*****[هامش]

(۱) - راجع «الرحله فى طلب الحديث» / ۵۳- ۷۲؛ «الفقيه و المتفقه» ج ۲/ ۱۷۷؛ «شرح المهذّب» ج ۱/ ۸۹.

(۲) - تقدّم فى المقدّمه، ص ۱۰۷.

[۲-] أن لا يستفتى إلا من عرف أو غلب على ظنه علمه

[۲-] أن لا يستفتى إلا من عرف أو غلب على ظنه علمه بما يصير به أهلا للافتاء و عدالته فإن جهل علمه لزمه البحث عما يحصل به أحد الأمرين إما بالممارسه المطلعه له على حاله أو بشهاده عدلين به أو بشياع حاله بكونه متصفا بذلك أو بإذعان جماعه من العلماء العالمين بالطريق و إن لم يكونوا عدولا بحيث يثمر قولهم الظن و إن جهلت عدالته رجع

فيها إلى العشره المفيده لها أو الشياع أو شهاده عدلين.

[۳-] إذا اجتمع اثنان فأكثر ممن يجوز استفتاؤهم

[۳-] إذا اجتمع اثنان فأكثر ممن يجوز استفتاؤهم فإن اتفقوا فى الفتوى أخذ بها و إن اختلفوا وجب عليه الرجوع إلى الأعلم الأتقى فإن اختلفوا فى الوصفين رجع إلى أعلم الورعين و أورع العالمين فإن تعارض الأعلم و الأورع قلد الأعلم فإن جهل الحال أو تساووا فى الوصف تخير و إن بعد الفرض. و ربما قيل بالتخيير مطلقا لاشتراك الجميع فى الأهليه و هو قول أكثر العامه «۱» و لا نعلم به قائلا منا بل المنصوص «۲» عندنا هو الأول.

منيه المريد، ص: ۳۰۵

*****[هامش]

(۱) - راجع «أدب المفتى و المستفتى» ج ۱/ ۸۶- ۸۷؛ و «المستصفى من علم الأصول» ج ۲/ ۳۹۰- ۳۹۲؛ و «شرح المهذّب» ج ۱/ ۹۰؛ و «صفه الفتوى» / ۵۶.

(۲) - إن أراد نصّ علماءنا على ذلك- لا أنّه ورد بذلك حديث أو آيه- فانظر ذلك، و البحث حول المسأله فى «الذريعه إلى أصول الشريعه» ج ۲/ ۸۰۱؛ و «معارج الأصول» / ۲۰۱؛ و إن أراد من النصّ الحديث فلا محاله هو مقبوله عمر بن حنظله- المرويّه فى «الكافى» ج ۱/ ۶۷- ۶۸، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ۱۰- كما يستفاد من كلامه فى «تمهيد القواعد» / ۴۶، حيث قال: «مسأله: قال فى «المحصول»: اتّفقوا على أنّ العامى لا يجوز له أن يستفتى إلّا من غلب على ظنّه أنّه من أهل الاجتهاد و الورع، و ذلك بأن يراه منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق، و يرى إجماع المسلمين على سؤاله، فإن سأل جماعه فاختلفت فتاواهم، فقال قوم: لا يجب عليه البحث عن أورعهم و أعلمهم، و قال آخرون: يجب عليه ذلك.

و هذا هو الحقّ عندنا و هو مرویّ فی مقبول عمر بن حنظله المشهور ...».

[۴-] فی جواز تقلید المجتهد المیت

[۴-] فی جواز تقلید المجتهد المیت مع وجود الحی أو لا معه للجمهور أقوال «۱» أصحها عندهم جوازه مطلقا لأن المذاهب لا تموت بموت أصحابها و لهذا یعتد بها بعدهم فی الإجماع و الخلاف و لأن موت الشاهد قبل الحکم لا یمنع الحکم بشهادته بخلاف فسقه. و الثانی لا یجوز مطلقا لفوات أهلیته بالموت و لهذا ینعقد الإجماع بعده و لا ینعقد فی حیاته علی خلافه و هذا هو المشهور بین أصحابنا خصوصا المتأخرین منهم بل لا نعلم قائلا بخلافه صریحا ممن یعتد بقوله لکن هذا الدلیل لا یتم علی أصولنا من أن العبره فی الإجماع إنما هو بدخول المعصوم کما لا یخفی. و الثالث المنع منه مع وجود الحی لا مع عدمه و تحقیق المقام فی غیر هذه الرساله «۲».

*****[هامش]

(۱) - راجع «صفه الفتوی» / ۷۰- ۷۱؛ و «أدب المفتی و المستفتی» ج ۱/ ۸۷؛ و «أعلام الموقّعین» ج ۴/ ۲۷۴- ۲۷۵، ج ۴/ ۳۲۹- ۳۳۰؛ و «شرح المهذّب» ج ۱/ ۹۰.

(۲) - ألّف المصنّف رحمه اللّه رساله خاصّه فی عدم جواز تقلید الأموات من المجتهدین، برسم الفاضل الصالح السیّد حسین بن أبی الحسن، و فی آخرها: «قد فرغ من تسوید هذه الرساله ... زین الدین بن علیّ العاملی الشهیر بابن الحجه، و کان زمان تألیفها و رقمها من أوّلها إلی آخرها فی جزء یسیر من یوم قصیر و هو الخامس عشر من شهر شوّال من شهور سنه تسع و أربعین و تسعمائه» («فهرست کتابخانه إهدائی مشکاه به کتابخانه دانشگاه تهران» - «فهرس مکتبه المشکاه المهداه إلی المکتبه المرکزیه

لجامعه طهران» ج ۵/ ۱۹۵۶- ۱۹۵۷). و هذه الرساله مخطوطه إلى اليوم و لم تطبع بعد.

[۵-] لو تعدَّد المفتى و تساوَوْا فى العلم و الدين

[۵-] لو تعدَّد المفتى و تساوَوْا فى العلم و الدين أو قلنا بتخييره مطلقا قلد من شاء فيما نزل به ثم إذا حضرت واقعه أخرى فهل يجب عليه الرجوع فيها إلى الأول وجهان و عدمه أوجه و كذا القول فى تلك الواقعه فى وقت آخر.

[۶-] إذا استفتى فأجيب ثم حدثت تلك الواقعه مره أخرى

[۶-] إذا استفتى فأجيب ثم حدثت تلك الواقعه مره أخرى فهل يلزمه تجديد السؤال فيه وجهان أحدهما نعم لاحتمال تغير رأى المفتى و الثانى لا و هو الأقوى لثبوت الحكم و الأصل استمرار المفتى عليه و هذا يأتى فى تقليد

منيه المريد، ص: ۳۰۶

الحى أما الميت فلا.

[۷-] له أن يستفتى بنفسه و أن يبعث ثقه يعتمد خبره أو رقعه

[۷-] له أن يستفتى بنفسه و أن يبعث ثقه يعتمد خبره أو رقعه و له الاعتماد على خط المفتى إذا أخبره عدل أنه خطه أو كان يعرف خطه و لم يشك فى كون ذلك الجواب بخطه و لو لم يعرف لغه المفتى افتقر إلى المترجم العدل و هل يكفى الواحد أم يشترط عدلان وجهان أجودهما الثانى.

[۸-] أن يتأدب مع المفتى

[۸-] ينبغى للمستفتى أن يتأدب مع المفتى و يبجله فى خطابه و جوابه و نحو ذلك و لا- يومئ بيده إلى وجهه و لا- يقل له ما تحفظه فى كذا و لا- إذا أجابه هكذا فهمت أو وقع لى أو نحو ذلك و لا- أفتانى فلان أو غيرك بهذا أو بخلافه و لا إن كان جوابك موافقا لما كتب فاكتب و إلا فلا و لا يسأله و هو قائم و لا مستوفز «۱» و لا مشغول بما يمنعه من تمام الفكر و لا يطالبه بدليل و لا- يقل لم قلت كذا فإن أحب أن تسكن نفسه بسماع الحجه طلبها فى مجلس آخر أو فى ذلك المجلس بعد قبول الفتوى مجرده.

*****[هامش]

(۱) - فى «لسان العرب» ج ۵/ ۴۳۰، ماده «وفز»: «استوفز فى قعدته؛ إذا قعد قعودا منتصبا غير مطمئنّ ... الوفزه:

أن ترى الإنسان مستوفزا قد استقلّ على رجليه و لمّا يستو قائما و قد تهيّأ للأفز و الوثوب و المضىّ، يقال له:

اطمئنّ فإنّى أراک مستوفزا» ؛ و انظر «المعجم الوسيط» ج ۲/ ۱۰۴۶، «وفز».

[۹-] إذا أراد جمع خط مفتيين فى ورقه واحده

[۹-] إذا أراد جمع خط مفتيين فى ورقه واحده فالأولى البدأه بالأعلم فالأعلم ثم بالأورع ثم بالأعدل ثم بالأسن و هكذا على ترتيب المرجحات فى الإمامه «۱» و لو أراد إفراد الأجوبه فى رقاع بدأ بمن شاء. و لتكن رقعه الاستفتاء واسعه ليتمكن المفتى من استيفاء الجواب واضحا لا مختصرا مضرا بالمستفتى.

*****[هامش]

(۱) - يريد المرجّحات فى إمامه الجماعه، و قد تقدّمت فى تعاليق الصفحه ۲۰۹، التعليقه ۱.

[۱۰-] أن يكون كاتب الرقعه ممن يحسن السؤال

[۱۰-] العاشره «۳» ينبغى أن يكون كاتب الرقعه ممن يحسن السؤال و يضعه على الغرض مع إبانه الخط و اللفظ و صيانتهما عما يتعرض للتصحيف و يبين مواضع

منيه المريد، ص: ۳۰۷

السؤال و ينقط مواضع الاشتباه و يضبطها و إن كان من أهل العلم فهو أجود و كان بعض العلماء لا يكتب فتواه إلا فى رقعه كتبها رجل من أهل العلم «۱».

(۳) - راجع «الفقيه و المتفقه» ج ۲/ ۱۸۱؛ «صفه الفتوى» / ۸۳- ۸۴. و لاحظ «شرح المهذّب» ج ۱/ ۹۴.

(۱) - «شرح المهذّب» ج ۱/ ۹۴؛ «صفه الفتوى» / ۸۴؛ «أدب المفتى و المستفتى» ج ۱/ ۹۲.

[۱۱-] لا يدع الدعاء فى الرقعه للمفتى

[۱۱-] لا يدع الدعاء فى الرقعه للمفتى فإن اقتصر على فتوى واحد قال ما تقول رحمك الله أو رضى الله عنك أو وفقك الله أو أيدك أو سددك و رضى الله عن والديك و نحو ذلك و لا يحسن أن يدخل نفسه فى الدعاء. و إن أراد جواب جماعه قال ما تقولون رضى الله عنكم أو ما قولكم أو ما قول الفقهاء سددهم الله أو أيدهم «۱» و نحوه و إن أتى بعباره الجمع لتعظيم الواحد فهو أولى. و يدفع الرقعه إلى المفتى منشوره و يأخذها منشوره و لا يحوجه إلى نشرها و لا إلى طيها.

*****[هامش]

(۱) - «الفقيه و المتفقه» ج ۲/ ۱۸۰؛ «شرح المهذّب» ج ۱/ ۹۴.

[۱۲-] إذا لم يجد صاحب الواقعه مفتيا فى البلد وجب عليه الرحله إليه

[۱۲-] إذا لم يجد صاحب الواقعه مفتيا فى البلد وجب عليه الرحله إليه مع وجوب الحكم عليه كما تقدم «۱» فإن لم يجده فى بلده و لا فى غيرها بناء على أن الميت لا قول له و أن الزمان يجوز خلوه من المجتهد نعوذ بالله تعالى من ذلك وجب عليه الأخذ بالاحتياط فى أمره ما أمكن فإن لم يتفق الاحتياط فهل يكون مكلفا بشى ء يصنعه فى واقعته فيه نظر

*****[هامش]

(۱) - تقدّم آنفا فى المسأله الأولى من أحكام المستفتى و آدابه و صفته، ص ۳۰۳- ۳۰۴.

منيه المريد، ص: ۳۰۹

الباب الثالث فى المناظره و شروطها و آدابها

اشاره

الباب الثالث فى المناظره و شروطها و آدابها و آفاتها و فيه فصلان الفصل الأول فى شروطها و آدابها الفصل الثانى فى آفاتها و ما يتولد منها من مهلكات الأخلاق

منيه المريد، ص: ۳۱۱

الفصل الأول فى شروطها و آدابها

اشاره

اعلم أن المناظره فى أحكام الدين من الدين و لكن لها شروط و محل و وقت فمن اشتغل بها على وجهها و قام بشروطها فقد قام بحدودها و اقتدى بالسلف فيها فإنهم تناظروا فى مسائل و ما تناظروا إلا لله و لطلب ما هو حق عند الله تعالى. و لمن يناظر لله و فى الله علامات بها تتبين الشروط و الآداب الأولى

[۱-] أن يقصد بها إصابه الحق

[۱-] أن يقصد بها إصابه الحق و طلب ظهوره كيف اتفق لا ظهور صوابه و غزاره علمه و صحه نظره فإن ذلك مراء قد عرفت ما فيه من القبائح و النهى الأكيد «۱». و من آيات هذا القصد أن لا يوقعها إلا مع رجاء التأثير فأما إذا علم عدم قبول المناظر للحق و أنه لا يرجع عن رأيه و إن تبين له خطاؤه فمناظرته غير جائزه لترتب الآفات الآتيه و عدم حصول الغايه المطلوبه منها.

*****[هامش]

(۱) - فى الأمر الثانى من القسم الثانى من النوع الأوّل من الباب الاوّل، ص ۱۷۰- ۱۷۳.

منيه المريد، ص: ۳۱۲

[۲-] أن لا يكون ثم ما هو أهم من المناظره

[۲-] أن لا- يكون ثم ما هو أهم من المناظره فإن المناظره إذا وقعت على وجهها الشرعى و كانت فى واجب فهى من فروض الكفايات فإذا كان ثم واجب عينى أو كفائى هو أهم منها لم يكن الاشتغال بها سائغا. و من جمله الفروض التى لا قائم بها فى هذا الزمان الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و قد يكون المناظر فى مجلس مناظرته مصاحبا لعده مناكير «۱» كما لا يخفى على من سبر الأحوال المفروضه و المحرمه. ثم هو يناظر فيما لا يتفق أو يتفق نادرا من الدقائق العلميه و الفروع الشرعيه بل يجرى منه و من غيره فى مجلس المناظره من الإيحاش و الإفحاش و الإيذاء و التقصير فيما يجب رعايته من النصيحه للمسلمين و المحبه و المواده ما يعصى به القائل و المستمع و لا يلتفت قلبه إلى شى ء من ذلك ثم يزعم أنه يناظر لله تعالى.

*****[هامش]

(۱) - قال فى «إحياء علوم الدين» ج ۱/ ۳۸: «و ربّما يكون المناظر فى مجلس مناظرته مشاهدا للحرير ملبوسا و مفروشا

و هو ساكت، و يناظر فى مسأله لا يتفق وقوعها ...».

[۳-] أن يكون المناظر فى الدين مجتهدا

[۳-] الثالثه «۱» أن يكون المناظر فى الدين مجتهدا يفتى برأيه لا بمذهب أحد حتى إذا بان له الحق على لسان خصمه انتقل إليه فأما من لا يجتهد فليس له مخالفه مذهب من يقلده فأى فائده له فى المناظره و هو لا يقدر على تركه إن ظهر ضعفه ثم على تقدير أن يباحث مجتهدا و يظهر له ضعف دليله ما ذا يضر المجتهد فإن فرضه الأخذ بما يترجح عنده و إن كان فى نفسه ضعيفا كما اتفق ذلك لسائر المجتهدين فإنهم يتمسكون بأدله ثم يظهر لهم أو لغيرهم أنها فى غايه الضعف فتتغير فتواهم لذلك حتى فى المصنف الواحد بل فى الورقه الواحده «۲».

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «إحياء علوم الدين» ج ۱/ ۳۸- ۳۹.

(۲) - قال الغزالى فى «إحياء علوم الدين» ج ۱/ ۳۸: «الثالث: أن يكون المناظر مجتهدا يفتى برأيه لا بمذهب الشافعى و أبى حنيفه و غيرهما حتّى إذا ظهر له الحق من مذهب أبى حنيفه ترك ما يوافق رأى الشافعى و أفتى بما ظهر له، كما كان يفعله الصحابه و الأئمّه، فأمّا من ليس له رتبه الاجتهاد ... و إنّما يفتى فيما يسأل عنه ناقلا عن مذهب صاحبه، فلو ظهر له ضعف مذهبه لم يجز له أن يتركه، فأىّ فائده له فى المناظره، و مذهبه معلوم و ليس له الفتوى بغيره؟ و ما يشكل عليه يلزمه أن يقول: لعلّ عند صاحب مذهبى جوابا عن هذا، فإنّى لست مستقلا بالاجتهاد فى أصل الشرع. و لو كانت مباحثته عن المسائل التى فيها وجهان أو قولان لصاحبه لكان أشبه، فإنه ربما يفتى بأحدهما فيستفيد من

البحث ميلا إلى أحد الجانبين ...».

منيه المريد، ص: ۳۱۳

[۴-] أن يناظر فى واقعه مهمه

[۴-] أن يناظر فى واقعه مهمه أو فى مسأله قريبه من الوقوع و أن يهتم بمثل ذلك و المهم أن يبين الحق و لا يطول الكلام زياده على ما يحتاج إليه فى تحقيق الحق. و لا- يغتر بأن المناظره فى تلك المسائل النادره توجب رياضه الفكر و ملكه الاستدلال و التحقيق كما يتفق ذلك كثيرا لقاصدى حظ النفوس من إظهار المعرفه فيتناظرون فى التعريفات و ما تشتمل عليه من النقوض و التزييفات و فى المغالطات و نحوها و لو اختبر حالهم حق الاختبار لوجد مقصدهم على غير ذلك الاعتبار.

[۵-] أن تكون المناظره فى الخلوه أحب إليه

[۵-] الخامسه «۱» أن تكون المناظره فى الخلوه أحب إليه منها فى المحفل و الصدور فإن الخلوه أجمع للهم و أحرى لصفاء الفكر و درك الحق و فى حضور الخلق ما يحرك دواعى الرياء و الحرص على الإفحام و لو بالباطل و قد يتفق لأصحاب المقاصد الفاسده الكسل عن الجواب عن المسأله فى الخلوه و تنافسهم فى المسأله فى المحافل و احتيالهم على الاستئثار بها فى المجامع.

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «إحياء علوم الدين» ج ۱/ ۳۹.

[۶-] أن يكون فى طلب الحق كمنشد ضاله

[۶-] أن يكون فى طلب الحق كمنشد ضاله يكون شاكرا متى وجدها و لا يفرق بين أن يظهر على يده أو يد غيره فيرى رفيقه معينا لا خصما و يشكره إذا عرفه الخطأ و أظهر له الحق كما لو أخذ طريقا فى طلب ضاله فنبهه غيره على ضالته فى طريق آخر و الحق ضاله المؤمن يطلبه كذلك فحقه إذا ظهر الحق على لسان خصمه أن يفرح به و يشكره لا أن يخجل و يسود وجهه و يربد «۱» لونه و يجتهد فى مجاهدته و مدافعته جهده.

منيه المريد، ص: ۳۱۴

*****[هامش]

(۱) - فى «لسان العرب» ج ۳/ ۱۷۰، ماده «ربد»: «اربدّ وجهه و تربّد؛ احمرّ حمره فيها سواد عند الغضب ... و يتربّد لونه من الغضب، أى يتلوّن ... و يقال: اربدّ لونه كما يقال احمرّ و احمارّ، و إذا غضب الإنسان تربّد وجهه كأنّه يسودّ منه مواضع». هذا، و فى بعض النسخ: «يزبد» و فى بعضها: «يزيل» بدل «يربد»، و كلاهما خطأ.

و اعلم أنّ فی «إحیاء علوم الدین» ج ۱/ ۳۹: «فی مجاحدته» بدل «فی مجاهدته»، و لعلّه أولی.

[۷-] أن لا یمنع معینه من الانتقال من دلیل إلی دلیل

[۷-] السابعه «۱» أن لا یمنع معینه من الانتقال من دلیل إلی دلیل و من سؤال إلی سؤال بل یمکنه من إیراد ما یحضره و یخرج من کلامه ما یحتاج إلیه فی إصابه الحق فإن وجده فی جملته أو استلزمه و إن کان غافلا عن اللزوم فلیقبله و یحمد الله تعالی فإن الغرض إصابه الحق و إن کان فی کلام متهافت إذا حصل منه المطلوب. فأما قوله هذا لا یلزمنی فقد ترکت کلامک الأول و لیس لک ذلک و نحو ذلک من أراجیف المناظرین فهو محض العناد

و الخروج عن نهج السداد. و كثيرا ما ترى المناظرات فى المحافل تنقضـى بمحض المجادلات حتى يطلب المعترض الدليل عليه و يمنع المـدعى و هو عـالم به و ينقضـى المجلس على ذلك الإنكار و الإصـرار على العناد و ذلك عين الفساد و الخيانه للشـرع المطهر و الدخول فى ذم من كتم علمه.

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «إحياء علوم الدين» ج ۱/ ۳۹.

[۸-] أن يناظر مع من هو مستقل بالعلم

[۸-] الثامنه «۱» أن يناظر مع من هو مسـتقل بالعلم ليستفيد منه إن كان يطلب الحق و الغالب أنهم يحترزون من مناظره الفحول و الأكـابر خوفـا من ظهور الحق على لسانهم و يرغبون فيمن دونهم طمعا فى ترويـج الباطل عليهم. و وراء هـذه الشـروط و الآداب شروط أخر و آداب دقيقه لكن فيما ذكر ما يهديك إلى معرفه المناظره لله و من يناظر لله «۱» أو لعله

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «إحياء علوم الدين» ج ۱/ ۴۰.

(۲) - فى بعض النسـخ: «لها» و فى بعضـها: «له»، و الصواب «للّه» - كما فى «إحياء علوم الدين» ج ۱/ ۴۰؛ و «المحجّه البيضاء» ج ۱/ ۱۰۱- أو «له».

الفصل الثانى فى آفات المناظره و ما يتولد منها من مُهلكات الأخلاق

اشاره

اعلم أن المناظره الموضوعه لقصـد الغلبه و الإفحام و المباهاه و التشوق لإظهار الفضل هى منبع جميع الأخلاق المذمومه عند الله تعالى المحموده عند عدوه إبليس و نسـبتها إلى الفواحش الباطنه من الكبر و العجب و الرياء و الحسد و المنافسه و تزكيه النفس و حب الجـاه و غيرهـا نسـبه الخمر إلى الفواحش الظـاهره من الزنـا و القتـل و القـذف و كما أن من خير بين الشـرب و بين سائر الفواحش فاختار الشـرب استصـغارا له فـدعاه ذلك إلى ارتكاب سائر الفواحش فكذلك من غلب عليه حب الإفحام و الغلبه فى المناظره و طلب الجاه و المباهاه دعاه ذلك إلى إظهار الخبائث كلها «۱».

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «إحياء علوم الدين» ج ۱/ ۴۰- ۴۳.

[۱-] الاستكبار عن الحق و كراهته

[۱-] فأولها «۱» الاستكبار عن الحق و كراهته و الحرص على مدافعته بالمماراه فيه حتى إن أبغض الأشياء إلى المناظر أن يظهر الحق على لسان خصمه و مهما ظهر

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «إحياء علوم الدين» ج ۱/ ۴۲.

منيه المريد، ص: ۳۱۶

يشمر لجحده بما قدر عليه من التلبيس و المخادعه و المكر و الحيله ثم تصير المماراه له عاده و طبيعه حتى لا يسمع كلاما إلا و تنبعث داعيته للاعتراض عليه إظهارا للفضل و استنقاصا بالخصم و إن كان محقا قاصدا إظهار نفسه لا إظهار الحق. و قد تلونا عليك بعض ما فى المِراء من الذم و ما يترتب عليه من المفاسد «۱» و قد سوى الله تعالى بين من افترى على الله كذبا و بين من كذب بالحق فقال تعالى وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرى عَلَى اللَّهِ كَذِباً أَوْ كَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا جاءَهُ «۲» و هو كبر أيضا لما تقدم «۳» من أنه عباره

عن رد الحق على قائله و المراء يستلزم ذلک.

وَ رُوِیَ عَنْ أَبِی الدَّرْدَاءِ وَ أَبِی أُمَامَهَ وَ وَاثِلَهَ وَ أَنَسٍ قَالُوا خَرَجَ عَلَیْنَا رَسُولُ اللَّهِ ص یَوْماً وَ نَحْنُ نَتَمَارَی فِی شَیْ ءٍ مِنْ أَمْرِ الدِّینِ فَغَضِبَ غَضَباً شَدِیداً لَمْ یَغْضَبْ مِثْلَهُ ثُمَّ قَالَ إِنَّمَا هَلَکَ مَنْ کَانَ قَبْلَکُمْ بِهَذَا ذَرُوا الْمِرَاءَ فَإِنَّ الْمُؤْمِنَ لَا یُمَارِی ذَرُوا الْمِرَاءَ فَإِنَّ الْمُمَارِیَ قَدْ تَمَّتْ خَسَارَتُهُ ذَرُوا الْمِرَاءَ فَإِنَّ الْمُمَارِیَ لَا أَشْفَعُ لَهُ یَوْمَ الْقِیَامَهِ ذَرُوا الْمِرَاءَ فَأَنَا زَعِیمٌ بِثَلَاثِهِ أَبْیَاتٍ فِی الْجَنَّهِ فِی رِبَاضِهَا [رُبُضِهَا] «۴»، وَ أَوْسَطِهَا وَ أَعْلَاهَا لِمَنْ تَرَکَ الْمِرَاءَ وَ هُوَ صَادِقٌ ذَرُوا الْمِرَاءَ فَإِنَّ أَوَّلَ مَا نَهَانِی عَنْهُ رَبِّی بَعْدَ عِبَادَهِ الْأَوْثَانِ الْمِرَاءُ «۵»

وَ عَنْهُ ص ثَلَاثٌ مَنْ لَقِیَ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ بِهِنَّ دَخَلَ الْجَنَّهَ مِنْ أَیِّ بَابٍ شَاءَ مَنْ حَسُنَ خُلُقُهُ

منیه المرید، ص: ۳۱۷

وَ خَشِیَ اللَّهَ فِی الْمَغِیبِ وَ الْمَحْضَرِ وَ تَرَکَ الْمِرَاءَ وَ إِنْ کَانَ مُحِقّاً «۶»

وَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ ع إِیَّاکُمْ وَ الْمِرَاءَ وَ الْخُصُومَهَ فَإِنَّهُمَا یُمْرِضَانِ الْقُلُوبَ عَلَی الْإِخْوَانِ وَ یَنْبُتُ عَلَیْهِمَا النِّفَاقُ «۷»

وَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ جَبْرَئِیلُ لِلنَّبِیِّ ص إِیَّاکَ وَ مُلَاحَاهَ الرِّجَالِ «۸»

*****[هامش]

(۱) – قد تقدّم بعض الکلام فی ذمّ المراء فی الأمر الثانی من القسم الثانی من النوع الأوّل من الباب الأوّل، ص ۱۷۰– ۱۷۳.

(۲) – سوره العنکبوت (۲۹): ۶۸.

(۳) – تقدّم فی الأمر الرابع من القسم الثانی من النوع الأوّل من الباب الأوّل، ص ۱۷۵– ۱۷۶.

(۴) – قال المنذری فی «الترغیب و الترهیب» ج ۱/ ۱۳۱: «ربض الجنّه– بفتح الراء و الباء الموحّده و بالضاد المعجمه–:

ما حولها» ؛ و فی «لسان العرب» ج

/۷ ۱۵۲، مـاده «ربض»: «و فی الحـدیث: أنـا زعیم ببیت فی ربض الجنه؛ هو بفتـح البـاء: ما حولها خارجا عنها تشبیها بالأبنیه التی تکون حول المدن و تحت القلاع».

(۵) – «الـترغیب و الـترهیب» ج ۱/ ۱۳۱، باب الترهیب من المراء و الجـدال، الحـدیث ۲؛ «مجمع الزوائـد» ج ۱/ ۱۵۶، رویاه عن الطبرانی فی «الکبیر»، و فیهما «فی رباضها» کالمتن.

(۶) – «الکافی» ج ۲/ ۳۰۰، کتاب الإیمان و الکفر، باب المراء و الخصومه و معاداه الرجال، الحدیث ۲.

(۷) – «الکافی» ج ۲/ ۳۰۰، کتاب الإیمان و الکفر، باب المراء و الخصومه و معاداه الرجال، الحدیث ۱.

(۸) – «الکافی» ج ۲/ ۳۰۱، کتاب الإیمان و الکفر، باب المراء و الخصومه و معاداه الرجال، الحدیث ۶. قال فی «مرآه العقول» ج ۱۰/ ۱۳۹: «ملاحاه الرجال، أی مقاولتهم و مخاصـمتهم، یقال: لحیت الرجل ألحاه، إذا لمته و عـذلته؛ و لاحیته ملاحاه و لحاء إذا نازعته».

[۲-] الریاء

[۲-] و ثانیها «۱» الریاء و ملاحظه الخلق و الجهد فی استماله قلوبهم و صرف وجوههم نحوه لیصوبوا نظره و ینصروه علی خصمه و هـذا هو عین الریاء بل بعضه «۲» و الریـاء هو الـداء العضال و المرض المخوف و العله المهلکه قال الله تعالی وَ الَّذِینَ یَمْکُرُونَ السَّیِّئاتِ لَهُمْ عَذابٌ شَدِیدٌ وَ مَکْرُ أُولئِکَ هُوَ یَبُورُ «۳» قیل هم أهل الریاء «۴» و قـال تعالی فَمَنْ کانَ یَرْجُوا لِقاءَ رَبِّهِ فَلْیَعْمَلْ عَمَلًا صالِحاً وَ لا یُشْرِکْ بِعِبادَهِ رَبِّهِ أَحَداً «۵» و الریاء هو الشرک الخفی

وَ قَالَ ص إِنَّ أَخْوَفَ مَا أَخَافُ عَلَیْکُمُ الشِّرْکُ الْأَصْغَرُ قَالُوا وَ مَا الشِّرْکُ الْأَصْغَرُ یَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ هُوَ الرِّیَاءُ یَقُولُ اللَّهُ تَعَالَی یَوْمَ الْقِیَامَهِ إِذَا جَازَی

الْعِبَادَ بِأَعْمَالِهِمْ اذْهَبُوا إِلَى

منيه المريد، ص: ٣١٨

الَّذِينَ كُنْتُمْ تُرَاءُونَ فِي الدُّنْيَا فَانْظُرُوا هَلْ تَجِدُونَ عِنْدَهُمُ الْجَزَاءَ «۶»

وَ قَالَ ص اسْتَعِيذُوا بِاللَّهِ مِنْ جُبِّ الْخِزْيِ قِيلَ وَ مَا هُوَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ وَادٍ فِي جَهَنَّمَ أُعِدَّ لِلْمُرَائِينَ «۷»

وَ قَالَ ص إِنَّ الْمُرَائِيَ يُنَادَى يَوْمَ الْقِيَامَهِ يَا فَاجِرُ يَا غَادِرُ يَا مُرَائِي ضَلَّ عَمَلُكَ وَ بَطَلَ أَجْرُكَ اذْهَبْ فَخُذْ أَجْرَكَ مِمَّنْ كُنْتَ تَعْمَلُ لَهُ «۸»

وَ رَوَى جَرَّاحٌ الْمَدَائِنِيُ «۹» عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَ فَمَنْ كانَ يَرْجُوا لِقاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صالِحاً وَ لا يُشْرِكْ بِعِبادَهِ رَبِّهِ أَحَداً «۱۰» قَالَ الرَّجُلُ يَعْمَلُ شَيْئاً مِنَ الثَّوَابِ لَا يَطْلُبُ بِهِ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّمَا يَطْلُبُ تَزْكِيَهَ النَّاسِ يَشْتَهِي أَنْ يُسْمِعَ بِهِ النَّاسَ فَهَذَا الَّذِي أَشْرَكَ بِعِبَادَهِ رَبِّهِ «۱۱»

وَ عَنْهُ ع قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ص إِنَّ الْمَلَكَ لَيَصْعَدُ بِعَمَلِ الْعَبْدِ مُبْتَهِجاً بِهِ فَإِذَا صَعِدَ بِحَسَنَاتِهِ يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ اجْعَلُوهَا فِي سِجِّينٍ إِنَّهُ لَيْسَ إِيَّايَ أَرَادَ بِهِ «۱۲»

وَ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع

منيه المريد، ص: ٣١٩

ثَلَاثُ عَلَامَاتٍ لِلْمُرَائِي يَنْشَطُ إِذَا رَأَى النَّاسَ وَ يَكْسَلُ إِذَا كَانَ وَحْدَهُ وَ يُحِبُّ أَنْ يُحْمَدَ فِي جَمِيعِ أُمُورِهِ «۱۳»

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «إحياء علوم الدين» ج ۱/ ۴۲.

(۲) - هكذا في أكثر النسخ، و لكن في «ض» و «ع» و «خ» ليس قوله: «بل بعضه» بل فيها: «و هذا هو عين الرئاء، و الرئاء هو الداء ...».

(۳) - سوره فاطر (۳۵): ۱۰.

(۴) - قاله مجاهد، كما في «إحياء علوم الدين» ج ۳/ ۲۵۳.

(۵) - سوره الكهف (۱۸): ۱۱۰.

(۶) - «مسند أحمد» ج ۵/ ۴۲۸؛ «الترغيب و الترهيب» ج ۱/ ۶۸- ۶۹، الحديث ۲۳.

(٧) - «الترغيب و الترهيب»

ج ۱/ ۶۶- ۶۷، الحديث ۱۶، و انظر أيضا الحديث ۱۷؛ «كنز العمّال» ج ۱۰/ ۲۷۴، الحديث ۲۹۴۲۹؛ «إحياء علوم الدين» ج ۳/ ۲۵۴؛ «سنن ابن ماجه» ج ۱/ ۹۴، المقدّمه، الباب ۲۳، الحديث:

۲۵۶، و فيها: «جبّ الحزن» بدل «جبّ الخزى»، و: «للقرّاء المرائين» بدل «للمرائين». و مع اختلاف يسير فى بعض الألفاظ الآخر.

(۸) - «إحياء علوم الدين» ج ۳/ ۲۵۴.

(۹) - انظر ترجمته فى «معجم رجال الحديث» ج ۴/ ۳۸- ۳۹.

(۱۰) - سوره الكهف (۱۸): ۱۱۰.

(۱۱) - «الكافى» ج ۲/ ۲۹۳- ۲۹۴، كتاب الإيمان و الكفر، باب الرئاء، الحديث ۴.

(۱۲) - «الكافى» ج ۲/ ۲۹۴- ۲۹۵، كتاب الإيمان و الكفر، باب الرئاء، الحديث ۷، و فيه: «أراد بها» بدل «أراد به».

(۱۳) - «الكافى» ج ۲/ ۲۹۵، كتاب الإيمان و الكفر، باب الرئاء، الحديث ۸.

[۳-] الغضب

[۳-] الغضب و المناظر لا ينفك منه غالبا سيما إذا رد عليه كلامه أو اعترض على قوله و زيف دليله بمشهد من الناس فإنه يغضب لذلك لا محاله و غضبه قد يكون بحق و قد يكون بغير حق و قد ذم الله تعالى و رسوله الغضب كيف كان و أكثرا من التوعد عليه قال الله تعالى إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِى قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجاهِلِيَّةِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلى رَسُولِهِ «۱» الآيه. فذم الكفار بما تظاهروا به من الحميه الصادره عن الغضب و مدح المؤمنين بما أنعم عليهم من السكينه.

" وَ عَنْ عِكْرِمَةَ فِى قَوْلِهِ تَعَالَى سَيِّداً وَ حَصُوراً «۲» قَالَ السَّيِّدُ الَّذِى لَا يَغْلِبُهُ الْغَضَبُ «۳»

وَ رُوِىَ أَنَّ رَجُلًا قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مُرْنِى بِعَمَلٍ وَ أَقِلَّ قَالَ لَا تَغْضَبْ ثُمَّ أَعَادَ عَلَيْهِ فَقَالَ لَا تَغْضَبْ «۴»

وَ سُئِلَ ع

مَا يُبْعِدُ مِنْ غَضَبِ اللَّهِ تَعَالَى قَالَ لَا تَغْضَبْ «۵»

وَ عَنْهُ ص مَنْ كَفَّ غَضَبَهُ سَتَرَ اللَّهُ عَوْرَتَهُ «۶»

منيه المريد، ص: ۳۲۰

وَ قَالَ أَبُو الدَّرْدَاءِ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ دُلَّنِي عَلَى عَمَلٍ يُدْخِلُنِي الْجَنَّةَ قَالَ لَا تَغْضَبْ «۷»

وَ قَالَ ص الْغَضَبُ يُفْسِدُ الْإِيمَانَ كَمَا يُفْسِدُ الصَّبِرُ الْعَسَلَ «۸»

وَ قَالَ ص مَا غَضِبَ أَحَدٌ إِلَّا أَشْفَى عَلَى جَهَنَّمَ «۹»

وَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ أَتَى رَسُولَ اللَّهِ ص رَجُلٌ بَدَوِيٌّ فَقَالَ إِنِّي أَسْكُنُ الْبَادِيَهَ فَعَلِّمْنِي جَوَامِعَ الْكَلَامِ فَقَالَ آمُرُكَ أَنْ لَا تَغْضَبَ فَأَعَادَ عَلَيْهِ الْأَعْرَابِيُّ الْمَسْأَلَهَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ حَتَّى رَجَعَ الرَّجُلُ إِلَى نَفْسِهِ فَقَالَ لَا أَسْأَلُ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَ هَذَا مَا أَمَرَنِي رَسُولُ اللَّهِ ص إِلَّا بِالْخَيْرِ «۱۰»

وَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص الْغَضَبُ يُفْسِدُ الْإِيمَانَ كَمَا يُفْسِدُ الْخَلُّ الْعَسَلَ «۱۱».

وَ ذُكِرَ الْغَضَبُ عِنْدَ أَبِي جَعْفَرٍ الْبَاقِرِ ع فَقَالَ إِنَّ الرَّجُلَ لَيَغْضَبُ فَمَا يَرْضَى أَبَداً حَتَّى يَدْخُلَ النَّارَ «۱۲»

وَ عَنْهُ ع قَالَ مَكْتُوبٌ فِي التَّوْرَاهِ فِيمَا نَاجَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِهِ مُوسَى ع يَا مُوسَى

منيه المريد، ص: ۳۲۱

أَمْسِكْ غَضَبَكَ عَمَّنْ مَلَّكْتُكَ عَلَيْهِ أَكُفَّ عَنْكَ غَضَبِي «۱۳»

وَ عَنْ أَبِي حَمْزَهَ الثُّمَالِيِّ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع إِنَّ هَذَا الْغَضَبَ جَمْرَهٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تُوقَدُ فِي قَلْبِ ابْنِ آدَمَ وَ إِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا غَضِبَ احْمَرَّتْ عَيْنَاهُ وَ انْتَفَخَتْ أَوْدَاجُهُ وَ دَخَلَ الشَّيْطَانُ فِيهِ «۱۴»

. و الأخبار في ذلك كثيره

وَ فِي الْأَخْبَارِ الْقَدِيمَهِ قَالَ نَبِيٌّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ لِمَنْ مَعَهُ مَنْ يَكْفُلُ لِي أَنْ لَا يَغْضَبَ يَكُونُ مَعِي فِي دَرَجَتِي وَ يَكُونُ بَعْدِي خَلِيفَتِي فَقَالَ شَابٌّ مِنَ الْقَوْمِ أَنَا ثُمَّ أَعَادَ عَلَيْهِ فَقَالَ الشَّابُّ أَنَا وَ وَفَى بِهِ «۱۵» فَلَمَّا مَاتَ

كَانَ فِی مَنْزِلَتِهِ بَعْدَهُ وَ هُوَ ذُو الْكِفْلِ لِأَنَّهُ كَفَلَ لَهُ بِالْغَضَبِ وَ وَفَی بِهِ «۱۶»

*****[هامش]

(۱) - سوره الفتح (۴۸): ۲۶.

(۲) - سوره آل عمران (۳): ۳۹.

(۳) - «تفسیر ابن کثیر» ج ۱/ ۳۶۹؛ «إحیاء علوم الدین» ج ۳/ ۱۴۳.

(۴) - «تنبیه الخواطر» ج ۱/ ۱۲۲؛ «إحیاء علوم الدین» ج ۳/ ۱۴۳، و فیه و فی «المحجه البیضاء» ج ۵/ ۲۹۰- ۲۹۱:

«و أقلل» بدل «و أقلّ».

(۵) - «إحیاء علوم الدین» ج ۳/ ۱۴۳.

(۶) - «إحیاء علوم الدین» ج ۳/ ۱۴۳؛ و عن أبی عبد اللّه علیه السّلام أیضا فی «الکافی» ج ۲/ ۳۰۳، کتاب الإیمان و الکفر، باب الغضب، الحدیث ۶.

(۷) - «إحیاء علوم الدین» ج ۳/ ۱۴۳.

(۸) - «إحیاء علوم الدین» ج ۳/ ۱۴۳.

(۹) - «إحیاء علوم الدین» ج ۳/ ۱۴۳.

(۱۰) - «الکافی» ج ۲/ ۳۰۳، کتاب الإیمان و الکفر، باب الغضب، الحدیث ۴.

(۱۱) - «الکافی» ج ۲/ ۳۰۲، کتاب الإیمان و الکفر، باب الغضب، الحدیث ۱.

(۱۲) - «الکافی» ج ۲/ ۳۰۲، کتاب الإیمان و الکفر، باب الغضب، الحدیث ۲.

(۱۳) - «الکافی» ج ۲/ ۳۰۲، کتاب الإیمان و الکفر، باب الغضب، الحدیث ۷.

(۱۴) - «الکافی» ج ۲/ ۳۰۴- ۳۰۵، کتاب الإیمان و الکفر، باب الغضب، الحدیث ۱۲.

(۱۵) - فی «إحیاء علوم الدین» ج ۳/ ۱۴۴؛ و «المحجّه البیضاء» ج ۵/ ۲۹۵: «أنا أوفی به» بدل «أنا و وفی به» و لعلّه أولی ممّا فی المتن.

(۱۶) - «إحیاء علوم الدین» ج ۳/ ۱۴۴؛ «تنبیه الخواطر» ج ۱/ ۱۲۲- ۱۲۳؛ و مثله فی «بحار الأنوار» ج ۱۳/ ۴۰۷، نقلا عن «سعد

السعود» لابن طاوس.

[۴-] الحقد

[۴-] رابعها «۱» الحقد و هو نتيجه الغضب فإن الغضب إذا لزم

كظمه لعجزه عن التشـفى فى الحال رجع إلى الباطن و احتقن فيه فصار حقـدا و معنى الحقـد أن يلزم قلبه اسـتثقاله و البغض له و النفار منه

وَ قَدْ قَالَ ص الْمُؤْمِنُ لَيْسَ بِحَقُودٍ «۲»

. فالحقـد ثمره الغضب و الحقـد يثمر أمورا فاحشه كالحسد و الشـماته بما يصـيبه من البلاء و الهجر و القطيعه و الكلام فيه بما لا يحل من كذب و غيبه و إفشاء سر و هتك ستر و غيره و الحكايه لما يقع منه المؤدى إلى الاستهزاء و السخريه منه

منيه المريد، ص: ۳۲۲

و الإيـذاء بالقول و الفعل حيث يمكن و كل هـذه الأمور بعض نتائـج الحقـد. و أقل درجات الحقـد مع الاحتراز عن هذه الآفات المحرمه أن تسـتثقله فى البـاطن و لاـ تنهى قلبـك عن بغضه حتى تمتنع عمـا كنت تتطوع به من البشاشه و الرفق و العنايه و القيام على بره و مواساته و هـذا كله ينقص درجتك فى الـدين و يحول بينك و بين فضل عظيم و ثواب جزيل و إن كان لا يعرضـك لعقاب. و اعلم أن للحقود عند القدره على الجزاء ثلاثه أحوال أحدها أن يستوفى حقه الذى يستحقه من غير زياده و لا نقصان و هو العـدل و الثـانى أن يحسن إليه بـالعفو و ذلـك هو الفضـل و الثـالث أن يظلمه بمـا لا يسـتحقه و ذلك هو الجور و هو اختيار الأـرذال و الثـانى هو اختيـار الصـديقين و الأـول هو منتهى درجه الصالحين فليتسم المؤمن بهـذه الخصـله إن لم يمكنه تحصـيل فضيله العفو التى قد أمر الله تعالى بها و حض عليها رسوله و الأئمه ع قال الله تعالى خُذِ الْعَفْوَ «۳» الآيه و قال تعالى

وَ أَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوى «۴»

وَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص ثَلَاثٌ وَ الَّذِی نَفْسِی بِیَدِهِ إِنْ کُنْتُ لَحَالِفاً «۵» عَلَیْهِنَّ مَا نَقَصَتْ صَدَقَهٌ مِنْ مَالٍ فَتَصَدَّقُوا وَ لَا عَفَا رَجُلٌ عَنْ مَظْلِمَهٍ یَبْتَغِی بِهَا وَجْهَ اللَّهِ تَعَالَی إِلَّا زَادَهُ اللَّهُ تَعَالَی بِهَا عِزّاً یَوْمَ الْقِیَامَهِ وَ لَا فَتَحَ رَجُلٌ بَابَ مَسْأَلَهٍ إِلَّا فَتَحَ اللَّهُ عَلَیْهِ بَابَ فَقْرٍ «۶»

وَ قَالَ ص التَّوَاضُعُ لَا یَزِیدُ الْعَبْدَ إِلَّا رِفْعَهً فَتَوَاضَعُوا یَرْفَعْکُمُ اللَّهُ وَ الْعَفْوُ لَا یَزِیدُ الْعَبْدَ إِلَّا عِزّاً فَاعْفُوا یُعِزَّکُمُ اللَّهُ وَ الصَّدَقَهُ لَا تَزِیدُ الْمَالَ إِلَّا کَثْرَهً فَتَصَدَّقُوا یَرْحَمْکُمُ اللَّهُ «۷»

منیه المرید، ص: ۳۲۳

وَ قَالَ ص قَالَ مُوسَی ع یَا رَبِّ أَیُّ عِبَادِکَ أَعَزُّ عَلَیْکَ قَالَ الَّذِی إِذَا قَدَرَ عَفَا «۸»

وَ رَوَی ابْنُ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ الصَّادِقِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص فِی خُطْبَتِهِ أَ لَا أُخْبِرُکُمْ بِخَیْرِ خَلَائِقِ الدُّنْیَا وَ الْآخِرَهِ الْعَفْوُ عَمَّنْ ظَلَمَکَ وَ تَصِلُ مَنْ قَطَعَکَ وَ الْإِحْسَانُ إِلَی مَنْ أَسَاءَ إِلَیْکَ وَ إِعْطَاءُ مَنْ حَرَمَکَ «۹»

. و الأخبار فی هذا الباب کثیره لا تقتضی الرساله ذکرها.

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «إحیاء علوم الدین» ج ۳/ ۱۵۷- ۱۵۸.

(۲) - «إحیاء علوم الدین» ج ۳/ ۱۵۷، ج ۱/ ۴۱. قال فی «المغنی» ج ۱/ ۴۰- المطبوع بذیل «إحیاء علوم الدین» -: «لم أقف لهذا الحدیث علی أصل». أقول: روی مضمونه عن أمیر المؤمنین، علیه أفضل صلوات المصلّین فی «الکافی» ج ۲/ ۲۲۶- ۲۲۷، کتاب الإیمان و الکفر، باب المؤمن و علاماته و صفاته، الحدیث ۱، حیث قال علیه السّلام: «یا همّام! المؤمن ... لا حقود و لا حسود».

(۳) - سوره الأعراف (۷): ۱۹۹.

(۴) - سوره البقره (۲): ۲۳۷.

(۵) - فی

«إحياء علوم الدين» ج ٣/ ١٥٧: «لو كنت حلّافا لحلفت عليهنّ».

(۶) - «إحياء علوم الـدين» ج ٣/ ١٥٧- ١٥٨؛ «مسند أحمد» ج ١/ ١٩٣؛ «تنبيه الخواطر» ج ١/ ١٢٥- ١٢٦؛ «مجمع الزوائد» ج ٣/ ١٠۵.

(٧) - «إحيـاء علوم الـدين» ج ٣/ ١۵٨؛ «تنـبيه الخواطر» ج ١/ ١٢۶؛ «الجامع الصـغير» ج ١/ ١٣۵، حرف التـاء، و شـرحه: «فيض القدير» ج ٣/ ٢٨۴- ٢٨۵، الحديث ٣۴١١.

(٨) - «إحيـاء علوم الـدين» ج ٣/ ١۵٨؛ «الجامع الصـغير» ج ٢/ ٨۵، حرف القاف، و شـرحه: «فيض القـدير» ج ۴/ ۵٠١، الحديث ۶٠٨٠.

(٩) - «الكافى» ج ٢/ ١٠٧، كتاب الإيمان و الكفر، باب العفو، الحديث ١.

[۵-] الحسد

[۵-] خامسها «١» الحسـد و هو نتيجه الحقـد و الحقـد نتيجه الغضب كمـا مر. و المنـاظر لا ينفكك منه غالبا فإنه تاره يغلب و تاره يغلب و تـاره يحمـد فى كلامه و تـاره يحمـد كلامـ غيره و متى لم يكن الغلب و الحمـد له تمنـاه لنفسه دون صـاحبه و هو عين الحسـد فإن العلم من أكبر النعم فإذا تمنى أحـد كون ذلك الغلب و لوازمه له فقـد حسد صاحبه. و هذا أمر واقع بالمتناظرين إلا من عصمه الله تعالى و لذلك

" قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِـىَ اللَّهُ عَنْهُ خُذُوا الْعِلْمَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُ وَ لَا تَقْبَلُوا أَقْوَالَ الْفُقَهَاءِ بَعْضَـهُمْ فِى بَعْضٍ فَإِنَّهُمْ يَتَغَايَرُونَ كَمَا تَتَغَايَرُ التُّيُوسُ فِى الزَّرِيبَهِ «٢»

. و أما ما جاء فى ذم الحسد و الوعيد عليه فهو خارج عن حد الحصـر و كفاك فى ذمه أن جميع ما وقع من الذنوب و الفساد فى الأرض من أول الدهر إلى آخره كان من الحسد لما حسد إبليس آدم فصار أمره إلى أن طرده الله

و لعنه و أعد له عذاب جهنم خالدا فيها و تسلط بعد ذلك على بنى آدم و جرى فيهم مجرى الدم

منیه المرید، ص: ۳۲۴

و الروح فى أبـدانهم و صار سـبب الفساد على الآباء و هو أول خطيئه وقعت بعـد بعـد خلق آدم و هو الـذى أوجب قتل ابن آدم أخاه كما حكاه الله تعالى عنهما فى كتابه الكريم ۳۱». و قد قرن الله تعالى الحاسد بالشيطان و الساحر فقال وَ مِنْ شَرِّ غاسِقٍ إِذا وَقَبَ وَ مِنْ شَرِّ النَّفَّاثاتِ فِي الْعُقَدِ وَ مِنْ شَرِّ حاسِدٍ إِذا حَسَدَ «۴»

وَ قَالَ ص الْحَسَدُ يَأْكُلُ الْحَسَنَاتِ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ «۵»

وَ قَالَ ص دَبَّ إِلَيْكُمْ دَاءُ الْأُمَمِ قَبْلَكُمْ الْحَسَدُ وَ الْبَغْضَاءُ وَ هِيَ الْحَالِقَهُ لَا أَقُولُ حَالِقَهَ الشَّعْرِ وَ لَكِنْ حَالِقَهَ الدِّينِ وَ الَّذِى نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَا تَدْخُلُونَ الْجَنَّهَ حَتَّى تُؤْمِنُوا وَ لَنْ تُؤْمِنُوا حَتَّى تَحَابُّوا «۶»

وَ قَالَ ص سِتَّهٌ يَدْخُلُونَ النَّارَ قَبْلَ الْحِسَابِ بِسِتَّهٍ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ هُمْ قَالَ الْأُمَرَاءُ بِالْجَوْرِ وَ الْعَرَبُ بِالْعَصَبِيَّهِ وَ الدَّهَاقِينُ بِالْكِبْرِ وَ التُّجَّارُ بِالْخِيَانَهِ وَ أَهْلُ الرُّسْتَاقِ بِالْجَهَالَهِ وَ الْعُلَمَاءُ بِالْحَسَدِ «۷»

وَ رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنِ الْبَاقِرِ ع أَنَّهُ قَالَ

منیه المرید، ص: ۳۲۵

إِنَّ الرَّجُلَ لَيَأْتِي [بِأَيِ «۸» بَادِرَهٍ فَيَكْفُرُ وَ إِنَّ الْحَسَدَ لَيَأْكُلُ الْإِيمَانَ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ «۹»

وَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع آفَهُ الدِّينِ الْحَسَدُ وَ الْعُجْبُ وَ الْفَخْرُ «۱۰»

وَ عَنْهُ ع قَالَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لِمُوسَى ع يَا ابْنَ عِمْرَانَ لَا تَحْسُدَنَّ النَّاسَ عَلَى مَا آتَيْتُهُمْ مِنْ فَضْلِي وَ لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى ذَلِكَ وَ لَا تُتْبِعْهُ نَفْسَكَ فَإِنَّ الْحَاسِدَ سَاخِطٌ لِنِعَمِي صَادٌّ لِقَسْمِيَ الَّذِى قَسَمْتُ بَيْنَ عِبَادِى وَ مَنْ يَكُ

كَذَلِكَ فَلَسْتُ مِنْهُ وَ لَيْسَ مِنِّى «11»

وَ عَنْهُ ع قَالَ إِنَّ الْمُؤْمِنَ يَغْبِطُ وَ لَا يَحْسُدُ وَ الْمُنَافِقَ يَحْسُدُ وَ لَا يَغْبِطُ «12»

*****[هامش]

(1) - لاحظ «إحياء علوم الدين» ج 1/ 40.

(2) - «إحياء علوم الدين» ج 1/ 40؛ «جامع بيان العلم و فضله» ج 2/ 185.

(3) - سوره المائده (5): 27- 32.

(4) - سوره الفلق (113): 3- 5.

(5) - «سنن ابن ماجه» ج 2/ 1408، كتاب الزهد، باب الحسد، الحديث 4210؛ «الجامع الصغير» ج 1/ 151، حرف الحاء، و شرحه: «فيض القدير» ج 3/ 413، الحديث 3817؛ و نظيره فى «الكافى» ج 2/ 306، كتاب الإيمان و الكفر، باب الحسد، الحديث 1 عن أبى جعفر، و الحديث 2 عن أبى عبد اللّه عليهما السّلام.

(6) - «أدب الدنيا و الدين» / 260؛ «إحياء علوم الدين» ج 3/ 163؛ «مسند أحمد» ج 1/ 165، 167؛ «تنبيه الخواطر» ج 1/ 127؛ «كنز العمّال» ج 3/ 462، الحديث 7443.

(7) - «إحياء علوم الدين» ج 3/ 163؛ «تنبيه الخواطر» ج 1/ 127؛ و مثله عن أمير المؤمنين عليه السّلام فى «بحار الأنوار» ج 2/ 108، الحديث 1، نقلا عن «الخصال».

(8) - ما بين المعقوفين زياده من المصدر، و ليس فى النسخ المخطوطه و المطبوعه سوى «ض»، «ح» و «ع».

(9) - «الكافى» ج 2/ 306، كتاب الإيمان و الكفر، باب الحسد، الحديث 1.

(10) - «الكافى» ج 2/ 307، كتاب الإيمان و الكفر، باب الحسد، الحديث 5.

(11) - «الكافى» ج 2/ 307، كتاب الإيمان و الكفر، باب الحسد، الحديث 6.

(12) - «الكافى» ج 2/ 307، كتاب الإيمان و الكفر، باب الحسد، الحديث 7.

[6-] الهجر و القطيعه

[6-] الهجر و القطيعه و هو أيضا من لوازم

الحقد فإن المتناظرين إذا ثارت بينهما المنافره و ظهر منهما الغضب و ادعى كل منهما أنه المصيب و أن صاحبه المخطئ و اعتقد و أظهر أنه مصر على باطله مزمع على خلافه لزم من حقده عليه و غضبه هجره و قطيعته و ذلك من عظائم الذنوب و كبائر المعاصى.

رَوَى دَاوُدُ بْنُ كَثِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ قَالَ أَبِي قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص أَيُّمَا مُسْلِمَيْنِ تَهَاجَرَا فَمَكَثَا ثَلَاثاً لَا يَصْطَلِحَانِ إِلَّا كَانَا خَارِجَيْنِ مِنَ الْإِسْلَامِ «۱» وَ لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمَا وَلَايَةٌ وَ أَيُّهُمَا سَبَقَ إِلَى

منيه المريد، ص: ۳۲۶

كَلَامِ أَخِيهِ كَانَ السَّابِقَ إِلَى الْجَنَّهِ يَوْمَ الْحِسَابِ «۲»

وَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ لَا يَفْتَرِقُ رَجُلَانِ عَلَى الْهِجْرَانِ إِلَّا اسْتَوْجَبَ أَحَدُهُمَا الْبَرَاءَهَ وَ اللَّعْنَهَ وَ رُبَّمَا اسْتَحَقَّ كِلَاهُمَا فَقَالَ لَهُ مُعَتِّبٌ «۳» جَعَلَنِيَ اللَّهُ فِدَاكَ هَذَا الظَّالِمُ فَمَا بَالُ الْمَظْلُومِ قَالَ لِأَنَّهُ لَا يَدْعُو أَخَاهُ إِلَى صِلَتِهِ وَ لَا يَتَغَامَسُ لَهُ عَنْ كَلَامِهِ سَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ إِذَا تَنَازَعَ اثْنَانِ فَعَازَّ أَحَدُهُمَا الْآخَرَ فَلْيَرْجِعِ الْمَظْلُومُ إِلَى صَاحِبِهِ حَتَّى يَقُولَ لِصَاحِبِهِ أَيْ أَخِي أَنَا الظَّالِمُ حَتَّى يَقْطَعَ الْهِجْرَانَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ صَاحِبِهِ فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى حَكَمٌ عَدْلٌ يَأْخُذُ لِلْمَظْلُومِ مِنَ الظَّالِمِ «۴»

وَ رَوَى زُرَارَهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ إِنَّ الشَّيْطَانَ يُغْرِي بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ مَا لَمْ يَرْجِعْ أَحَدُهُمْ عَنْ دِينِهِ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ اسْتَلْقَى عَلَى قَفَاهُ وَ تَمَدَّدَ ثُمَّ قَالَ فُزْتُ فَرَحِمَ اللَّهُ امْرَأً أَلَّفَ بَيْنَ وَلِيَّيْنِ لَنَا يَا مَعْشَرَ الْمُؤْمِنِينَ تَأَلَّفُوا وَ تَعَاطَفُوا «۵»

وَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ لَا يَزَالُ إِبْلِيسُ فَرِحاً مَا اهْتَجَرَ الْمُسْلِمَانِ فَإِذَا الْتَقَيَا اصْطَكَّتْ رُكْبَتَاهُ وَ تَخَلَّعَتْ أَوْصَالُهُ وَ نَادَى يَا وَيْلَهُ

مَا لَقِيَ مِنَ الثُّبُورِ «۶»

*****[هامش]

(۱) - فی «مرآه العقول» ج ۱۰/ ۳۶۲: «کأنّ الاستثناء من مقدّر، أی لم یفعلا ذلک إلّا کانا خارجین، و هذا النوع من الاستثناء شائع فی الأخبار، و یحتمل أن یکون إلّا هنا زائده».

(۲) - «الکافی» ج ۲/ ۳۴۵، کتاب الإیمان و الکفر، باب الهجره، الحدیث ۵.

(۳) - فی «مرآه العقول» ج ۱۰/ ۳۵۹: «معتّب، بضمّ المیم و فتح العین و تشدید التاء المکسوره، و کان من خیار موالی الصادق علیه السّلام، بل خیرهم کما روی فیه».

(۴) - «الکافی» ج ۲/ ۳۴۴، کتاب الإیمان و الکفر، باب الهجره، الحدیث ۱.

(۵) - «الکافی» ج ۲/ ۳۴۵، کتاب الإیمان و الکفر، باب الهجره، الحدیث ۶.

(۶) - «الکافی» ج ۲/ ۳۴۶، کتاب الإیمان و الکفر، باب الهجره، الحدیث ۷.

[۷-] الکلام فیه بما لا یحل

[۷-] الکلام فیه بما لا یحل من کذب و غیبه و غیرهما و هو من لوازم الحقد بل من نتیجه المناظره فإن المناظر لا یخلو عن حکایه کلام صاحبه فی معرض التهجین و الذم و التوهین فیکون مغتابا و ربما یحرف کلامه فیکون کاذبا

منیه المرید، ص: ۳۲۷

مباهتا ملبسا و قد یصرح باستجهاله و استحماقه فیکون متنقصا مسببا «۱». و کل واحد من هذه الأمور ذنب کبیر و الوعید علیه فی الکتاب و السنه کثیر یخرج عن حد الحصر و کفاک فی ذم الغیبه أن الله تعالی شبهها بأکل المیته فقال تعالی وَ لا یَغْتَبْ بَعْضُکُمْ بَعْضاً أَ یُحِبُّ أَحَدُکُمْ أَنْ یَأْکُلَ لَحْمَ أَخِیهِ مَیْتاً فَکَرِهْتُمُوهُ «۲»

وَ قَالَ النَّبِیُّ ص کُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَی الْمُسْلِمِ حَرَامٌ دَمُهُ وَ مَالُهُ وَ عِرْضُهُ «۳»

. و الغیبه تتناول العرض.

وَ قَالَ ص إِیَّاکُمْ وَ الْغِیبَهَ فَإِنَّ الْغِیبَهَ أَشَدُّ مِنَ الزِّنَا إِنَّ

الرَّجُلَ قَدْ يَزْنِی فَيَتُوبُ فَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ إِنَّ صَاحِبَ الْغِيبَهِ لَا يُغْفَرُ لَهُ حَتَّى يَغْفِرَ لَهُ صَاحِبُهُ «۴»

وَ قَالَ الْبَرَاءُ خَطَبَنَا رَسُولُ اللَّهِ ص حَتَّى أَسْمَعَ الْعَوَاتِقَ فِی بُيُوتِهَا فَقَالَ يَا مَعْشَرَ مَنْ آمَنَ بِلِسَانِهِ وَ لَمْ يُؤْمِنْ بِقَلْبِهِ لَا تَغْتَابُوا الْمُسْلِمِينَ وَ لَا تَتَبَّعُوا عَوْرَاتِهِمْ فَإِنَّهُ مَنْ تَتَبَّعَ عَوْرَهَ أَخِيهِ تَتَبَّعَ اللَّهُ عَوْرَتَهُ وَ مَنْ تَتَبَّعَ اللَّهُ عَوْرَتَهُ يَفْضَحْهُ فِی جَوْفِ بَيْتِهِ «۵»

وَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع مَا مِنْ مُؤْمِنٍ قَالَ فِی مُؤْمِنٍ مَا رَأَتْهُ عَيْنَاهُ وَ سَمِعَتْهُ أُذُنَاهُ فَهُوَ مِنَ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَ إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفاحِشَهُ فِی الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ «۶»

منيه المريد، ص: ۳۲۸

وَ عَنِ النَّبِيِّ ص أَنَّ الْغِيبَهَ أَشَدُّ مِنْ ثَلَاثِينَ زَنْيَهً «۷»: وَ فِی حَدِيثٍ آخَرَ مِنْ سِتٍّ وَ ثَلَاثِينَ زَنْيَهً «۸»

. و الكلام فی الغيبه يطول و الغرض هنا الإشاره إلی أصول هذه الرذائل

وَ رَوَى الْمُفَضَّلُ بْنُ عُمَرَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ مَنْ رَوَى عَنْ مُؤْمِنٍ رِوَايَهً يُرِيدُ بِهَا شَيْنَهُ وَ هَدْمَ مُرُوءَتِهِ لِيَسْقُطَ مِنْ أَعْيُنِ النَّاسِ أَخْرَجَهُ اللَّهُ مِنْ وَلَايَتِهِ إِلَى وَلَايَهِ الشَّيْطَانِ فَلَا يَقْبَلُهُ الشَّيْطَانُ «۹»

وَ عَنْهُ ع فِی حَدِيثٍ عَوْرَهُ الْمُؤْمِنِ عَلَى الْمُؤْمِنِ حَرَامٌ قَالَ مَا هُوَ أَنْ يَنْكَشِفَ فَتَرَى مِنْهُ شَيْئاً إِنَّمَا هُوَ أَنْ تَرْوِیَ عَنْهُ أَوْ تَعِيبَهُ «۱۰»

وَ رَوَى زُرَارَهُ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ وَ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالا أَقْرَبُ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ إِلَى الْكُفْرِ أَنْ يُؤَاخِیَ الرَّجُلَ عَلَى الدِّينِ فَيُحْصِیَ عَلَيْهِ عَثَرَاتِهِ وَ زَلَّاتِهِ «۱۱»

وَ رَوَى أَبُو بَصِيرٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص سِبَابُ الْمُؤْمِنِ فُسُوقٌ وَ قِتَالُهُ كُفْرٌ وَ أَكْلُ لَحْمِهِ

منيه المريد، ص:

مَعْصِيَةٌ وَ حُرْمَةُ مَالِهِ كَحُرْمَةِ دَمِهِ «۱۲»

وَ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ إِذَا قَالَ الْمُؤْمِنُ لِأَخِيهِ أُفٍّ خَرَجَ مِنْ وَلَايَتِهِ وَ إِذَا قَالَ أَنْتَ عَدُوِّي كَفَرَ أَحَدُهُمَا وَ لَا يَقْبَلُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ مُؤْمِنٍ عَمَلًا وَ هُوَ مُضْمِرٌ عَلَى أَخِيهِ الْمُؤْمِنِ سُوءاً «۱۳»

وَ رَوَى الْفُضَيْلُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ مَا مِنْ إِنْسَانٍ يَطْعَنُ فِي عَيْنِ مُؤْمِنٍ إِلَّا مَاتَ بِشَرِّ مِيتَةٍ وَ كَانَ قَمِناً أَنْ لَا يَرْجِعَ إِلَى خَيْرٍ «۱۴»

*****[هامش]

(۱) - اسم فاعل من «سبّبه» أی، أكثر سبّه؛ راجع «لسان العرب» ج ۱/ ۴۵۵، ماده «سبب».

(۲) - سوره الحجرات (۴۹): ۱۲.

(۳) - «سنن أبی داود» ج ۴/ ۲۷۰، كتاب الأدب، باب فی الغيبه، الحديث ۴۸۸۲.

(۴) - «إحياء علوم الدين» ج ۳/ ۱۲۳؛ «الترغيب و الترهيب» ج ۳/ ۵۱۱؛ «مكارم الأخلاق» / ۴۷۰؛ «كنز العمّال» ج ۳/ ۵۸۶، الحديث ۸۰۲۶، و ج ۳/ ۵۸۹، الحديث ۸۰۴۳.

(۵) - «إحياء علوم الدين» ج ۳/ ۱۲۳؛ «تنبيه الخواطر» ج ۱/ ۱۱۵؛ و انظر «سنن أبی داود» ج ۴/ ۲۷۰، كتاب الأدب، باب فی الغيبه، الحديث ۴۸۸۰؛ «كنز العمّال» ج ۳/ ۵۸۵، الحديث ۸۰۲۱.

(۶) - سوره النور (۲۴): ۱۹، و الحديث فی «الكافی» ج ۲/ ۳۵۱، كتاب الإيمان و الكفر، باب الغيبه و البهت،-

- الحديث ۲، و فيه «من قال فی مؤمن ... إلخ».

(۷) - قال الغزالی فی «بدايه الهدايه» / ۳۱: «... الغيبه أشدّ من ثلاثين زنيه فی الإسلام. كذلك ورد فی الخبر».

(۸) - لم أقف عليها بهذه العباره؛ نعم فی «إحياء علوم الدين» ج ۳/ ۱۲۴؛ و «تنبيه الخواطر» ج ۱/ ۱۱۶: «و قال أنس:

خطبنا رسول اللّه صلّی اللّه عليه و آله و

سلّم، فذكر الربا و عظّم شأنه، فقال: إنّ الدرهم يصيبه الرجل من الربا أعظم عند اللّه فى الخطيئه من ستّ و ثلاثين زنيه يزنيها الرجل، و أربى الربا عرض الرجل المسلم.» و نقلها المؤلّف رحمه اللّه، بالمعنى.

(۹) – «الكافى» ج ۲/ ۳۵۸، كتاب الإيمان و الكفر، باب الروايه على المؤمن، الحديث ۱.

(۱۰) – «الكافى» ج ۲/ ۳۵۹، كتاب الإيمان و الكفر، باب الروايه على المؤمن، الحديث ۳. و فيه: «عليه» بدل «عنه».

(۱۱) – «الكافى» ج ۲/ ۳۵۴، كتاب الإيمان و الكفر، باب من طلب عثرات المؤمنين و عوراتهم، الحديث ۱.

(۱۲) – «الكافى» ج ۲/ ۳۶۰، كتاب الإيمان و الكفر، باب السباب، الحديث ۲.

(۱۳) – «الكافى» ج ۲/ ۳۶۱، كتاب الإيمان و الكفر، باب السباب، الحديث ۸.

(۱۴) – «الكافى» ج ۲/ ۳۶۱، كتاب الإيمان و الكفر، باب السباب، الحديث ۹.

[۸–] الكبر و الترفع

[۸–] الكبر و الترفع و المناظره لا تنفك عن التكبر على الأقران و الأمثال و الترفع فوق المقدار فى الهيئات و المجالس و عن إنكار كلام خصمهم و إن لاح كونه حقا حذرا من ظهور غلبتهم و لا يصرحون عند ظهور الفلج عليهم بأنا مخطئون و أن الحق قد ظهر فى جانب خصمنا. و هذا عين الكبر الذى

قَدْ أَخْبَرَ عَنْهُ النَّبِيُّ ص بِأَنَّهُ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّهَ مَنْ فِى قَلْبِهِ مِنْهُ مِثْقَالٌ «۱»

و قد فسره ص فى الحديث السابق «۲» بأنه بطر الحق و غمص الناس و المراد ببطر الحق رده على قائله و عدم الاعتراف به بعد ظهوره و غمص الناس بالصاد المهمله بعد الميم و الغين المعجمه احتقارهم. و هذا المناظر قد رد الحق على قائله بعد ظهوره له و إن خفى على غيره

و ربما احتقره حيث يزعم أنه محق و أن خصمه هو المبطل الذى لم يعرف الحق و لا له ملكه العلم و القوانين المؤديه إليه.

منيه المريد، ص: ۳۳۰

وَ عَنِ النَّبِيِّ ص أَنَّهُ قَالَ حَاكِياً عَنِ اللَّهِ تَعَالَى الْعَظَمَهُ إِزَارِی وَ الْكِبْرِيَاءُ رِدَائِی فَمَنْ نَازَعَنِی فِيهِمَا قَصَمْتُهُ «۳»

وَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ أَعْظَمَ الْكِبْرِ غَمْصُ الْخَلْقِ وَ سَفَهُ الْحَقِّ قَالَ قُلْتُ وَ مَا غَمْصُ الْخَلْقِ وَ سَفَهُ الْحَقِّ قَالَ يَجْهَلُ الْحَقَّ وَ يَطْعُنُ عَلَى أَهْلِهِ فَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ فَقَدْ نَازَعَ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ رِدَاءَهُ «۴»

وَ رَوَى الْحُسَيْنُ بْنُ أَبِی الْعَلَاءِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ الْكِبْرُ قَدْ يَكُونُ فِی شِرَارِ النَّاسِ مِنْ كُلِّ جِنْسٍ وَ الْكِبْرُ رِدَاءُ اللَّهِ فَمَنْ نَازَعَ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ رِدَاءَهُ لَمْ يَزِدْهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَّا سَفَالًا «۵»

وَ سُئِلَ ع عَنْ أَدْنَى الْإِلْحَادِ قَالَ إِنَّ الْكِبْرَ أَدْنَاهُ «۶»

وَ رَوَى زُرَارَهُ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ وَ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالا لَا يَدْخُلُ الْجَنَّهَ مَنْ فِی قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّهٍ مِنْ كِبْرٍ «۷»

وَ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع إِنِّی آكُلُ الطَّعَامَ الطَّيِّبَ وَ أَشَمُّ الرَّائِحَهَ الطَّيِّبَهَ وَ أَرْكَبُ الدَّابَّهَ الْفَارِهَهَ وَ يَتْبَعُنِی الْغُلَامُ فَتَرَى فِی هَذَا شَيْئاً مِنَ التَّجَبُّرِ فَلَا أَفْعَلَهُ فَأَطْرَقَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع ثُمَّ قَالَ إِنَّمَا الْجَبَّارُ الْمَلْعُونُ مَنْ غَمَصَ النَّاسَ وَ جَهِلَ الْحَقَّ قَالَ عُمَرُ فَقُلْتُ أَمَّا الْحَقُّ فَلَا أَجْهَلُهُ وَ الْغَمْصُ لَا أَدْرِی مَا هُوَ قَالَ مَنْ حَقَّرَ النَّاسَ وَ تَجَبَّرَ عَلَيْهِمْ فَذَلِكَ الْجَبَّارُ «۸»

منيه المريد، ص: ۳۳۱

وَ عَنْ أَبِی حَمْزَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص ثَلَاثَهٌ لا

يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَ لا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيامَهِ وَ لا يُزَكِّيهِمْ وَ لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ وَ عَدَّ مِنْهُمُ الْجَبّارَ «۹»

*****[هامش]

(۱) - «صحیح مسلم» ج ۱/ ۹۴، كتاب الإيمان، الباب ۴۰؛ «إحياء علوم الدّين» ج ۳/ ۳۳۵.

(۲) - سبق الحديث فى الأمر الرابع من القسم الثانى من النوع الأول من الباب الأوّل، الصفحه ۱۷۵، و هو فى «صحيح مسلم» ج ۱/ ۹۳، كتاب الإيمان، الباب ۳۹- و فيه: «غمط الناس» بدل «غمص الناس» -؛ «عوالى اللآلى» ج ۱/ ۴۳۶- ۴۳۷.

(۳) - «إحياء علوم الـدين» ج ۱/ ۴۰، ج ۳/ ۲۹۰؛ «سنن ابن ماجه» ج ۲/ ۱۳۹۷، كتاب الزهد، الحديث ۴۱۷۴؛ «تنبيه الخواطر» ج ۱/ ۱۹۸.

(۴) - «الكافى» ج ۲/ ۳۱۰، كتاب الإيمان و الكفر، باب الكبر، الحديث ۹.

(۵) - «الكافى» ج ۲/ ۳۰۹، كتاب الإيمان و الكفر، باب الكبر، الحديث ۲.

(۶) - «الكافى» ج ۲/ ۳۰۹، كتاب الإيمان و الكفر، باب الكبر، الحديث ۱.

(۷) - «الكافى» ج ۲/ ۳۱۰، كتاب الإيمان و الكفر، باب الكبر، الحديث ۶.

(۸) - «الكافى» ج ۲/ ۳۱۱، كتاب الإيمان و الكفر، باب الكبر، الحديث ۱۳.

(۹) - «الكافى» ج ۲/ ۳۱۱، كتاب الإيمان و الكفر، باب الكبر، الحديث ۱۴، و تمام الحديث: «... أليم: شيخ زان و ملك جبّار و مقلّ مختال».

[۹-] التجسس و تتبع العورات

[۹-] و تاسعها «۱» التجسس و تتبع العورات و المناظر لا يكاد يخلو عن طلب عثرات مناظره فى كلامه و غيره ليجعله ذخيره لنفسه و وسيله إلى تسديده و براءته أو دفع منقصته حتى أن ذلك قد يتمادى بأهل الغفله و من يطلب علمه للدنيا فيتفحص عن أحوال خصمه و عيوبه ثم إنه قد يعرض به فى حضرته أو يشافهه

بها و ربما يتبجح به «۲» و يقول كيف أخملته و أخجلته إلى غير ذلك مما يفعله الغافلون عن الـدين و أتباع الشـياطين و قـد قال الله تعالى وَ لا تَجَسَّسُوا «۳»

وَ قَالَ ص يَا مَعْشَرَ مَنْ آمَنَ بِلِسَانِهِ وَ لَمْ يُؤْمِنْ بِقَلْبِهِ لَا تَتَبَّعُوا عَوْرَاتِ الْمُسْلِمِينَ فَمَنْ تَتَبَّعَ عَوْرَهَ مُسْلِمٍ تَتَبَّعَ اللَّهُ عَوْرَتَهُ وَ مَنْ تَتَبَّعَ اللَّهُ عَوْرَتَهُ فَضَحَهُ وَ لَوْ فِي جَوْفِ بَيْتِهِ «۴»

وَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ الْبَاقِرِ ع أَقْرَبُ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ إِلَى الْكُفْرِ أَنْ يُؤَاخِيَ الرَّجُلُ الرَّجُلَ عَلَى الدِّينِ فَيُحْصِيَ عَلَيْهِ زَلَّاتِهِ لِيُعَيِّرَهُ بِهَا يَوْماً مَا «۵»

وَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَبْعَدُ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ مِنَ اللَّهِ أَنْ يَكُونَ الرَّجُلُ يُؤَاخِي الرَّجُلَ وَ هُوَ يَحْفَظُ زَلَّاتِهِ لِيُعَيِّرَهُ بِهَا يَوْماً مَا «۶»

وَ عَنْهُ ع قَالَ

منيه المريد، ص: ۳۳۲

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ أَذَاعَ فَاحِشَةً كَانَ كَمُبْتَدِئِهَا وَ مَنْ عَيَّرَ مُؤْمِناً بِشَيْ ءٍ لَمْ يَمُتْ حَتَّى يَرْكَبَهُ «۷»

وَ عَنْهُ ع مَنْ لَقِيَ أَخَاهُ بِمَا يُؤَنِّبُهُ أَنَّبَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَهِ «۸»

وَ عَنْهُ ع قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع فِي كَلَامٍ لَهُ ضَعْ أَمْرَ أَخِيكَ عَلَى أَحْسَنِهِ حَتَّى يَأْتِيَكَ مَا يَغْلِبُكَ مِنْهُ وَ لَا تَظُنَّنَّ بِكَلِمَهٍ خَرَجَتْ مِنْ أَخِيكَ سُوءاً وَ أَنْتَ تَجِدُ لَهَا فِي الْخَيْرِ مَحْمِلًا «۹»

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «إحياء علوم الدين» ج ۱/ ۴۱.

(۲) - «بجح بالشی ء من بابی نفع و تعب؛ إذا فخر به، و تبجّح به كذلك» («المصباح المنير» / ۴۷، «بجح»).

(۳) - سوره الحجرات (۴۹): ۱۲.

(۴) - «الكافی» ج ۲/ ۳۵۴- ۳۵۵، كتاب الإيمان و الكفر، باب من طلب عثرات المؤمنين و عوراتهم، الحديثان ۲ و ۴.

(۵) - «الكافی» ج ۲/ ۳۵۵، كتاب الإيمان و الكفر، باب

من طلب عثرات المؤمنين و عوراتهم، الحديث ۶.

(۶) - «الكافى» ج ۲/ ۳۵۵، كتاب الإيمان و الكفر، باب من طلب عثرات المؤمنين و عوراتهم، الحديث ۷.

(۷) - «الكافى» ج ۲/ ۳۵۶، كتاب الإيمان و الكفر، باب التعيير، الحديث ۲.

(۸) - «الكافى» ج ۲/ ۳۵۶، كتاب الإيمان و الكفر، باب التعيير، الحديث ۴.

(۹) - «الكافى» ج ۲/ ۳۶۲، كتاب الإيمان و الكفر، باب التهمه و سوء الظنّ، الحديث ۳؛ و الشطر الأخير منه فى «نهج البلاغه» ص ۵۳۸، قسم الحكم، الحكمه ۳۶۰.

[-۱۰] الفرح بمساءه الناس و الغم بسرورهم

[-۱۰] و عاشرها «۱» الفرح بمساءه الناس و الغم بسرورهم و من لا يحب لأخيه المسلم ما يحب لنفسه فهو ناقص الإيمان بعيد عن أخلاق أهل الدين. و هذا غالب بين من غلب على قلبهم محبه إفحام الأقران و ظهور الفضل على الإخوان و قد ورد فى أحاديث كثيره «۲» أن للمسلم على المسلم حقوقا إن ضيع منها واحدا خرج من ولايه الله و طاعته و من جملتها ذلك.

رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ الْكُلَيْنِيُّ قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ بِإِسْنَادِهِ إِلَى الْمُعَلَّى بْنِ خُنَيْسٍ عَنْ أَبِى عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قُلْتُ لَهُ مَا حَقُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ قَالَ لَهُ سَبْعُ حُقُوقٍ وَاجِبَاتٍ مَا مِنْهُنَّ حَقٌّ إِلَّا وَ هُوَ وَاجِبٌ عَلَيْهِ إِنْ ضَيَّعَ مِنْهَا حَقّاً خَرَجَ مِنْ وَلَايَهِ اللَّهِ وَ طَاعَتِهِ وَ لَمْ يَكُنْ لِلَّهِ فِيهِ نَصِيبٌ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ وَ مَا هِيَ قَالَ يَا مُعَلَّى إِنِّى عَلَيْكَ شَفِيقٌ أَخَافُ

أَنْ تُضَيِّعَ وَ لَا تَحْفَظَ وَ تَعْلَمَ وَ لَا تَعْمَلَ قَالَ قُلْتُ لَهُ لا قُوَّهَ إِلَّا بِاللَّهِ قَالَ أَيْسَرُ حَقٍّ مِنْهَا أَنْ تُحِبَّ لَهُ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ وَ تَكْرَهَ لَهَ مَا تَكْرَهُ لِنَفْسِكَ وَ الْحَقُّ

الثَّانِی أَنْ تَجْتَنِبَ سَخَطَهُ وَ تَتَّبِعَ مَرْضَاتَهُ وَ تُطِیعَ أَمْرَهُ وَ الْحَقُّ الثَّالِثُ أَنْ تُعِینَهُ بِنَفْسِکَ وَ مَالِکَ وَ لِسَانِکَ وَ یَدِکَ وَ رِجْلِکَ وَ الْحَقُّ الرَّابِعُ أَنْ تَکُونَ عَیْنَهُ وَ دَلِیلَهُ وَ مِرْآتَهُ وَ الْحَقُّ الْخَامِسُ أَنْ لَا تَشْبَعَ وَ یَجُوعُ وَ لَا تَرْوَی وَ یَظْمَأُ وَ لَا تَلْبَسَ وَ یَعْرَی وَ الْحَقُّ السَّادِسُ أَنْ یَکُونَ لَکَ خَادِمٌ وَ لَیْسَ لِأَخِیکَ خَادِمٌ فَوَاجِبٌ أَنْ تَبْعَثَ خَادِمَکَ فَیَغْسِلَ ثِیَابَهُ وَ یَصْنَعَ طَعَامَهُ وَ یُمَهِّدَ فِرَاشَهُ وَ الْحَقُّ السَّابِعُ أَنْ تُبِرَّ قَسَمَهُ وَ تُجِیبَ دَعْوَتَهُ وَ تَعُودَ مَرِیضَهُ وَ تَشْهَدَ جَنَازَتَهُ وَ إِذَا عَلِمْتَ أَنَّ لَهُ حَاجَةً تُبَادِرُهُ إِلَی قَضَائِهَا وَ لَا تُلْجِئُهُ أَنْ یَسْأَلَکَهَا وَ لَکِنْ تُبَادِرُهُ مُبَادَرَةً فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِکَ وَصَلْتَ وَلَایَتَکَ بِوَلَایَتِهِ وَ وَلَایَتَهُ بِوَلَایَتِکَ «۳»

. و الأخبار فی هذا الباب کثیره «۴».

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «إحیاء علوم الدین» ج ۱/ ۴۱.

(۲) - راجع «الکافی» ج ۲/ ۱۶۹- ۱۷۴، کتاب الإیمان و الکفر، باب حقّ المؤمن علی أخیه و أداء حقّه، الحدیث ۲، ۵، ۷ و ۱۴.

(۳) - «الکافی» ج ۲/ ۱۶۹، کتاب الإیمان و الکفر، باب حقّ المؤمن علی أخیه و أداء حقّه الحدیث ۲.

(۴) - روی فی «الکافی» ج ۲/ ۱۶۹- ۱۷۴، کتاب الإیمان و الکفر، باب حقّ المؤمن علی أخیه و أداء حقّه، ۱۶ حدیثا فی ذلک.

و حادی عشرها «۱»

[۱۱-] تزکیه النفس و الثناء علیها

[۱۱-] تزکیه النفس و الثناء علیها و لا یخلو المناظر من الثناء علی نفسه إما تصریحا أو تلویحا و تعریضا بتصویب کلامه و تهجین کلام خصمه و کثیرا ما یصرح بقوله لست ممن یخفی علیه أمثال هذا و نحوه و قد قال الله تعالی فَلا تُزَکُّوا أَنْفُسَکُمْ «۲» و قیل لبعض

العلماء ما الصدق القبيح قال ثناء المرء على نفسه «۳». و اعلم أن ثناءک على نفسک مع قبحه و نهى الله تعالى عنه ينقص قدرک عند الناس و يوجب مقتک عند الله تعالى و إذا أردت أن تعرف أن ثناءک على نفسک لا يزيد فى قدرک عند غيرک فانظر إلى أقرانک إذا أثنوا على أنفسهم

منيه المريد، ص: ۳۳۴

بالفضل کيف يستنکره قلبک و يستثقله طبعک و کيف تذمهم عليه إذا فارقتهم فاعلم أنهم أيضا فى حال تزکيتک نفسک يذمونک بقلوبهم ناجزا و يظهرونه بألسنتهم إذا فارقتهم.

***[هامش]

(۱) - لاحظ «إحياء علوم الدين» ج ۱/ ۴۱.

(۲) - سوره النجم (۵۲): ۳۲.

(۳) - «إحياء علوم الدين» ج ۱/ ۴۱؛ «بدايه الهدايه» / ۳۲.

[۱۲-] النفاق

[۱۲-] النفاق و المتناظرون يضطرون إليه فإنهم يلقون الخصوم و الأقران و أتباعهم بوجه مسالم و قلب منازع و ربما يظهرون الحب و الشوق إلى لقائهم و فرائصهم مرتعده فى الحال من بغضهم و يعلم کل واحد من صاحبه أنه کاذب فيما يبديه مضمر خلاف ما يظهره.

وَ قَدْ قَالَ ص إِذَا تَعَلَّمَ النَّاسُ الْعِلْمَ وَ تَرَكُوا الْعَمَلَ وَ تَحَابُّوا بِالْأَلْسُنِ وَ تَبَاغَضُوا بِالْقُلُوبِ وَ تَقَاطَعُوا فِي الْأَرْحَامِ لَعَنَهُمُ اللَّهُ عِنْدَ ذَلِكَ فَأَصَمَّهُمْ وَ أَعْمى أَبْصارَهُمْ «۱»

. نسأل الله العافيه. فهذه اثنتا عشره خصله مهلکه أولها الکبر المحرم للجنه و آخرها النفاق الموجب للنار و المتناظرون يتفاوتون فيها على حسب درجاتهم و لا ينفک أعظمهم دينا و أکثرهم عقلا من جمله مواد هذه الأخلاق و إنما غايتهم إخفاؤها و مجاهده النفس عن ظهورها للناس و عدم اشتغالهم بدوائها و الأمر الجامع لها طلب العلم لغير الله. و بالجمله فالعلم لا يهمل العالم أبدا بل إما أن

يهلكه و يشقيه أو يسعده و يقربه من الله تعالى و يدنيه فإن قلت فى المناظره فائدتان إحداهما ترغيب الناس فى العلم إذ لو لا حب الرئاسه لاندرست العلوم و فى سد بابها ما يفتر هذه الرغبه و الثانيه أن فيها تشحيذ الخاطر و تقويه النفس لدرك مآخذ العلم. قلنا صدقت و لم نذكر ما ذكرناه لسد باب المناظره بل ذكرنا لها ثمانيه

منيه المريد، ص: ۳۳۵

شروط و اثنتى عشره آفه ليراعى المناظر شروطها و يحترز عن آفاتها ثم يستدر فوائدها من الرغبه فى العلم و تشحيذ الخاطر فإن كان غرضك أنه ينبغى أن يرخص فى هذه الآفات و تحتمل بأجمعها لأجل الرغبه فى العلم و تشحيذ الخاطر فبئس ما حكمت فإن الله تعالى و رسوله و أصفياءه رغبوا الخلق فى العلم بما وعدوا من ثواب الآخره لا- بالرئاسه. نعم الرئاسه باعث طبيعى و الشيطان موكل بتحريكه و الترغيب فيه و هو مستغن عن نيابتك عنه و معاونتك. و اعلم أن من تحركت رغبته فى العلم بتحريك الشيطان فهو ممن

قَالَ فِيهِمْ رَسُولُ اللَّهِ ص: إِنَّ اللَّهَ يُؤَيِّدُ هَذَا الدِّينَ بِالرَّجُلِ الْفَاجِرِ «۲» وَ بِأَقْوَامٍ لا خَلاقَ لَهُمْ «۳»

. و من تحركت رغبته بتحريك الأنبياء ع و ترغيبهم فى ثواب الله تعالى فهو من ورثه الأنبياء و خلفاء الرسل و أمناء الله تعالى على عباده. و أما تشحيذ الخاطر فقد صدقت فليشحذ الخاطر و ليجتنب هذه الآفات التى ذكرناها فإن كان لا يقدر على اجتنابها فليتركه و ليلزم المواظبه على العلم و طول التفكر فيه و تصفيه القلب عن كدورات الأخلاق فإن ذلك أبلغ فى التشحيذ و قد تشحذت خواطر أهل الدين بدون هذه المناظره. و

الشـی ء إذا كانت له منفعه واحـده و آفات كثيره لا يجوز التعرض لآفاته لأجل تلك المنفعه الواحـده بل حكمه فی ذلك حكم الخمر و الميسر قال الله تعالی

منيه المريد، ص: ٣٣۶

يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِما إِثْمٌ كَبِيرٌ وَ مَنافِعُ لِلنَّاسِ وَ إِثْمُهُما أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِما. «۴» فحرمهما لذلك و أكد تحريمهما و الله الموفق

منيه المريد، ص: ٣٣٧

*****[هامش]

(١) - «إحياء علوم الدين» ج ١/ ۴٢.

(٢) - «صـحيح مسلم» ج ١/ ١٠۶، كتاب الإيمان (١) ، الباب ۴٧؛ «مسـند أحمد» ج ٢/ ٣٠٩؛ «سنن الدارمیّ» ج ٢/ ٢۴١؛ «إحياء علوم الدين» ج ١/ ۴٣؛ «مجمع الزوائد» ج ۵/ ٣٠٢، ٣٠٣، ج ٧/ ٢١٣.

(٣) - «إحيـاء علوم الـدين» ج ١/ ۴٣، «الجامع الصـغير» ج ١/ ٧۴، و شـرحه: «فيض القـدير» ج ٢/ ٢٧٩، الحديث ١٩٣٨؛ «مجمع الزوائد» ج ۵/ ٣٠٢؛ «الكافی» ج ۵/ ١٩، كتاب الجهاد، باب من يجب عليه الجهاد و من لا يجب، الحديث ١.

(۴) - سوره البقره (٢): ٢١٩.

الباب الرابع فی آداب الكتابه و الكتب التی هی آله العلم

اشاره

الباب الرابع فی آداب الكتابه و الكتب التی هی آله العلم و ما يتعلق بتصـحيحها و ضبطها و وضعها و حملها و شرائها و عاريتها و غير ذلك

منيه المريد، ص: ٣٣٩

(آداب الكتابه و الكتب و ما يتعلق بها و فيه مسائل) الأولی

[١-] الكتابه من أجل المطالب الدينيه-

[١-] الكتـابه من أجـل المطـالب الـدينيه- و أكبر أسـباب المله الحنيفيه من الكتاب و السـنه و ما يتبعهما من العلوم الشـرعيه و ما يتوقفـان عليه من المعـارف العقليه و هی منقسـمه فی الأحكـام حسب العلم المكتوب فـإن كان واجبا علی الأعيان فهی كـذلك حيث يتوقف حفظه عليهـا و إن كـان واجبـا علی الكفـايه فهی كـذلك و إن كان مسـتحبا فكتابته مسـتحبه. و هی فی زماننا هـذا

بالنسبه إلى الكتاب و السنه موصوفه بالوجوب مطلقا إذ لا يوجد من كتب الدين ما يقوم بفرض الكفايه بالنسبه إلى الأقطار سيما كتب التفسير و الحديث فإن معالمهما قد أشرفت على الاندراس و رايات أعلامهما قد آذنت بالانتكاس فيجب على كل مسلم الاهتمام بحالهما كتابه و حفظا و تصحيحا و روايه كفايه. و من القواعد المعلومه إن فرض الكفايه إذا لم يقم به من فيه كفايه يخاطب

منيه المريد، ص: ٣٤٠

به كل مكلف و يأثم بالتقصير فيه كل مكلف به فيكون فى ذلك كالواجب العينى إلى أن يوجد ما فيه كفايه. و قد ورد مع ذلك فى الحث على الكتابه و الوعد بالثواب الجزيل على فعلها كثير من الآثار

فَمِنْهُ عَنِ النَّبِيِّ ص أَنَّهُ قَالَ قَيِّدُوا الْعِلْمَ قِيلَ وَ مَا تَقْيِيدُهُ قَالَ كِتَابَتُهُ «۱»

وَ رُوِيَ أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ كَانَ يَجْلِسُ إِلَى النَّبِيِّ ص يَسْتَمِعُ مِنْهُ الْحَدِيثَ فَيُعْجِبُهُ وَ لَا يَحْفَظُهُ فَشَكَا ذَلِكَ إِلَى النَّبِيِّ ص فَقَالَ

لَهُ النَّبِیُّ اسْتَعِنْ بِیَمِینِکَ وَ أَوْمَأَ بِیَدِهِ أَیْ خُطَّ «۲»

وَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیٍّ ع أَنَّهُ دَعَا بَنِیهِ وَ بَنِی أَخِیهِ فَقَالَ إِنَّکُمْ صِغَارُ قَوْمٍ وَ یُوشِکُ أَنْ تَکُونُوا کِبَارَ قَوْمٍ آخَرِینَ فَتَعَلَّمُوا الْعِلْمَ فَمَنْ لَمْ یَسْتَطِعْ مِنْکُمْ أَنْ یَحْفَظَهُ فَلْیَکْتُبْهُ وَ لْیَضَعْهُ فِی بَیْتِهِ «۳»

وَ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع یَقُولُ اکْتُبُوا فَإِنَّکُمْ لَا تَحْفَظُونَ حَتَّی تَکْتُبُوا «۴»

وَ عَنْهُ ع قَالَ الْقَلْبُ یَتَّکِلُ عَلَی الْکِتَابَهِ «۵»

وَ عَنْ عُبَیْدِ بْنِ زُرَارَهَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع

منیه المرید، ص: ۳۴۱

احْتَفِظُوا بِکُتُبِکُمْ فَإِنَّکُمْ سَوْفَ تَحْتَاجُونَ إِلَیْهَا «۶»

وَ عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ لِی أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع اکْتُبْ وَ بُثَّ عِلْمَکَ فِی إِخْوَانِکَ فَإِنْ مِتَّ فَأَوْرِثْ کُتُبَکَ بَنِیکَ فَإِنَّهُ یَأْتِی عَلَی النَّاسِ زَمَانُ هَرْجٍ لَا یَأْنَسُونَ فِیهِ إِلَّا بِکُتُبِهِمْ «۷»

وَ رَوَی الصَّدُوقُ فِی أَمَالِیهِ بِإِسْنَادِهِ إِلَی النَّبِیِّ ص أَنَّهُ قَالَ إِنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا مَاتَ وَ تَرَکَ وَرَقَهً وَاحِدَهً عَلَیْهَا عِلْمٌ کَانَتِ الْوَرَقَهُ سِتْراً فِیمَا بَیْنَهُ وَ بَیْنَ النَّارِ وَ أَعْطَاهُ اللَّهُ تَعَالَی بِکُلِّ حَرْفٍ مَدِینَهً أَوْسَعَ مِنَ الدُّنْیَا وَ مَا فِیهَا وَ مَنْ جَلَسَ عِنْدَ الْعَالِمِ سَاعَهً نَادَاهُ الْمَلِکُ جَلَسْتَ إِلَی عَبْدِی وَ عِزَّتِی وَ جَلَالِی لَأُسْکِنَنَّکَ الْجَنَّهَ مَعَهُ وَ لَا أُبَالِی «۸»

*****[هامش]

(۱) - «المستدرک علی الصحیحین» ج ۱/ ۱۰۶؛ «المحدّث الفاصل» / ۳۶۴؛ «عوالی اللآلی» ج ۱/ ۶۸؛ «مجمع الزوائد» ج ۱/ ۱۹۶.

(۲) - «سنن الترمذی» ج ۵/ ۳۹، کتاب العلم، الباب ۱۲، الحدیث ۲۶۶۶؛ «تقیید العلم» / ۶۵- ۶۸؛ «تدریب الراوی» ج ۲/ ۶۶.

(۳) - «سنن الدارمیّ» ج ۱/ ۱۳۰؛ «تقیید العلم» / ۹۱؛ «جامع بیان العلم و فضله» ج ۱/ ۸۲.

(۴) - «الکافی» ج ۱/ ۵۲، کتاب

فضل العلم، باب روايه الكتب و الحديث و فضل الكتابه و التمسّك بالكتب، الحديث ۹.

(۵) - «الكافى» ج ۱/ ۵۲، كتاب فضل العلم، باب روايه الكتب و الحديث و فضل الكتابه و التمسّک بالكتب، الحديث ۸.

(۶) - «الكافى» ج ۱/ ۵۲، كتاب فضل العلم، باب روايه الكتب و الحديث و فضل الكتابه و التمسّک بالكتب، الحديث ۱۰.

(۷) - «الكافى» ج ۱/ ۵۲، كتاب فضل العلم، باب روايه الكتب و الحديث و فضل الكتابه و التمسّک بالكتب، الحديث ۱۱.

(۸) - «أمالى الصدوق» / ۴۰- ۴۱ باختلاف يسير.

[۲-] يجب على الكاتب إخلاص النيه لله تعالى

[۲-] يجب على الكـاتب إخلاـص النيه لله تعالى فى كتابته كما يجب إخلاصـها فى طلبه العلم لأنها عباده و ضـرب من تحصـيل العلم و حفظه و القصد بها لغير الله تعالى من حظوظ النفس و الدنيا كالقصد بالعلم و قد تقدم «۱» من ذمه و وعيده ما فيه كفايه. و يزيـد عنه خيرا أو شـرا أنه موقع بيـده ما يكون يوم القيامه حجه له أو عليه فلينظر ما يوقعه و يترتب على خطه ما يترتب من خير أو شـر و من سـنه أو بدعه يعمل بها فى حياته و بعد موته دهرا طويلا فهو شريک فى أجر من ينتفع به أو وزره فلينظر ما يسببه. و يعلم من ذلک أن ثواب الكتابه ربما زاد على ثواب العلم فى بعض الموارد بسـبب كثره الانتفاع به و دوامه و من هنا جاء تفضيل مداد العلماء على دماء

منيه المريد، ص: ۳۴۲

الشهداء «۲» حيث إن مدادهم ينفع بعد موتهم و دماء الشهداء لا تنفع بعد موتهم «۳».

*****[هامش]

(۱) - تقدّم فى أوّل الباب الأوّل.

(۲) - «كتاب من لا يحضره الفقيه» ج ۴/ ۲۸۴، الحديث

۸۴۹؛ «بحار الأنوار» ج ۲/ ۱۴، نقلا عن «أمالی الصدوق» ؛ «عدّه الداعی» / ۶۷.

(۳) - نقله فی «عـدّه الداعی» / ۶۷، عن بعض العلمـاء. و نقـل ابن أبی جمهور الأحسـائی فی «عوالی اللآلی» ج ۴/ ۶۱، الهامش، وجها آخر فی تفضیل مداد العلماء علی دماء الشهداء، عن العلامه الحلّی رحمه اللّه علیه.

[۳-] ینبغی لطالب العلم أن یعتنی بتحصیل الکتب المحتاج إلیها

[۳-] الثالثه «۱» ینبغی لطالب العلم أن یعتنی بتحصیل الکتب المحتاج إلیها فی العلوم النافعه ما أمکنه بکتابه أو شراء و إلا فبإجاره أو عاریه لأنها آله التحصیل و کثیرا ما تدرب بها الأفاضل فی الأزمنه السابقه و حصل لهم بواسطتها ترق زائد علی من لم یتمکن منها و لهم فی ذلک أقاصیص یطول الأمر بشرحها «۲». و لا ینبغی للطالب أن یجعل تحصیلها و جمعها و کثرتها حظه من العلم و نصیبه من الفهم بل یحتاج مع ذلک إلی التعب و الجد و الجلوس بین یدی المشایخ و لقد أحسن القائل «۳»

إذا لم تکن حافظا واعیا

فجمعک للکتب لا ینفع

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذکره السامع» / ۱۶۴.

(۲) - و من ذلـک ما نقله القفطی فی «تاریـخ الحکماء» / ۴۱۵- ۴۱۶، عن أبی علیّ ابن سـینا: «... ثمّ عـدت إلی العلم الإلهی و قرأت کتاب «ما بعد الطبیعه» فما کنت أفهم ما فیه و التبس علیّ غرض واضـعه حتّی أعدت قراءته أربعین مرّه و صار لی محفوظا و أنـا مع ذلـک لاـ أفهمه و لاـ المقصود به و أیست من نفسـی، و قلت: هـذا کتـاب لاـ سبیل إلی فهمه. فإذا أنا فی یوم من الأیّام حضرت وقت العصر فی الورّاقین و بید دلال مجلّد ینادی علیه، فعرضه علیّ فرددته ردّ متبرّم معتقد أن لا

فائده فی هذا العلم، فقال لی: اشتر منّی هذا؛ فإنّه رخیص أبیعکه بثلاثه دراهم و صاحبه محتاج إلی ثمنه. فاشتریته فإذا هو کتاب لأبی نصر الفارابی فی أغراض ما بعد الطبیعه، فرجعت إلی بیتی و أسرعت قراءته، فانفتح علیّ فی الوقت أغراض ذلک الکتاب بسبب أنّه قد صار لی علی ظهر القلب و فرحت بذلک و تصدّقت ثانی یومه بشی ء کثیر علی الفقراء شکرا للّه تعالی».

(۳) - هو محمّد بن بشیر الأزدی کما فی «المحدث الفاصل» / ۳۸۸؛ و «جامع بیان العلم و فضله» ج ۱/ ۸۲؛ و «محاضرات الأدباء» ج ۱/ ۴۹؛ و «روضه العقلاء» / ۳۸، و قبله:

[۴-] أن لا یشتغل بنسخها إن أمکنه تحصیلها بشراء و نحوه

[۴-] أن لا یشتغل بنسخها إن أمکنه تحصیلها بشراء و نحوه لأن الاشتغال بتحصیل العلم أهم نعم لو تعذر الشراء لعدم الثمن أو لعزه الکاتب فلیکتب لنفسه و لا یرضی بالاستعاره مع إمکان تملکه.

أ أشهد بالجهل فی مجلس و علمی فی الکتب مستودع

منیه المرید، ص: ۳۴۳

و متی آل الحال إلی النسخ فلیشمر له فإن الله یعینه و لا یضیع به حظه من العلم و لا یفوت الحظ إلا بالکسل و من ضبط وقته حصل مطلبه و قد تقدم «۱» جمله صالحه فی ذلک.

*****[هامش]

(۱) - لعلّه یرید ما تقدّم فی القسم الأوّل من النوع الثالث من الباب الأوّل، ص ۲۲۴- ۲۳۱.

[۵-] یستحب إعاره الکتب لمن لا ضرر علیه فیها

[۵-] الخامسه «۱» یستحب إعاره الکتب لمن لا ضرر علیه فیها ممن لا ضرر منه بها استحبابا مؤکدا لما فیه من الإعانه علی العلم و المعاضده علی الخیر و المساعده علی البر و التقوی مع ما فی مطلق العاریه من الفضل و الأجر و قد قال بعض السلف برکه العلم إعاره الکتب «۲» و قال آخر من بخل بالعلم ابتلی بإحدی ثلاث أن ینساه أو یموت فلا ینتفع به أو تذهب کتبه «۳» و ینبغی للمستعیر أن یشکر للمعیر ذلک لإحسانه و یجزیه خیرا.

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذکره السامع» / ۱۶۷- ۱۶۸؛ «شرح المهذّب» ج ۱/ ۶۷.

(۲) - «أدب الإملاء و الاستملاء» / ۱۷۵؛ «تدریب الراوی» ج ۲/ ۹۰. و فی «شرح المهذّب» ج ۱/ ۶۷ نسب إلی وکیع.

(۳) - قاله سفیان الثوری کما فی «تدریب الراوی» ج ۲/ ۹۰؛ و «شرح المهذّب» ج ۱/ ۶۷. قال المحدّث الجزائریّ رحمه اللّه فی

«الأنوار النعمانيه» ج ۳/ ۳۷۱: «و هذا شی ء شاهدناه مرارا کثیره، و قد

كان لنا شيخ يحصل منه بعض البخل بالكتب، فبقيت كتبه بعده، قد باعتها بناته فى الأسواق بأبخس قيمه؛ و كان لنا شيخ آخر إذا طلبنا نحن أو غيرنا منه كتابا و كان له حاجه إليه قلع الأوراق التى يحتاج إليها و أعطى الباقى، فنمت كتبه و انتفع العلماء بها و أعطاه اللّه تعالى أولادا قابلين للعلم و فهمه».

[۶-] إذا استعار كتابا وجب عليه حفظه

[۶-] إذا استعار كتابا وجب عليه حفظه من التلف و التعيب و أن لا يلط به و لا يطل مقامه عنده بل يرده إذا قضى حاجته و لا يحبسه إذا استغنى عنه لئلا يفوت الانتفاع به على صاحبه و لئلا يكسل عن تحصيل الفائده منه و لئلا يمنع صاحبه من إعاره غيره إياه «۱». و أما إذا طلبه المالك حرم عليه حبسه و يصير ضامنا له و قد جاء فى ذم الإبطاء برد الكتب عن السلف أشياء كثيره نظما و نثرا «۲» و بسبب حبسها و التقصير فى حفظها امتنع غير واحد من إعارتها.

منيه المريد، ص: ۳۴۴

*****[هامش]

(۱) - انظر «تقييد العلم» / ۱۴۶- ۱۵۰ فى «من سلك فى إعاره الكتاب طريق البخل و ضنّ به عمّن ليس له بأهل».

(۲) - راجع «تقييد العلم» / ۱۴۶- ۱۵۰؛ «أدب الإملاء و الاستملاء» / ۱۷۶- ۱۷۹.

[۷-] لا يجوز أن يصلح كتاب غيره

[۷-] السابعه «۱» لا يجوز أن يصلح كتاب غيره المستعار أو المستأجر بغير إذن صاحبه و لا يحشيه و لا يكتب شيئا فى بياض فواتحه و خواتمه إلا إذا علم رضا مالكه و هو كما يكتبه المحدث على جزء سمعه «۲» و لا يسوده و لا يعيره غيره و لا يودعه لغير ضروره حيث يجوز شرعا و لا ينسخ منه بغير إذن صاحبه فإن النسخ انتفاع زائد على الانتفاع بالمطالعه و أشق. فإن كان الكتاب وقفا على من ينتفع به غير معين فلا بأس بالنسخ منه لمن يجوز له إمساكه و الانتفاع به مع الاحتياط و لا بأس بإصلاحه ممن هو أهل لذلك من الناظر فيه أو من يأذن له بل قد يجب فإن لم يكن له ناظر خاص فالنظر فيه إلى

الحاكم الشرعى. و إذا نسخ منه بإذن صاحبه أو ناظره فلا يكتب منه و القرطاس فى بطنه و لا يضع المحبره عليه و لا يمر بالقلم الممدود «۳» فوق الكتابه. و بالجمله فيجب حفظه من كل ما يعد عرفا تقصيرا و هو أمر زائد على حفظ الإنسان كتابه فقد يجوز فيه ما لا يجوز فى المستعار خصوصا المتهاون بحفظ الكتب فإن كثيرا من الناس يمتهن كتابه فى الغايه بسبب الطبع البارد و هذا الأمر لا يسوغ فى المستعار بوجه.

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكره السامع» / ۱۶۸- ۱۶۹.

(۲) - هكذا فى «تذكره السامع» / ۱۶۹، و «ه» و «ن» ؛ و لكن فى سائر النسخ: «على حسب ما سمعه» بدل «على جزء سمعه»، و كيف ما كان فلا تخلو العباره من الإبهام و الإجمال.

(۳) - يعنى القلم الذى غمس فى الدواه و به مداد؛ قال فى «المصباح المنير» / ۶۸، ماده «مدد»: «المداد ما يكتب به، و مددت من الدواه و استمددت منها: أخذت منها بالقلم للكتابه».

[۸-] إذا نسخ من الكتاب أو طالعه فلا يضعه على الأرض مفروشا منشورا

[۸-] الثامنه «۱» إذا نسخ من الكتاب أو طالعه فلا يضعه على الأرض مفروشا منشورا بل يجعله بين كتابين مثلا أو كرسى على الوجه المعروف «۲» لئلا يسرع تقطيع حبكه و ورقه و جلده.

منيه المريد، ص: ۳۴۵

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكره السامع» / ۱۷۰.

(۲) - «كرسىّ الكتب هو الرحل للكتاب، و حبك الكتاب: شدّ أوراقه» («تذكره السامع» / ۱۷۰، الهامش).

[۹-] إذا وضع الكتب مصفوفه فلتكن على كرسى أو تحتها خشب أو رف

[۹-] التاسعه «۱» إذا وضع الكتب مصفوفه فلتكن على كرسى أو تحتها خشب أو رف و نحو ذلك و الأولى أن يكون بينها و بين الأرض خلو و لا يضعها على الأرض كى لا تتندى أو تبلى. و إذا وضعها على خشب أو نحوه جعل فوقها و تحتها ما يمنع من تأكل جلودها به و كذلك يجعل بينها و بين ما يصادمها أو يسندها من حائط أو غيره. و يراعى الأدب فى وضع الكتب باعتبار علومها و شرفها و شرف مصنفها فيضع الأشرف أعلى الكل ثم يراعى التدريج فإن كان فيها المصحف الكريم جعله أعلى الكل و الأولى أن يكون فى خريطه ذات عروه فى مسمار أو وتد فى حائط طاهر نظيف فى صدر المجلس ثم كتب الحديث الصرف ثم تفسير القرآن ثم تفسير الحديث ثم أصول الدين ثم أصول الفقه ثم الفقه ثم العربيه. و لا يضع ذات القطع الكبير فوق ذوات الصغير لئلا يكثر تساقطها و لا يكثر وضع الرده «۲» فى أثنائه لئلا يسرع تكسرها. و ينبغى أن يكتب اسم الكتاب عليه فى جانب

آخر الصفحات من أسفل «۳» و فائدته معرفه الكتاب و تيسر إخراجه من بين الكتب.

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكره السامع» / ۱۷۰- ۱۷۲.

(۲) - «الرده هی القطعه الزائده من الجلد

فوق الدّفّه اليسری» («تذکره السامع» / ۱۷۲، الهامش).

(۳) - یعنی ما یطلق علیه الیوم «عطف الکتاب»، و زاد فی «تذکره السامع» / ۱۷۲، هنا: «و یجعل رءوس حروف هذه الترجمه إلی الغاشیه التی من جانب البسمله».

[۱۰-] أن لا یجعل الکتاب خزانه للکراریس أو غیرها

[۱۰-] العاشره «۱» أن لا یجعل الکتاب خزانه للکراریس أو غیرها و لا مخده و لا مروحه و لا مکنسا «۲» و لا مسندا [و لا مستندا] و لا متکئا و لا مقتله للبراغیث و غیرها لا سیما فی الورق و لا یطوی حاشیه الورقه أو زاویتها و لا یعلم بعود أو بشیء جاف بل بورقه لطیفه و نحوها و إذا ظفر فلا یکبس ظفره قویا.

منیه المرید، ص: ۳۴۶

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذکره السامع» / ۱۷۲- ۱۷۳.

(۲) - هکذا فی جمیع النسخ المخطوطه، و یحتمل أن یکون الصواب «و لا مکبسا» کما فی «تذکره السامع» / ۱۷۲؛ و المکبس- کما فی «المعجم الوسیط» ج ۲/ ۷۷۳، ماده «کبس» -: «آله لکبس الصوف و الورق و ما أشبه».

[۱۱-] إذا استعار کتابا ینبغی له أن یتفقده عند أخذه و رده

[۱۱-] الحادیه عشره «۱» إذا استعار کتابا ینبغی له أن یتفقده عند أخذه و رده و إذا اشتری کتابا تعهد أوله و آخره و وسطه و ترتیب أبوابه و کراریسه و تصفح أوراقه و اعتبر صحته و مما یغلب علی ظنه صحته إذا ضاق الزمان عن تفتیشه أن یری إلحاقا أو إصلاحا فإنه من شواهد الصحه حتی قال بعضهم لا یضیء الکتاب حتی یظلم «۲» یرید إصلاحه بالضرب و الکشط و الإلحاق و نحوها.

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذکره السامع» / ۱۷۲- ۱۷۳.

(۲) - «تذکره السامع» / ۱۷۳.

[۱۲-] إذا نسخ شیئا من کتب العلم الشرعیه فینبغی أن یکون علی طهاره

[۱۲-] الثانیه عشره «۱» إذا نسخ شیئا من کتب العلم الشرعیه فینبغی أن یکون علی طهاره مستقبلا طاهر البدن و الثیاب و الحبر و الورق و یبتدئ الکتاب بکتابه بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیمِ و الحمد لله و الصلاه علی رسوله و آله و إن لم یکن المصنف قد کتبها لکن إن لم تکن من کلام المصنف أشعر بذلک بأن یقول بعد ذلک قال المصنف أو الشیخ و نحو ذلک. و کذلک یختم

الكتاب بالحمـدله و الصـلاه و السـلام بعد ما يكتب آخر الجزء الفلانى و يتلوه كذا و كذا إن لم يكن كمل الكتاب و يكتب إذا كمـل تم الكتـاب الفلاـنى أو الجزء الفلانى و بتمامه تم الكتاب و نحو ذلك ففيه فوائـد كثيره. و كلما كتب اسم الله تعالى أتبعه بالتعظيم مثل تعالى أو سـبحانه أو عز و جل أو تقـدس و نحو ذلك و يتلفظ بـذلك أيضا و كلما كتب اسم النبى ص كتب بعده الصلاه عليه و على آله و السلام و يصلى و يسلم هو بلسانه أيضا. و لا يختصر الصلاه فى الكتاب و لا

يسأم من تكريرها و لو وقعت فى السطر مرارا كما يفعل بعض المحرومين المتخلفين من كتابه صلعم أو صلم أو صم أو صلسم أو صله فإن ذلك كله خلاف الأولى و المنصوص بل قال بعض

منيه المريد، ص: ۳۴۷

العلماء إن أول من كتب صلعم قطعت يده «۲». و أقل ما فى الإخلال بإكمالها تفويت الثواب العظيم عليها

فَقَدْ وَرَدَ عَنْهُ ص أَنَّهُ قَالَ مَنْ صَلَّى عَلَيَّ فِي كِتَابٍ لَمْ تَزَلِ الْمَلَائِكَةُ تَسْتَغْفِرُ لَهُ مَا دَامَ اسْمِي فِي ذَلِكَ الْكِتَابِ «۳»

. و إذا مر بذكر أحد من الصحابه سيما الأكابر كتب رضى الله عنه أو رضوان الله عليه أو بذكر أحد من السلف الأعلام كتب رحمه الله أو تغمده الله برحمته و نحو ذلك و قد جرت العاده باختصاص الصلاه و السلام بالأنبياء و ينبغى أن يجعل للأئمه عليهم السلام السلام و إن جاز خلاف ذلك كله بل يجوز الصلاه على كل مؤمن كما دل عليه القرآن و الحديث «۴».

منيه المريد، ص: ۳۴۸

و كتابه ما ذكر من الثناء و نحوه هو دعاء ينشئه لا كلام يرويه فلا يتقيد فيه بالروايه و لا بإثبات المصنف بل يكتبه و إن سقط من الأصل المنقول أو المسموع منه. و إذا وجد شيئا من ذلك قد جاءت به الروايه أو مذكورا فى التصنيف كانت العنايه بإثباته و ضبطه أكثر هذا هو الراجح و مختار الأكثر و ذهب بعض العلماء «۵» إلى إسقاط ذلك كله من الكتابه مع النطق بذلك و ينبغى أن يذكر السلام على النبى مع الصلاه عملا بظاهر الآيه «۶» و لو اقتصر على الصلاه لم يكن به بأس.

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكره السامع» / ۱۷۳؛ «فتح الباقى» ج ۲/

.۱۳۲ -۱۲۸

(۲) - «فتح الباقى» ج ۲/ ۱۳۲؛ «تدریب الراوى» ج ۲/ ۷۷.

(۳) - «الترغيب و الترهيب» ج ۱/ ۱۱۰- ۱۱۱، الحديث ۸؛ «أدب الإملاء و الاستملاء» / ۶۴؛ «شرف أصحاب الحديث» / ۳۶، ۱۱۱؛ «مجمع الزوائد» ج ۱/ ۱۳۶- ۱۳۷؛ «إحياء علوم الدين» ج ۱/ ۲۷۹؛ «تدريب الراوى» ج ۲/ ۷۴- ۷۵. و راجع للتوسّع «الكافى» ج ۲/ ۴۹۱- ۴۹۵، كتاب الدعاء، باب الصلاه على النبىّ محمّد و أهل بيته عليهم السّلام.

(۴) - دلّ عليه من القرآن الآيه ۱۵۷ من سوره البقره (۲): «... أُولئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَواتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَ رَحْمَةٌ وَ أُولئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ»، و الآيه ۱۰۳ من سوره التوبه (۹): «... وَ صَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ» ؛ و من الحديث:

ما روى فى «جامع الفوائد» - المطبوع فى أول «إيضاح الفوائد» ج ۱/ ۶؛ و «تفسير ابن كثير» ج ۲/ ۴۰۰؛ و «صحيح مسلم» ج ۲/ ۷۵۷، كتاب الزكاه (۱۲) ، الباب ۵۴؛ و «تفسير كشف الأسرار» ج ۴/ ۱۹۶؛ و «صبح الأعشى» ج ۶/ ۲۲۸؛ و «عوالى اللآلى» ج ۲/ ۳۹- ۴۰، ج ۲/ ۲۳۲، من أنّ النبىّ صلّى اللّه عليه و آله قال: «اللّهم صلّ على آل أبى أوفى» ؛ و فى «سنن ابن ماجه» ج ۱/ ۵۷۲، كتاب الزكاه (۸) ، الباب ۸، الحديث ۱۷۹۶: «عن عبد اللّه بن أبى أوفى: كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه [و آله إذا أتاه الرجل بصدقه ماله صلّى عليه، فأتيته بصدقه مالى، فقال: اللّهم صلّ على آل أبى أوفى» ؛ و فى «الجامع الصغير» ج ۲/ ۱۰۰، حرف الكاف، و شرحه: «فيض القدير» ج ۵/ ۸۸، الحديث ۶۵۲۷؛ و «تفسير ابن

كثير» ج ۲/ ۴۰۰: «كان [النبىّ صلّى اللّه عليه و آله إذا أتاه قوم بصدقتهم قال: اللّهم صلّ على آل أبى فلان.

كنايه عمّن ينبسون إليه» ؛ و فى «سنن أبى داود» ج ۲/ ۸۸- ۸۹، كتاب الصلاه، الحديث ۱۵۳۳: «أنّ امرأه قالت للنبىّ صلّى اللّه عليه [و آله و سلّم: صلّ علىّ و على زوجى. فقال النبىّ صلّى اللّه عليه [و آله و سلّم:

صلّى اللّه عليك و على زوجك».

و نقل فخر المحقّقين عن كتاب «نهايه الأحكام» لوالده قدّس سرّهما أنّه قال: «... و ذهبت الإماميّه إلى-- جواز إطلاق صيغه «رضى اللّه عنه» على كلّ مؤمن و مؤمنه، لأنّه لا دليل على الاختصاص، فالقول به يكون إدخالا فى الدين ما ليس منه» («جامع الفوائد» المطبوع مع «إيضاح الفوائد» ج ۱/ ۶). و قال ابن أبى جمهور الأحسائى (ره) فى «عوالى اللآلى» ج ۲/ ۴۰، الهامش: «و هذا الحديث [يعنى: اللّهمّ صلّ على آل أبى أوفى دالّ على جواز الصلاه لغير النبىّ صلّى اللّه عليه و آله، من سائر المؤمنين، تبعا له، فإنّه صلّى على آل أبى أوفى، و هو نصّ فى الباب ...». و قال المحدّث الجزائرىّ (ره) فى «الجواهر الغوالى فى شرح العوالى»: «لم يجوّز العامّه الصلاه على آل محمّد وحده، مع جوازه على آحاد المؤمنين، و على آل أبى أوفى، و العذر ما قاله الزمخشرى: إنّه صار شعارا للرافضه فلا ينبغى التشبه بهم!» («عوالى اللآلى» ج ۲/ ۴۰، الهامش).

(۵) - هو أحمد بن حنبل، كما فى «فتح الباقى» ج ۲/ ۱۲۹- ۱۳۱؛ و «مقدّمه ابن الصلاح» / ۳۰۸؛ و «تدريب الراوى» ج ۲/ ۷۶؛ و «شرح ألفيه العراقى» ج ۲/ ۱۲۹.

(۶) - يعنى الآيه

۵۶ من سوره الأحزاب (۳۳): «إِنَّ اللَّهَ وَ مَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَ سَلِّمُوا تَسْلِيماً».

الثالثه عشره

[۱۳-] لا يهتم المشتغل بالعلم بالمبالغه فى حسن الخط

[۱۳-] لا يهتم المشتغل بالعلم بالمبالغه فى حسن الخط و إنما يهتم بصحته و تصحيحه و يجتنب التعليق جدا و هو خَلْطُ الحروف التى ينبغى تفريقها و المشق و هو سرعه الكتابه مع بعثره الحروف و قال بعضهم وزن الخط وزن القراءه أجود القراءه أبينها و أجود الخط أبينه «۱». و ينبغى أن يجتنب الكتابه الدقيقه لأنه لا ينتفع بها أو لا يكمل الانتفاع بها لمن ضعف نظره و ربما ضعف نظر الكاتب نفسه بعد ذلك فلا ينتفع بها قال بعض السلف «۲» لكاتب و قد رآه يكتب خطا دقيقا لا تفعل فإنه يخونك أَحْوَجَ

منيه المريد، ص: ۳۴۹

ما تكون إليه. و قال بعضهم اكتب ما ينفعك وقت احتياجك إليه و لا تكتب ما لا تنتفع به وقت الحاجه أى وقت الكبر و ضعف البصر «۳». و هذا كله فى غير مُسْوَدَّاتِ المصنفين فإن تَأَنِّيَهُمْ فى الكتابه يُفَوِّتُ كثيرا من أغراضهم التى هى أهم من تجويد الكتابه فمن ثم نراها غالبا عسره القراءه مشتبكه الحروف و الكلمات لسرعه الكتابه و اشتغال الفكر بأمر آخر.

*****[هامش]

(۱) - «شرح ألفيه العراقى» ج ۲/ ۱۲۲؛ «صبح الأعشى» ج ۳/ ۲۱، و فى الأوّل: «ذكر ابن قتيبه عن ابن إبراهيم بن العباس: وزن الخط وزن ...».

(۲) - هو أحمد بن حنبل، قاله لابن عمه حنبل بن إسحاق، كما فى «فتح الباقى» ج ۲/ ۱۲۱؛ و «تدريب الراوى» -- ج ۲/ ۷۱؛ «و أدب الإملاء و الاستملاء» / ۱۶۷؛ و «مقدّمه ابن الصلاح» / ۳۰۴، و فى هذه المصادر

الثلاثه الأخيره: «لا تفعل أحوج ما تكون إليه يخونك».

(٣) - «الخلاصه فى أصول الحديث» / ١۴٨؛ و «تذكره السامع» / ١٧٧.

[-١۴] لا ينبغى أن يكون القلم صلبا جدا

[-١۴] الرابعه عشره «١» قالوا لا ينبغى أن يكون القلم صلبا جدا فيمنع سرعه الجرى أو رخوا فيسرع إليه الحفا قال بعضهم «٢» إذا أردت أن تجود خطك فأطل جلفتك و أسمنها و حرف قطتك و أيمنها و ليكن السكين حاده جدا لبرايه الأقلام و كشط الورق خاصه لا تستعمل فى غير ذلك و ليكن ما يقط «٣» عليه القلم صلبا و يحمدون فى ذلك القصب الفارسى «۴» اليابس جدا و الآبنوس «۵» الصلب الصقيل.

*****[هامش]

(١) - لاحظ «تذكره السامع» / ١٧٩- ١٨٠. و انظر «أدب الإملاء و الاستملاء» / ١۵٧- ١۵٨.

(٢) - هو عبد الحميد الكاتب، قاله لسلم بن قتيبه و رآه يكتب رديئا، قال سلم بن قتيبه: ففعلت فجاد خطّى. كما فى «الافصاح فى فقه اللغه» ج ١/ ٢١٨.

(٣) - «قططت القلم قطّا، من باب قتل: قطعت رأسه عرضا فى بريه» («المصباح المنير» / ۶١٣، «قطط»).

(۴) - «... قصب السكّر معروف، و القصب الفارسىّ منه صلب غليظ يعمل منه المزامير و يسقّف به البيوت و منه ما تتّخذ منه الأقلام» («المصباح المنير» / ۶٠٨، «قصب»).

(۵) - «الآبنوس، بضمّ الباء: خشب معروف، و هو معرب و يجلب من الهند و اسمه بالعربيّه سأسم، بهمزه وزان جعفر، و الآبنس بحذف الواو لغه فيه» («المصباح المنير» / ۶، «ابن»).

[-١۵] ينبغى أن لا يقرمط الحروف

[-١۵] ينبغى أن لا يقرمط الحروف و يأتى بها مشتبهه بغيرها بل يعطى كل حرف حقه و كل كلمه حقها و يراعى من الآداب الوارده فى ذلك

مَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ ص أَنَّهُ قَالَ لِبَعْضِ كُتَّابِهِ

منيه المريد، ص: ٣۵٠

أَلِقِ «١» الدَّوَاةَ وَ حَرِّفِ الْقَلَمَ «٢» وَ انْصِبِ الْبَاءَ وَ فَرِّقِ السِّينَ وَ لَا تُعَوِّرِ الْمِيمَ وَ حَسِّنِ

اللَّهَ وَ مُدَّ الرَّحْمَنَ وَ جَوِّدِ الرَّحِيمَ وَ ضَعْ قَلَمَكَ عَلَى أُذُنِكَ الْيُسْرَى فَإِنَّهُ أَذْكَرُ لَكَ «٣»

وَ عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ أَنَّهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِذَا كَتَبْتَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ- فَبَيِّنِ السِّينَ فِيهِ «٤»

وَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَا تَمُدَّ الْبَاءَ إِلَى الْمِيمِ حَتَّى تَرْفَعَ السِّينَ «٥»

وَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِذَا كَتَبَ أَحَدُكُمْ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ- فَلْيَمُدَّ الرَّحْمَنَ «٦»

وَ عَنْهُ أَيْضاً

منيه المريد، ص: ٣٥١

مَنْ كَتَبَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ- فَجَوَّدَهُ تَعْظِيماً لِلَّهِ غَفَرَ اللَّهُ لَهُ «٧»

وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ع أَنَّهُ قَالَ تَنَوَّقَ رَجُلٌ فِي بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ- فَغُفِرَ لَهُ «٨»

وَ عَنْ جَابِرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِذَا كَتَبَ أَحَدُكُمْ كِتَاباً فَلْيُتَرِّبْهُ فَإِنَّهُ أَنْجَحُ «٩»

*****[هامش]

(١) - «لاقت الدواه يليقها ليقا و ليقه، و ألاقها: جعل لها ليقه. و الليقه: صوفه الدواه» («الإفصاح فى فقه اللغه» ج ١/ ٢١٩).

(٢) - «تحريف القلم: قطّه محرّفا» («مختار الصحاح» / ٩٩، «حرف»).

(٣) - «أدب الإملاء و الاستملاء» / ١٧٠، و ليست فيه الجمله الأخيره؛ «كنز العمّال» ج ١٠/ ٣١٤، الحديث ٢٩٥٦٦.

و فى «صبح الأعشى» ج ٣/ ٣٩: «أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله قال لمعاويه: إذا كتبت كتابا فضع القلم على أذنك. و قال لكاتبه: ضع القلم على أذنك يكن أذكر لك. و قال لزيد بن ثابت: ضع القلم على أذنك فإنّه أذكر لك.» و راجع أيضا «مجمع الزوائد» ج ٧/ ١٠٧؛ «الجامع الصغير» ج ١/ ٣٤، حرف الهمزه. و فى «نهج البلاغه» ص ٥٣٠، قسم الحكم، الحكمه ٣١٥: «قال عليه السّلام لكاتبه عبيد اللّه

بن أبى رافع: ألق دواتک، و أطل جلفه قلمک، و فرّج بين السطور، و قرمط بين الحروف؛ فإنّ ذلک أجدر بصباحه الخطّ».

و مثله فى «غرر الحکم» ج ۲/ ۲۳۲، الحديث ۲۴۵۹.

(۴) - «الجامع الصغير» ج ۱/ ۳۴، حرف الهمزه، و شرحه: «فيض القدير» ج ۱/ ۴۳۳، الحديث ۸۳۵؛ «کنز العمّال» ج ۱۰/ ۲۴۴، الحديث ۲۹۳۰۰.

(۵) - فى «صبح الأعشى» ج ۶/ ۲۲۱: «و لا يمدّ الباء قبل السين ثمّ يکتب السين بعد المدّه، فروى ... أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله قال: إذا کتب أحدکم بسم اللّه الرحمن الرحيم فلا يمدّها قبل السين. يعنى الباء». و فى «الکافى» ج ۲/ ۶۷۲، کتاب العشره، باب بدون العنوان قبل الباب الآخر، الحديث ۲، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام: «اکتب بسم اللّه الرحمن الرحيم من أجود کتابک و لا تمدّ الباء حتّى ترفع السين».

(۶) - «الجامع الصغير» ج ۱/ ۳۴، حرف الهمزه؛ و شرحه: «فيض القدير» ج ۱/ ۴۳۳، الحديث ۸۳۴، عن أنس؛ «کنز العمّال» ج ۱۰/ ۲۴۴، الحديث ۲۹۲۹۹.

(۷) - «الإتقان» ج ۴/ ۱۸۲ عن أنس عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله، و فيه: «مجوّده» بدل «فجوّده». و فى «تفسير کشف الأسرار» ج ۱/ ۸- ۹؛ و «صبح الأعشى» ج ۶/ ۲۲۱: «من کتب بسم اللّه الرحمن الرحيم فحسّنه أحسن اللّه إليه».

(۸) - «الإتقان» ج ۴/ ۱۸۲. و فى «تفسير القرطبىّ» ج ۱/ ۹۱؛ «کنز العمّال» ج ۱۰/ ۳۱۱، الحديث ۲۹۵۵۸: «... انّ على بن أبى طالب رضى اللّه عنه نظر إلى رجل يکتب بسم اللّه الرحمن الرحيم، فقال له: جوّدها؛ فإنّ رجلا جوّدها فغفر له».

(۹) - «سنن الترمذى» ج ۵/ ۶۶،

الحديث ۲۷۱۳؛ «أدب الإملاء و الاستملاء» / ۱۷۴؛ «محاضرات الأدباء» ج ۱/ ۱۰۳؛ «البيان و التبيين» / ۴۸۷؛ «كنز العمّال» ج ۱۰/ ۲۴۵، الحديث ۲۹۳۰۶؛ «صبح الأعشى» ج ۶/ ۲۷۱. و فى «الكافى» ج ۲/ ۶۷۳، كتاب العشره، باب بدون العنوان قبل الباب الآخر، الحديث ۸؛ و «تحف العقول» / ۳۲۶: «عن أبى الحسن الرضا عليه السّلام، أنّه كان يترّب الكتاب و قال لا بأس به» ؛ و فى «بحار الأنوار» ج ۱۰۳/ ۴۱،- نقلا عن «الخصال» - عن رسول اللّه صلوات اللّه عليه و آله: «ترّبوا الكتاب فإنّه أنجح للحاجه ...».

[۱۶-] كرهوا فى الكتابه فصل مضاف اسم الله تعالى منه

[۱۶-] السادسه عشره «۱» كرهوا فى الكتابه فصل مضاف اسم الله تعالى منه كعبد الله أو رسول الله ص فلا يكتب عبد أو رسول فى آخر سطر و الله مع ما بعده أول سطر آخر لقبح الصوره و هذه الكراهه للتنزيه. و يلتحق بذلك أسماء النبى ص و أسماء الصحابه رضى الله عنهم و نحوها الموهم لخلل كقوله

سَابُّ النَّبِيِّ ص كَافِرٌ

فلا يكتب ساب مثلا فى آخر سطر و ما بعده فى أول آخر. بل و لا اختصاص للكراهه بالفصل بين المتضايفين فغيرهما مما يستقبح فيه الفصل كذلك و كذلك كرهوا جعل بعض الكلمه فى آخر سطر و بعضها فى أول آخر.

منيه المريد، ص: ۳۵۲

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «فتح الباقى» ج ۲/ ۱۲۶- ۱۲۷؛ و انظر «مقدّمه ابن الصلاح» / ۳۰۶؛ «تدريب الراوى» ج ۲/ ۷۴؛ «شرح ألفيّه العراقى» ج ۲/ ۱۲۷؛ «صبح الأعشى» ج ۳/ ۱۴۸.

[۱۷-] عليه مقابله كتابه بأصل صحيح موثوق به

[۱۷-]السابعه عشره «۱» عليه مقابله كتابه بأصل صحيح موثوق به و أولاه ما كان مع مصنفه ثم ما كان مع غيره من أصل بخط المصنف ثم بأصل قوبل معه إذا كان عليه خطه ثم ما قوبل به مع غيره مما هو صحيح مجرب «۲» لأن الغرض المطلوب أن يكون كتابه مطابقا لأصل المصنف «۳». و بالجمله فمقابله الكتاب الذى يرام النفع منه على أى وجه كان مما يفيد الصحه متعينه فينبغى مزيد الاهتمام بها. و قد قال بعض السلف «۴» لابنه كتبت قال نعم قال عرضت كتابك قال لا قال لم تكتب و عن الأخفش «۵» قال إذا نسخ الكتاب و لم يعارض ثم نسخ و لم يعارض خرج أعجميا «۶». و قد سبقه إليه الخليل بن أحمد رحمه

الله فقال إذا نسخ الكتاب ثلاث مرات و لم يعارض تحول بالفارسيه «٧» إلا أن الأخفش اقتصر على مرتين.

منيه المريد، ص: ٣٥٣

*****[هامش]

(١) - راجع «تدريب الراوى» ج ٢/ ٧٧.

(٢) - هكـذا فى نسـخه «م»، «ز»، «ض»، «ح» و «ع» و لكـن فى «ه»، «ط» و «ن»: «مجرّد» بـدل «مجرّب» و لعلّ الصواب «مجرّد» فيكون المراد مجرّدا عن خطّ المصنّف. فتأمّل.

(٣) - فى «مقدّمه ابن الصلاح» / ٣١١، جاء بعد هذه الجمله: «... فسواء حصل ذلك بواسطه أو بغير واسطه».

(۴) - هو عروه بن الزبير، قال لابنه هشام كما فى «المحدّث الفاصل» / ۵۴۴؛ «جامع بيان العلم و فضله» ج ١/ ٩٣؛ «مقدّمه ابن الصلاح» / ٣١٠؛ «تدريب الراوى» ج ٢/ ٧٧، «شرح ألفيّه العراقى» ج ٢/ ١٣۴؛ «الكفايه فى علم الروايه» / ٢٧٣.

(۵) - اعلم أنّ المعروفين بالأخفش أحد عشر شخصا، و إذا أطلق الأخفش فالمراد به الأخفش الأوسط سعيد بن مسعده- المتوفّى سنه ٢١۵ ه- كما فى «الكنى و الألقاب» ج ٢/ ١۶؛ و «هديه الأحباب» / ١١١. فيكون قائل هذا الكلام الأخفش الأوسط. و نقل عن الأخفش هذا الكلام عبد اللّه بن محمّد بن هانئ، كما فى «الكفايه فى علم الروايه» / ٢٧٣. و يظهر من فهارس «مقدّمه ابن الصلاح» / ۶٨٣، أنّ قائل هذا الكلام هو الأخفش المحدّث أحمد بن عمران البصرى النحوى المتوفّى قبل سنه ٢۵٠ ه؛ و لعلّه بعيد عن الصواب. و على أىّ حال انظر ترجمه الأخفش الأوسط و مصادر ترجمته فى «الأعلام» ج ٣/ ١٠١- ١٠٢؛ و «وفيات الأعيان» ج ٢/ ٣٨٠- ٣٨١؛ و «معجم المؤلّفين» ج ۴/ ٢٣١- ٢٣٢. و انظر ترجمه الأخفش المحدّث، أحمد بن عمران

البصرى و مصادر ترجمته فى «الأعلام» ج ۱/ ۱۸۹.

(۶) - «مقدّمه ابن الصلاح» / ۳۱۰؛ «تدريب الراوى» ج ۲/ ۷۷؛ «شرح ألفيه العراقى» ج ۲/ ۱۳۴؛ «الكفايه فى علم الروايه» / ۲۷۳.

(۷) - «تنبيه الخواطر» ج ۱/ ۸۴.

[۱۸-] إذا صحح الكتاب بالمقابله فينبغى أن يضبط مواضع الحاجه

[۱۸-] إذا صحح الكتاب بالمقابله فينبغى أن يضبط مواضع الحاجه فيعجم المعجم و يشكل المشكل و يضبط المشتبه و يتفقد مواضع التصحيف أما ما يفهم بلا نقط و شكل فلا ينبغى الاعتناء بنقطه و شكله لأنه اشتغال بما غيره أولى منه و تعب بلا فائده و ربما يحصل للكتاب به إظلام و لكن ينتفع به المبتدئ و كثير من الناس «۱».

وَ رَوَى جَمِيلُ بْنُ دَرَّاجٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع أَعْرِبُوا حَدِيثَنَا فَإِنَّا قَوْمٌ فُصَحَاءُ «۲»

. و من مهمات الضبط ما يقع بسببه اختلاف المعنى كحديث

ذَكَاهُ الْجَنِينِ ذَكَاهُ أُمِّهِ «۳»

. و كذلك ضبط الملتبس من الأسماء إذ هى سماعيه و إن احتاج إلى ضبطه فى الحاشيه قبالته فعل لأنه أبعد من الالتباس سيما عند

منيه المريد، ص: ۳۵۴

دقه الخط و ضيق الأسطر و إذا أوضحه فى الحاشيه كتب عليه فيها بيان أو حرف ن. و قد جرت العاده فى ضبط الأحرف بضبط الحروف المعجمه بالنقط و أما المهمله فلهم فى ضبطها طرق منها أن لا يتعرض لها و يجعل الإهمال علامه عليها و لم يرتضه جماعه فقد يغفل المعجم سهوا و نحوه فيشتبه بالمهمل. و منها «۴» أن ينقطها من أسفل بنحو نقط نظيرها المعجم من أعلى فينقط الراء و الدال مثلا من أسفل نقطه و السين من أسفل ثلاثا و هكذا و استثنى منها الحاء فلا ينقط من أسفل لئلا يتلبس بالجيم. و منها أن

یکتب مثل ذلک الحرف منفردا و الأولی أن یکون تحته و أن یکون أصغر مما فی الأصل. و منها أن یکتب علی المهمل شکله صغیره کالهلال أو کالقلامه «۵» مضطجعه علی قفاها هکذا. و منها أن یخط علیها خطا صغیرا و هو موجود فی کثیر من الکتب القدیمه و لا یفطن له کثیر لخفائه و من الضبط أن یکتب فی باطن الکاف المعلقه «۶» کاف

منیه المرید، ص: ۳۵۵

صغیره أو همزه و فی باطن اللام لام صغیره «۷».

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «فتح الباقی» ج ۲/ ۱۱۹- ۱۲۰.

(۲) - «الکافی» ج ۱/ ۵۲، کتاب فضل العلم، باب روایه الکتب و الحدیث و فضل الکتابه و التمسّک بالکتب، الحدیث ۱۳. قال العلامه الحاجّ المیرزا أبو الحسن الشعرانی رحمه اللّه فی تعالیقه علی «شرح الکافی» للمولی محمّد صالح المازندرانی رحمه اللّه، فی ذیل هذا الحدیث: «... الأظهر أنّ المراد من الإعراب معناه اللغوی، و هو الإفصاح و البیان، فمعنی الحدیث: إنّا قوم فصحاء لا نتکلّم بألفاظ مشتبهه و عبارات قاصره الدلاله، فإذا نقلتم حدیثنا لا تغیّروا ألفاظها و عباراتها بألفاظ مبهمه یختلّ بها فهم المعنی و یشتبه المقصود، کما یتفق کثیرا فی النقل بالمعنی» («شرح الکافی» ج ۲/ ۲۷۰- ۲۷۱).

(۳) - «الجامع الصغیر» ج ۲/ ۱۹، حرف الذال؛ «الکافی» ج ۶/ ۲۳۴- ۲۳۵، کتاب الذبائح، باب الأجنّه التی تخرج من بطون الذبائح، الحدیث ۱ و ۴؛ «کتاب من لا یحضره الفقیه» ج ۳/ ۲۰۹، الحدیث ۹۶۵ و ۹۶۶؛ «مجمع الزوائد» ج ۴/ ۳۵؛ «سنن الدارقطنی» ج ۴/ ۲۷۴- ۲۷۵. قال الشهید الثانی فی «شرح اللمعه» ج ۷/ ۲۴۸- ۲۵۲، کتاب الذباحه: «... هذا لفظ الحدیث النبویّ (ص) ، و

عن أهل البيت عليهم السّلام مثله، و الصحيح روايه و فتوى أنّ ذكاه الثانيه مرفوعه خبرا عن الأولى، فتنحصر ذكاته فى ذكاتها، لوجوب انحصار المبتدأ فى خبره، فإنّه إمّا مساو أو أعمّ و كلاهما يقتضى الحصر، و المراد بالذكاه هنا السبب المحلّل للحيوان كذكاه السمك و الجراد ... و ربّما أعربها بعضهم بالنصب على المصدر، أى ذكاته كذكاه أمّه، فحذف الجارّ و نصب مفعولا، و حينئذ فتجب تذكيته كتذكيتها، و فيه مع التعسف مخالفه لروايه الرفع دون العكس، لإمكان كون الجارّ المحذوف «فى»، أى داخله فى ذكاه أمّه، جمعا بين الروايتين، مع أنّه الموافق لروايه أهل البيت عليهم السّلام، و هم أدرى بما فى البيت، و هو فى أخبارهم كثير صريح فيه ...».

(۴) - لاحظ «فتح الباقى» ج ۲/ ۱۲۳- ۱۲۴؛ و راجع «تدريب الراوى» ج ۲/ ۷۱؛ «مقدّمه ابن الصلاح» / ۳۰۵.

(۵) - «القلامه، بالضمّ: هى المقلومه من طرف الظفر» («المصباح المنير» / ۶۲۳، «قلم»). اعلم أنّه قال فى «شرح ألفيه العراقى» ج ۲/ ۱۲۳: «... الثالثه أن يجعل فوق الحرف المهمل صوره هلال كقلامه الظفر، مضجعه على قفاها» ؛ و فى «فتح الباقى» ج ۲/ ۱۲۳: «... أو يكتب فوقه قلامه أى صوره هلال كقلامه الظفر مضجعه على قفاها لتكون فرجتها إلى فوق».

(۶) - فى «تدريب الراوى» ج ۲/ ۷۲: «... فالكاف إذا لم تكتب مبسوطه، تكتب فى بطنها كاف صغيره أو همزه.» ؛ و فى «صبح الأعشى» ج ۳/ ۱۵۵: «... و إن كانت معراه رسم عليها كاف صغيره مبسوطه لأنّها ربما التبست باللام» و فيه أيضا ج ۳/ ۸۰، ۸۱: «و أمّا المعراه فلا تكون إلّا طرفا أخيرا و هذه الكاف

لا تجمع أبـدا؛ فإنّ مواضـعها أواخر السـطور ... و أمّا المشـكوله فلا تكون إلّا مركّبه و موضـعها الابتـداءات و الوسط، و لا تنفرد البته ... فأمّـا المبسوطه فتكون مفرده و مركبه، و إفرادهـا قليـل، و المركبه موضـعها الابتـداءات و الوسـط، و لا تكون طرفا أخيرا بحال ... و إنّما سـمّيت مشـكوله للجره التي عليها». و على هذا، فالكاف المعلقه هى التى لم تكن مشـكوله و لا مبسوطه و كانت طرفا أخيرا أو مفرده، و هى الشبيهه باللام.

(۷) - فى «تدريب الراوى» ج ۲/ ۷۲: «و اللام يكتب فى بطنها لام، أى هذه الكلمه بحروفها الثلاثه لا صوره ل، هكذا: ل لام».

[۱۹-] ينبغى أن يكتب على ما صححه و ضبطه فى الكتاب

[۱۹-] التاسعه عشره «۱» ينبغى أن يكتب على ما صـححه و ضبطه فى الكتاب و هو فى محل شك عند مطالعته أو تطرق احتمال صحه [صـح صـغيره و يكتب فوق ما وقع فى التصـنيف أو فى النسـخ و هو خطأ كذا صـغيره و يكتب فى الحاشـيه صوابه كذا إن كان يتحققه أو لعله كـذا إن غلب على ظنه أنه كـذلك أو يكتب على ما أشـكل عليه و لم يظهر له وجهه ص و هى صوره رأس صاد مهمله مختصره من صح قال بعضهم «۲» و يجوز أن تكون معجمه مختصره من ضبه و تكتب فوق الكتابه غير متصله بها لئلا يظن ضـربا أو غيره فإذا تحققه هو أو غيره بعد ذلك و كان المنقول صوابا زاد تلك الصاد حاء فيصير صح قيل «۳» و أشاروا إلى أن الضبه نصف صح و أن الصحه لم تكمل فيما هى فوقه مع صحه روايته و مقابلته مثلا و إلى تنبيه الناظر فيه على أنه منقب فى

منيه المريد،

نقله غير غافل فلا يظن أنه غلط فيصلحه و قد يتجاسر بعضهم فيغير ما الصواب إبقاؤه و استُعِير لتلك الصوره اسم الضبه لشبهها بضَبَّه الإناء التى يصلح بها خلله بجامع أن كلا منهما جعل على ما فيه خلل أو بضبه الباب لكون المحل مقفلا بها لا يتجه قراءته كما أن الضبه يقفل بها «۴».

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكره السامع» / ۱۸۲.

(۲) - هو زكريا بن محمّد الأنصارى الأزهرى الشافعى، قاله فى «فتح الباقى» ج ۲/ ۱۴۳.

(۳) - القائل زكريا بن محمّد الأنصارى فى كتابه «فتح الباقى» ج ۲/ ۱۴۴. و قوله: «إنّ الضبه نصف صحّ» ليس المراد به أنّ الضبّه نصف كلمه «صحّ» كما هو ظاهره؛ بل المراد أنّ هذه العلامه-: «ص» - التى تسمّى بالتضبيب و الضبه تشعر بأنّ الكلام الذى هى فوقها صحّ وروده كذلك، غير أنّه فاسد لفظا أو معنى، أو ضعيف أو ناقص. قال ياقوت الحموى فى «معجم الأدباء» ج ۲/ ۵- ۶، فى ترجمه إبراهيم بن محمّد بن زكريّا:

«حكى عنه أنّه قال: كان شيوخنا من أهل الأدب يتعالمون أنّ الحرف إذا كتب عليه صحّ- بصاد و حاء- كان ذلك علامه لصحّه الحرف؛ لئلا يتوهّم متوهّم عليه خللا أو نقصا، فوضع حرف كامل على حرف صحيح، و إذا كان عليه صاد ممدوده دون حاء، كان علامه أنّ الحرف سقيم، إذ وضع عليه حرف غير تامّ، ليدلّ نقص الحرف على اختلال الحرف، و يسمّى ذلك الحرف أيضا ضبّه، أى أنّ الحرف مقفل بها، لم يتّجه لقراءه كما أنّ الضّبّه مقفل بها. قال المؤلّف: و هذا كلام على طلاوه من غير فائده تامّه، و إنّما قصدوا بكتبهم على الحرف «صحّ» أنّه كان شاكّا

فى صحّه اللفظه، فلمّا صحّت له بالبحث خشى أن يعاوده الشك، فكتب عليها «صحّ» ليزول شكّه فيما بعد، و يعلم هو أنّه لم يكتب عليها صحّ إلّا و قد انقضى اجتهاده فى تصحيحها. و أمّا الضّبّه التى صورتها «ص» فإنّما هو نصف صحّ، كتبه على شى ء فيه شكّ ليبحث عنه فيما يستأنفه، فإذا صحّت له أتمّها بحاء، فتصير صحّ، و لو علّم عليها بغير هذه العلامه لتكلّف الكشط و إعاده صحّ مكانها».

(۴) - لاحظ «فتح الباقى» ج ۲/ ۱۴۳- ۱۴۴، و انظر للمزيد «مقدّمه ابن الصلاح» / ۳۱۶؛ و «تدريب الراوى» ج ۲/ ۸۳.

[۲۰-] إذا وقع فى الكتاب زياده أو كتب فيه شى ء على غير وجهه [...]

[۲۰-] العشرون «۱» إذا وقع فى الكتاب زياده أو كتب فيه شى ء على غير وجهه تخير فيه بين ثلاثه أمور الأول الكشط و هو سَلْخُ الورق بِسِكِّينٍ و نحوها و يعبر عنه بالبشر بالباء الموحده و بالحك و سيأتى «۲» أن غيره أولى منه و هو أولى فى إزاله نقطه أو شكله أو نحو ذلك. الثانى المحو و هو الإزاله بغير سلخ إن أمكن بأن تكون الكتابه فى ورق صقيل جدا فى حال طراوه المكتوب و أمن نفوذ الحبر و هو أولى من الكشط لأنه أقرب زمنا و أسلم من فساد المحل غالبا و من الحيل الجيده عليه لعقه رطبا بخفه و لطافه و من هنا قال بعض السلف من المروءه أن يرى فى ثوب الرجل و شفتيه مداد «۳». و الثالث الضرب عليه و هو أجود من الكشط و المحو لا سيما فى كتب الحديث لأن كلا منهما يضعف الكتاب و يحرك تهمه «۴» و ربما أفسد الورق. و عن بعض المشايخ أنه كان يقول كان الشيوخ يكرهون حضور السكين

مجلس السماع حتى لا يبشر شی ء «۵» و لأنه ربما يصح فی روايه أخرى و قد يسمع الكتاب مره أخرى على شيخ آخر يكون ما بشر صحيحا فی روايته فيحتاج إلى

منيه المريد، ص: ۳۵۷

إلحاقه بعد بشره و لو خط عليه فی روايه الأول و صح عند الآخر اكتفى بعلامه الآخر عليه بصحته و فی كيفيه الضرب خمسه أقوال «۶» أحدها أن يصل بالحروف المضروب عليها و يخط بها خطا ممتدا و يسمى عند المغاربه بالشق «۷» و أجوده ما كان دقيقا بينا يدل على المقصود و لا يسود الورق و لا يطمس الحروف و لا يمنع قراءه ما تحته. و ثانيها أن يجعل الخط فوق الحروف منفصلا عنها منعطفا طرفاه على أول المبطل و آخره و مثاله هكذا ... ... و ثالثها أن يكتب لفظه لا أو لفظه من فوق أوله و لفظه إلى فوق آخره و معناه من هنا ساقط إلى هنا أو لا يصح مثلا هذا إلى هنا و مثل هذا يحسن فيما صح فی روايه و سقط فی أخرى و مثاله هكذا لا ... إلى أو هكذا من ... إلى. و رابعها أن يكتب فی أول الكلام المبطل و فی آخره نصف دائره و مثاله هكذا ... فإن ضاق المحل جعله فی أعلى كل جانب. و خامسها أن يكتب فی أول المبطل و فی آخره صفرا و هو دائره صغيره سميت بذلك لخلو ما أشير إليه بها من الصحه كتسميه الحساب لها بذلك لخلو موضعها من عدد مثاله هكذا ... فإن ضاق المحل جعل ذلك فی أعلى كل جانب. و منهم من يصل بين المبطل مكان الخط نقطا متتاليه و لو

كان المبطل أكثر من سطر فإن شئت علم بما ذكر فى الثلاثه الأخيره من الخمسه فى أول كل سطر و آخره و إن شئت علم بها فى طرف الزائد فقط. و إذا تكررت كلمه أو أكثر سهوا ضرب على الثانيه لوقوع الأولى صوابا فى موضعها إلا إذا كانت الثانيه أجود صوره أو أدل على القراءه و كذا إذا كانت

منيه المريد، ص: ٣٥٨

الأولى آخر سطر فإن الضرب عليها أولى صيانه لأول السطر. و إذا كان فى المكرر مضاف و مضاف إليه أو صفه و موصوف أو متعاطفان أو مبتدأ و خبر فمراعاه عدم التفريق بين ما ذكرنا و الضرب على المتطرف من المتكرر لا على المتوسط لئلا يفصل بالضرب بين شيئين بينهما ارتباط أولى من مراعاه الأول أو الأخير أو الأجود «٨» إذ مراعاه المعانى أحق من تحسين الصوره فى الخط «٩». و إذا ضرب على شى ء ثم تبين له أنه كان صحيحا و أراد عود إثباته كتب فى أوله و آخره صح صغيره و له أن يكررها عليه ما لم يؤد إلى تسويد الورق و يختار التكرار فيما إذا ضرب بالخط المتصل أو المنفصل أو النقط المتتاليه و عدمه فيما إذا ضرب بغير ذلك من العلامات و يحسن حينئذ أن يضرب على العلامه من من و لا و إلى و نصف الدائره و الصفر و يكتب لفظ صح.

*****[هامش]

(١) - لاحظ «فتح الباقى» ج ٢/ ١٤٦- ١٥١.

(٢) - يأتى بعد عدّه سطور.

(٣) - قاله إبراهيم النخعىّ كما فى «مقدّمه ابن الصلاح» / ٣١٩.

(۴) - فى «المحدّث الفاصل» / ۶۰۶؛ و «مقدّمه ابن الصلاح» / ٣١٩: «قال: أصحابنا: الحكّ تهمه».

(۵) - «فتح الباقى» ج ٢/ ١٤٧؛

«مقدّمه ابن الصلاح» / ۳۱۷.

(۶) - لاحظ «فتح الباقی» ج ۲/ ۱۴۸؛ «و راجع «مقدّمه ابن الصلاح» / ۳۱۷؛ «تدريب الراوی» ج ۲/ ۸۴.

(۷) - قال فی «تدريب الراوی» ج ۲/ ۸۴: «و الشقّ عند أهل المغرب- و هو بفتح المعجمه و تشديد القاف-: من الشقّ و هو الصدع، أو من شقّ العصا، و هو التفريق، كأنّه فرق بين الزائد و ما قبله و بعده من الثابت بالضرب ...».

(۸) - يعنی الأجود منهما صوره أو أدلّ علی القراءه؛ و علی هذا فلا يضرب علی المتكرّر بينهما، بل علی الأوّل فی المضاف و الموصوف و المبتدأ، و علی الآخر فی المضاف إليه و الصفه و الخبر.

(۹) - لاحظ «فتح الباقی» ج ۲/ ۱۵۰- ۱۵۱. و انظر للمزيد «مقدّمه ابن الصلاح» / ۳۱۸.

[۲۱-] إذا أراد تخريج شی ء سقط و يسمی اللحق [...]

[۲۱-] الحاديه و العشرون «۱» إذا أراد تخريج شی ء سقط و يسمی اللحق بفتح الحاء مشتق من اللحاق بالفتح أی الإدراك فليخرجه فی الحاشيه و هو أولی من جعله بين السطور لسلامته من تضييقها و تغليس ما يقرأ سيما إذا كانت السطور ضيقه متلاصقه قالوا وجهه اليمين من الحواشی أولی إن أمكن بأن اتسعت لشرفها و لاحتمال سقط آخر فيخرجه إلی جهه اليسار فلو خرج الأول إلی اليسار ثم ظهر سقط آخر فی السطر فإن خرج له إلی اليسار أيضا اشتبه محل أحد السقطين بمحل الآخر أو إلی اليمين تقابل طرف «۲» التخريجين و ربما التقيا لقرب السقطين «۳»

منيه المريد، ص: ۳۵۹

فيظن أن ذلك ضرب علی ما بينهما علی ما مر فی كيفيه الضرب فالابتداء باليمين و جعله ضابطا يزيل الاشتباه إلا أن يكثر السقط فی السطر الواحد و هو نادر. نعم إن كان

الساقط آخر سطر ألحقه بآخره مطلقا للأمن حينئذ [من نقص فيه بعده «۴» و ليكن متصلا بالأصل و لا يكتبه فى أول السطر بعده و لا يلحقه فى الحاشيه اليمنى نعم إن ضاق المحل لقرب الكتابه من طرف الورقه أو للتجليد خرج إلى الجهه الأخرى. و ليكن كتب الساقط من أى جهه كان التخريج صاعدا لفوق إلى أعلى الورقه «۵» لا نازلا به إلى أسفلها لاحتمال تخريج آخر بعده فلا يجد له محلا مقابله و يجعل رءوس الحروف إلى جهه اليمين سواء كان فى جهه يمين الكتابه أم يسارها. و ينبغى أن يحسب الساقط و ما يجى ء منه من الأسطر قبل أن يكتبها فإن كان سطرين أو أكثر جعل السطور أعلى الطره «۶» نازلا بها إلى أسفل بحيث تنتهى السطور إلى جهه الكتابه إن كان التخريج عن يمينها و إن كان عن يسارها ابتدأ الأسطر من جانب الكتابه بحيث تنتهى سطوره إلى طرف الورقه فإن انتهى الهامش قبل فراغ الساقط كمل فى أعلى الورقه أو أسفلها بحسب ما يكون من الجهتين. و لا يوصل الكتابه و الأسطر بحاشيه الورقه من أى جهه كانت بل يدع مقدارا يحتمل الحك عند حاجته مرات. ثم كيفيه التخريجه للساقط أن يجعل فى محله من السطر خطا صاعدا إلى تحت السطر الذى فوقه منعطفا قليلا إلى جهه التخريج من الحاشيه ليكون إشاره إليه [هكذا ..... أو ...].

*****[هامش]

منيه المريد، ص: ۳۶۰

و اختار جماعه من العلماء «۷» أن يصل بين الخط و أول الساقط بخط ممتد بينهما هكذا و هو غير مرضى عند الباقين «۸» لاشتماله على تسويد الكتاب سيما إن كثر التخريج نعم إن لم يكن ما يقابل محل السقوط خاليا

و اضطر إلى كتابته بمحل آخر اختير مد الخط إلى أول الساقط أو كتب قباله المحل يتلوه كذا فى المحل الفلانى أو نحوه مما يزيل اللبس. و إذا كتب الساقط فى التخريج و انتهى منه كتب فى آخره صح و تصغيرها أولى و بعضهم يكتب صح رجع و بعضهم يقتصر على رجع «٩».

*****[هامش]

(١) - لاحظ «فتح الباقى» ج ٢/ ١٣٧- ١۴١. و انظر «مقدّمه ابن الصلاح» / ٣١٣؛ «تدريب الراوى» ج ٢/ ٨٠.

(٢) - فى «فتح الباقى» ج ٢/ ١٣٧؛ و «تدريب الراوى» ج ٢/ ٨٠: «طرفا» بدل «طرف» و هو أولى.

(٣) - عباره ابن الصلاح هنا أوضح، فلننقلها مزيدا للفائده، قال: «... و قلنا أيضا يخرّجه فى جهه اليمين، لأنّه لو خرّجه إلى جهه الشمال فربّما ظهر بعده فى السطر نفسه نقص آخر، فإن خرّجه قدّامه إلى جهه الشمال، أيضا وقع بين التخريجين إشكال، و إن خرّج الثانى إلى جهه اليمين التقت عطفه تخريج جهه الشمال و عطفه تخريج جهه اليمين أو تقابلتا، فأشبه ذلك الضرب على ما بينهما؛ بخلاف ما إذا خرّج الأوّل إلى جهه اليمين، فإنّه حينئذ - يخرّج الثانى إلى جهه الشمال، فلا يلتقيان و لا يلزم إشكال». («مقدّمه ابن الصلاح» / ٣١٣). و لاحظ «فتح الباقى» ج ٢/ ١٣٧- ١٣٨.

(۴) - زياده لازمه لتوضيح المراد من «فتح الباقى» ج ٢/ ١٣٨، و ليست فى المخطوطات و المطبوعات.

(۵) - راجع لتوضيح المراد «فتح الباقى» ج ٢/ ١٣٨؛ «شرح ألفيه العراقى» ج ٢/ ١٣٩.

(۶) - «الطرّه: حاشيه الكتاب»، انظر «المعجم الوسيط» ج ٢/ ۵۵۴؛ و «لسان العرب» ج ۴/ ۵٠٠.

(٧) - منهم ابن خلاد، كما فى «مقدّمه ابن الصلاح» / ٣١٣؛ «تدريب

الراوى» ج ۲/ ۸۰. و لاحظ أيضا «فتح الباقى» ج ۲/ ۱۴۰.

(۸) - منهم ابن الصلاح فى «مقدّمه ابن الصلاح» / ۳۱۳.

(۹) - راجع «مقدّمه ابن الصلاح» / ۳۱۳؛ «تدريب الراوى» ج ۲/ ۸۱؛ «شرح ألفيه العراقى» ج ۲/ ۱۴۱؛ «فتح الباقى» ج ۲/ ۱۴۱.

[۲۲-] إذا صحح الكتاب على الشيخ أو فى المقابله [...]

[۲۲-] إذا صحح الكتاب على الشيخ أو فى المقابله علم على موضع وقوفه ببلغ أو بلغت أو بلغ العرض أو نحو ذاك مما يفيد معناه و إن كان ذلك بخط الشيخ فهو أولى ففيه فوائد جمه من أهمها الوثوق بالنسخه و الاعتماد عليها على تطاول الأزمنه إذا كان الشيخ أو المقابل معروفا بالثقه و الضبط فإن ذلك مما يحتاج إليه سيما فى هذا الزمان لضعف الهمه و فتور العزيمه فى الأزمنه المتقاربه لزماننا عن مباشره التصحيح و الضبط خصوصا لكتب الحديث فالاعتماد على تصحيح الثقات السابقين مع الاجتهاد فى تحقيق الحق بحسب الإمكان.

[۲۳-] أن يفصل بين كل كلامين أو حديثين بدائره أو ترجمه أو قلم غليظ

[۲۳-] ينبغى أن يفصل بين كل كلامين أو حديثين بدائره أو ترجمه أو قلم غليظ و لا يوصل الكتابه كلها على طريقه واحده لما فيه من عسر استخراج المقصود و تضييع الزمان فيه.

منيه المريد، ص: ۳۶۱

و رجحوا الدائره على غيرها و عمل عليها غالب المحدثين «۱» و اختار بعضهم «۲» إغفال الدائره حتى يقابل و كل كلام يفرغ منه ينقط فى الدائره التى تليه نقطه و فى المقابله الثانيه ثانيه و هكذا.

*****[هامش]

(۱) - راجع «مقدّمه ابن الصلاح» / ۳۰۶؛ «تدريب الراوى» ج ۲/ ۷۳.

(۲) - هو الخطيب البغدادىّ كما فى «مقدّمه ابن الصلاح» / ۳۰۶؛ و «فتح الباقى» ج ۲/ ۱۲۶؛ و «شرح ألفيه العراقى» ج ۲/ ۱۲۵-۱۲۶؛ و «الخلاصه فى أصول الحديث» / ۱۴۸؛ و «تدريب الراوى» ج ۲/ ۷۳. و المراد بإغفال الدائره، تركها من النقط بحيث يكون غفلا لا أثر بها، لا تركها رأسا، كما لا يخفى؛ قال السيوطى: «و استحبّ الخطيب أن تكون الدائرات غفلا، فإذا قابل نقط وسطها، أى نقط وسط كلّ دائره عقب الحديث الذى

يفرغ منه» («تدريب الراوى» ج ٢/ ٧٣) ؛ و فى «فتح الباقى» ج ٢/ ١٢٦: «إغفالها، أى تركها من النقط بحيث تكون غفلا لا أثر بها إلى أن يقابل كتابه بالأصل أو نحوه ...».

[-٢۴] لا بأس بكتابه الحواشى و الفوائد

[-٢۴] الرابعه و العشرون «١» لا بأس بكتابه الحواشى و الفوائد و التنبيهات المهمه على غلط أو اختلاف روايه أو نسخه أو نحو ذلك على حواشى كتاب يملكه أو لا يملكه بالإذن و لا يكتب فى آخر ذلك صح. و يخرج لها بأعلى وسط كلمه المحل التى كتبت الحاشيه لأجلها لا بين الكلمتين «٢» أو يجعل بدل التخريجه إشاره بالهندى «٣» و كل ذلك ليتميز هذا عن تخريج الساقط فى الأصل. و بعضهم يكتب على أول المكتوب من ذلك حاشيه أو فائده مثلا أو صوره حشه و بعضهم يكتب ذلك فى آخره «۴». و لا ـ ينبغى أن يكتب إلا الفوائد المهمه المتعلقه بـذلك المحل و لا يسوده بنقل المباحث و الفروع الغريبه كما اتفق لبعض غفله أهل هذا العصر الذين لم يقفوا على مصطلح العلماء فأفسدوا أكثر الكتب و لا ينبغى الكتابه بين الأسطر مطلقا.

*****[هامش]

(١) - لاحظ «تذكره السامع» / ١٨۶- ١٩١؛ «فتح الباقى» ج ٢/ ١۴٢.

(٢) - راجع لتوضيح المراد «فتح الباقى» ج ٢/ ١۴١- ١۴٢.

(٣) - أى بالأرقام الهنديه، و هى علامات الأعداد المعروفه: ١، ٢، ٣، ۴، ۵، ۶، الخ، و يقال إنّ منشأها من الهند، انظر فى ذلك «فرهنگ فارسى» ج ١/ ٢٠۴، «أرقام».

(۴) - راجع «فتح الباقى» ج ٢/ ١۴٢؛ «تذكره السامع» / ١٨۶- ١٩١.

[-٢۵] ينبغى كتابه التراجم و الأبواب و الفصول و نحو ذلك بالحمره

[-٢۵] ينبغى كتابه التراجم و الأبواب و الفصول و نحو ذلك بالحمره

منيه المريد، ص: ٣۶٢

و نحوها فإنه أظهر فى البيان و فى فواصل الكلام و لك فى كتابه شرح ممزوج بالمتن أن تميز المتن بكتابته بالحمره أو تخط عليه بها خطا منفصلا عنه ممتدا عليه كالصوره الثانيه من صور الضرب الماره لكن تميزه عن الضرب

بترک انعطاف الخط من طرفیه. و کتابه جمیع المتن بالحمره أجود لأنه قد یمتزج بحرف واحد و قد تکون الکلمه الواحده بعضها متن و بعضها شرح فلا یوضح ذلک بالخط إیضاحه بالحُمْرَهِ و الله الموفق

منیه المرید، ص: ۳۶۳

[خاتمه]

اشاره

و أما الخاتمه فتشتمل علی مطالب مهمه (المطلب الأول فی أقسام العلوم الشرعیه و ما تتوقف علیه المطلب الثانی فی مراتب أحکام العلم الشرعی و ما ألحق به المطلب الثالث فی ترتیب العلوم بالنظر إلی المتعلم)

منیه المرید، ص: ۳۶۵

المطلب الأول فی أقسام العلوم الشرعیه و ما تتوقف علیه من العلوم العقلیه و الأدبیه و فیه فصلان

الفصل الأول فی أقسام العلوم الشرعیه الأصلیه

اشاره

و هی أربعه علم الکلام و علم الکتاب العزیز و علم الأحادیث النبویه و علم الأحکام الشرعیه المعبر عنها بالفقه.

فأما علم الکلام

و یعبر عنه بأصول الدین فهو أساس العلوم الشرعیه و قاعدتها لأن به یعرف الله تعالی و رسوله و خلیفته و غیرها [غیرهما] مما یشتمل علیه و به یعرف صحیح الآراء من فاسدها و حقها من باطلها. و قد جاء فی الحث علی تعلمه و فضله کثیر من الکتاب و السنه قال الله تعالی

منیه المرید، ص: ۳۶۶

فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا اللَّهُ «۱». و قال تعالی أَ وَ لَمْ یَتَفَکَّرُوا فِی أَنْفُسِهِمْ ما خَلَقَ اللَّهُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَیْنَهُما إِلَّا بِالْحَقِّ «۲». و قال تعالی أَ وَ لَمْ یَنْظُرُوا فِی مَلَکُوتِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ ما خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَیْ ءٍ «۳». و مرجع ذلک إلی الأمر بالنظر و الاستدلال بالصنعه المحکمه و الآثار المتقنه علی الصانع الواحد القادر العالم الحکیم.

وَ عَنْ أَبِی سَعِیدٍ الْخُدْرِیِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَا قُلْتُ وَ لَا قَالَ الْقَائِلُونَ قَبْلِی مِثْلَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ «۴»

وَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ أَبِیهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ مَاتَ لَا یُشْرِکُ بِاللَّهِ شَیْئاً دَخَلَ الْجَنَّهَ «۵»

وَ عَنْهُ ع عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِیٍّ ع فِی قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ هَلْ جَزاءُ الْإِحْسانِ إِلَّا الْإِحْسانُ «۶» قَالَ عَلِیٌّ ع سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ص یَقُولُ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ قَالَ مَا جَزَاءُ مَنْ أَنْعَمْتُ عَلَیْهِ بِالتَّوْحِیدِ إِلَّا الْجَنَّهُ «۷»

وَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: جَاءَ أَعْرَابِیٌّ إِلَی النَّبِیِّ ص فَقَالَ یَا رَسُولَ اللَّهِ عَلِّمْنِی مِنْ غَرَائِبِ

منیه المرید، ص: ۳۶۷

الْعِلْمِ قَالَ مَا صَنَعْتَ فِی رَأْسِ

الْعِلْمِ حَتَّى تَسْأَلَ عَنْ غَرَائِبِهِ قَالَ الرَّجُلُ مَا رَأْسُ الْعِلْمِ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ مَعْرِفَةُ اللَّهِ حَقَّ مَعْرِفَتِهِ قَالَ الْأَعْرَابِيُّ وَ مَا مَعْرِفَةُ اللَّهِ حَقَّ مَعْرِفَتِهِ قَالَ تَعْرِفُهُ بِلَا مِثْلٍ وَ لَا شِبْهٍ وَ لَا نِدٍّ وَ أَنَّهُ وَاحِدٌ أَحَدٌ ظَاهِرٌ بَاطِنٌ أَوَّلٌ آخِرٌ لَا كُفْوَ لَهُ وَ لَا نَظِيرَ فَذَلِكَ حَقُّ مَعْرِفَتِهِ «۸»

. و الأثر فی ذلک عن أهل البیت ع کثیر جدا و من أراده فلیقف علی کتابَیِ التوحیدِ للکلینی «۹» و الصدوق ابن بابویه رحمهما الله تعالی.

[*****هامش]

(۱) - سوره محمّد (۴۷): ۱۹.

(۲) - سوره الروم (۳): ۸.

(۳) - سوره الأعراف (۷): ۱۸۵.

(۴) - «التوحید» / ۱۸، باب ثواب الموحدین و العارفین (۱) ، الحدیث ۱.

(۵) - «التوحید» / ۱۹، باب ثواب الموحدین و العارفین (۱) ، الحدیث ۵، و فیه: «... لا یشرک باللّه شیئا أحسن أو أساء دخل الجنّه».

(۶) - سوره الرحمن (۵۴): ۶۰.

(۷) - «التوحید» / ۲۸، باب ثواب الموحدین و العارفین (۱) ، الحدیث ۲۹؛ و راجع «أمالی الطوسیّ» ج ۲/ ۱۸۲.

(۸) - «التوحید» / ۲۸۴- ۲۸۵، باب أدنی ما یجزی من معرفه التوحید (۴) ، الحدیث ۵.

(۹) - راجع «الکافی» ج ۱/ ۷۲- ۱۶۷، کتاب التوحید.

و أما علم الکتاب

فقد استقر الاصطلاح فیه علی ثلاثه فنون قد أفردت بالتصنیف و أطلق علیها اسم العلم (أحدها) علم التجوید و فائدته معرفه أوضاع حروفه و کلماته مفرده و مرکبه فیدخل فیه معرفه مخارج الحروف و صفاتها و مدها و إظهارها و إخفائها و إدغامها و إمالتها و تفخیمها و نحو ذلک. و (ثانیها) علم القراءه و فائدته معرفه الوجوه الإعرابیه و البنائیه التی نزل القرآن بها و نقلت عن النبی ص تواترا و

ینـدرج فیه بعض ما سـبق فی الفن الأول و قد یطلق علیهما علم واحد و یجمعهما تصـنیف واحد. و (ثالثها) علم التفسـیر و فائدته معرفه معـانیه و اسـتخراج أحکامه و حکمه لیترتب علیه است عماله فی الأحکام و المواعظ و الأمر و النهی و غیرها و ینـدرج فیه غالبا معرفه ناسـخه و منسوخه و محکمه و متشابهه و غیرها و قـد یفرد الناسخ و المنسوخ و یخص بعلم آخر إلا أن أکثر التفاسـیر مشتمله علی المقصود منهما. و قد ورد فی فضله و آدابه و الحث علی تعلمه أخبار کثیره و آثار

" فَرُوِیَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُ مَرْفُوعاً «۱» فِی قَوْلِهِ تَعَالَی

هامش

(۱) - للاطّلاع علی معنی الحدیث المرفوع راجع «شرح البدایه» / ۳۰- ۳۱.

منیه المرید، ص: ۳۶۸

یُؤْتِی الْحِکْمَهَ مَنْ یَشاءُ وَ مَنْ یُؤْتَ الْحِکْمَهَ فَقَدْ أُوتِیَ خَیْراً کَثِیراً «۲» قَالَ الْحِکْمَهُ الْقُرْآنُ «۳»

. وَ رُوِیَ عَنْهُ رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ یَعْنِی تَفْسِیرَهُ فَإِنَّهُ قَدْ قَرَأَهُ الْبَرُّ وَ الْفَاجِرُ «۴»

وَ عَنْهُ رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُ فِی تَفْسِیرِ الْآیَهِ أَنَّهُ قَالَ الْحِکْمَهُ الْمَعْرِفَهُ بِالْقُرْآنِ نَاسِخِهِ وَ مَنْسُوخِهِ وَ مُحْکَمِهِ وَ مُتَشَابِهِهِ وَ مُقَدَّمِهِ وَ مُؤَخَّرِهِ وَ حَلَالِهِ وَ حَرَامِهِ وَ أَمْثَالِهِ «۵»

وَ قَالَ ص أَعْرِبُوا الْقُرْآنَ وَ الْتَمِسُوا غَرَائِبَهُ «۶»

" وَ عَنْ أَبِی عَبْدِ الرَّحْمَنِ السُّلَمِیِّ قَالَ حَدَّثَنَا مَنْ کَانَ یُقْرِئُنَا مِنَ الصَّحَابَهِ أَنَّهُمْ کَانُوا یَأْخُذُونَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ص عَشْرَ آیَاتٍ فَلَا یَأْخُذُونَ فِی الْعَشْرِ الْأُخْرَی حَتَّی یَعْلَمُوا مَا فِی هَذِهِ مِنَ الْعِلْمِ وَ الْعَمَلِ «۷»

" وَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ الَّذِی یَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَ لَا یُحْسِنُ تَفْسِیرَهُ کَالْأَعْرَابِیِّ یَهُذُّ الشِّعْرَ هَذّاً «۸»

وَ عَنِ النَّبِیِّ ص مَنْ قَالَ فِی الْقُرْآنِ بِغَیْرِ

عِلْمٍ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ «۹»

منیه المرید، ص: ۳۶۹

وَ قَالَ ص مَنْ تَكَلَّمَ فِی الْقُرْآنِ بِرَأْیِهِ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ «۱۰»

وَ قَالَ ص مَنْ قَالَ فِی الْقُرْآنِ بِغَیْرِ مَا یَعْلَمُ جَاءَ یَوْمَ الْقِیَامَهِ مُلْجَماً بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ «۱۱»

وَ قَالَ ص أَكْثَرُ مَا أَخَافُ عَلَى أُمَّتِی مِنْ بَعْدِی رَجُلٌ یَتَأَوَّلُ الْقُرْآنَ یَضَعُهُ عَلَى غَیْرِ مَوَاضِعِهِ «۱۲»

وَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ أَبِی مَا ضَرَبَ رَجُلٌ الْقُرْآنَ بَعْضَهُ بِبَعْضٍ إِلَّا كَفَرَ «۱۳»

. یعنی تفسیره برأیه من غیر علم.

: وَ قَدْ تَقَدَّمَ «۱۴» حَدِیثُ الْعَلَّامَهِ الَّذِی قِیلَ لِلنَّبِیِّ ص إِنَّهُ أَعْلَمُ النَّاسِ بِأَنْسَابِ الْعَرَبِ وَ وَقَائِعِهَا وَ أَیَّامِ الْجَاهِلِیَّهِ وَ الْأَشْعَارِ الْعَرَبِیَّهِ فَقَالَ النَّبِیُّ ص ذَاکَ عِلْمٌ لَا یَضُرُّ مَنْ جَهِلَهُ وَ لَا یَنْفَعُ مَنْ عَلِمَهُ ثُمَّ قَالَ ص إِنَّمَا الْعِلْمُ ثَلَاثَهٌ آیَهٌ مُحْكَمَهٌ أَوْ فَرِیضَهٌ عَادِلَهٌ أَوْ سُنَّهٌ قَائِمَهٌ وَ مَا سِوَاهُنَّ فَهُوَ فَضْلٌ «۱۵»

. و الكلام فی جمله ذلک مما یطول و یخرج عن وضع الرساله فلنقتصر منه على هذا القدر.

[*****هامش]

(۱) - للاطّلاع على معنى الحدیث المرفوع راجع «شرح البدایه» / ۳۰- ۳۱.

(۲) - سوره البقره (۲): ۲۶۹.

(۳) - «الإتقان» ج ۴/ ۱۹۷؛ «تفسیر ابن كثیر» ج ۱/ ۳۲۹.

(۴) - «الإتقان» ج ۴/ ۱۹۷، ۲۴۹؛ «تفسیر ابن كثیر» ج ۱/ ۳۲۹، و فیهما: «... عن ابن عبّاس مرفوعا: «یؤتی الحكمه» قال: القرآن، قال ابن عبّاس: یعنی تفسیره؛ فإنّه قد قرأه البرّ و الفاجر».

(۵) - «الإتقان» ج ۴/ ۱۹۷؛ «تفسیر التبیان» ج ۲/ ۳۴۸؛ «تفسیر مجمع البیان» ج ۲/ ۳۸۲؛ «تفسیر ابن كثیر» ج ۱/ ۳۲۹؛ «علم القلوب» / ۱۹.

(۶) - «تفسیر مجمع البیان» ج ۱/ ۱۳؛ «الإتقان» ج ۴/ ۱۸۹؛ «تفسیر القرطبیّ» ج ۱/ ۲۳؛

«المستدرك على الصحيحين» ج ۲/ ۴۳۹؛ «تفسير كشف الأسرار» ج ۱۰/ ۶۷۹؛ «مجمع الزوائد» ج ۷/ ۱۶۳.

(۷) - «تفسير الطبرىّ» ج ۱/ ۲۸؛ «تفسير ابن كثير» ج ۱/ ۴؛ «الإتقان» ج ۴/ ۲۰۲؛ «تفسير أبى الفتوح الرازىّ» ج ۱/ ۱۴؛ «تفسير القرطبىّ» ج ۱/ ۳۹؛ «مجمع الزوائد» ج ۱/ ۱۶۵؛ «تفسير التبيان» ج ۱/ ۱۷.

(۸) - «الإتقان» ج ۴/ ۱۹۸؛ «تفسير أبى الفتوح الرازىّ» ج ۱/ ۱۴.

(۹) - «سنن الترمذى» ج ۵/ ۱۹۹، كتاب تفسير القرآن، الباب ۱، الحديث ۲۹۵۰؛ «مسند أحمد» ج ۱/ ۲۳۳؛ «الفقيه و المتفقه» ج ۱/ ۵۷؛ «تفسير الطبرىّ» ج ۱/ ۲۷.

و للاطّلاع على معنى «فليتبوّأ مقعده من النار» و إعرابها راجع «مرآه العقول» ج ۱/ ۱۵۰؛ و «فيض القدير» - - ج ۶/ ۲۱۴؛ و «سنن ابن ماجه» ج ۱/ ۱۳- ۱۴، الهامش؛ و «شرح أصول الكافى» / ۱۲۶.

(۱۰) - «سنن الترمذى» ج ۵/ ۲۰۰، كتاب تفسير القرآن، الباب ۱، الحديث ۲۹۵۲؛ «تفسير الطبرىّ» ج ۱/ ۲۷؛ «تفسير القرطبىّ» ج ۱/ ۳۲؛ «تفسير التبيان» ج ۱/ ۴؛ «تفسير مجمع البيان» ج ۱/ ۱۳؛ «تفسير أبى الفتوح الرازىّ» ج ۱/ ۵.

(۱۱) - «الترغيب و الترهيب» ج ۱/ ۱۲۱، الحديث ۳؛ «مجمع الزوائد» ج ۱/ ۱۶۳.

(۱۲) - «الجامع الصغير» ج ۱/ ۵۳، حرف الهمزه، و شرحه: «فيض القدير» ج ۲/ ۸۰، الحديث ۱۳۸۳؛ «كنز العمّال» ج ۱۰/ ۱۸۷، الحديث ۲۸۹۷۸، و ج ۱۰/ ۲۰۰، الحديث ۲۹۰۵۲ مع اختلاف يسير فى اللفظ.

(۱۳) - «الكافى» ج ۲/ ۶۳۲، ۶۳۳، كتاب فضل القرآن، باب النوادر، الحديثان ۱۷ و ۲۵.

(۱۴) - تقدّم فى المقدّمه، ص ۱۱۳.

(۱۵) - «الكافى» ج ۱/ ۳۲، كتاب فضل العلم، باب صفه

العلم و فضله و فضل العلماء، الحديث ١.

و أما علم الحديث

فهو أجل العلوم قدرا و أعلاها رتبه و أعظمها مثوبه بعد

منيه المريد، ص: ٣٧٠

القرآن و هو ما أضيف إلى النبى ص أو إلى الأئمه المعصومين ع قولا أو فعلا أو تقريرا أو صفه حتى الحركات و السكنات و اليقظه و النوم و هو ضربان روايه و درايه. فالأول العلم بما ذكر. و الثانى و هو المراد بعلم الحديث عند الإطلاق و هو علم يعرف به معانى ما ذكر و متنه و طرقه و صحيحه و سقيمه و ما يحتاج إليه من شروط الروايه و أصناف المرويات ليعرف المقبول منه و المردود ليعمل به أو يجتنب. و هو أفضل العلمين فإن الغرض الذاتى منهما هو العمل و الدرايه هى السبب القريب له

وَ قَدْ رُوِىَ عَنِ الصَّادِقِ ع أَنَّهُ قَالَ خَبَرٌ تَدْرِيهِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفٍ تَرْوِيهِ «١»

وَ قَالَ ع عَلَيْكُمْ بِالدِّرَايَاتِ لَا الرِّوَايَاتِ «٢»

وَ عَنْ طَلْحَهَ بْنِ زَيْدٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع رُوَاهُ الْكِتَابِ كَثِيرٌ وَ رُعَاتُهُ قَلِيلٌ فَكَمْ مُسْتَنْسِخٍ لِلْحَدِيثِ مُسْتَغِشٌّ لِلْكِتَابِ وَ الْعُلَمَاءُ تُجْزِيهِمُ الدِّرَايَهُ وَ الْجُهَّالُ تُجْزِيهِمُ الرِّوَايَهُ «٣»

. و مما جاء فى فضل علم الحديث مطلقا من الأخبار و الآثار

قَوْلُ النَّبِيِّ ص لِيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ فَإِنَّ الشَّاهِدَ عَسَى أَنْ يُبَلِّغَ مَنْ هُوَ أَوْعَى لَهُ مِنْهُ «۴»

منيه المريد، ص: ٣٧١

وَ قَوْلُهُ ص نَضَّرَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ مِنَّا حَدِيثاً فَحَفِظَهُ حَتَّى يُبَلِّغَهُ غَيْرَهُ فَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ وَ رُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ لَيْسَ بِفَقِيهٍ «۵»

وَ قَوْلُهُ ص مَنْ أَدَّى إِلَى أُمَّتِي حَدِيثاً يُقَامُ بِهِ سُنَّهٌ أَوْ يُثْلَمُ بِهِ بِدْعَهٌ فَلَهُ الْجَنَّهُ «۶»

وَ قَوْلُهُ ص رَحِمَ اللَّهُ خُلَفَائِي قِيلَ وَ مَنْ خُلَفَاؤُكَ

قَالَ الَّذِينَ يَأْتُونَ مِنْ بَعْدِى فَيَرْوُونَ أَحَادِيثِى وَ يُعَلِّمُونَهَا النَّاسَ «۷»

وَ قَوْلُهُ ص مَنْ حَفِظَ عَلَى أُمَّتِى أَرْبَعِينَ حَدِيثاً مِنْ أَمْرِ دِينِهَا بَعَثَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَهِ فَقِيهاً وَ كُنْتُ لَهُ شَافِعاً وَ شَهِيداً «۸»

. هذا بعض ما ورد من ألفاظ هذا الحديث.

منيه المريد، ص: ۳۷۲

وَ قَوْلُهُ ص مَنْ تَعَلَّمَ حَدِيثَيْنِ اثْنَيْنِ يَنْفَعُ بِهِمَا نَفْسَهُ أَوْ يُعَلِّمُهُمَا غَيْرَهُ فَيَنْتَفِعُ بِهِمَا كَانَ خَيْراً لَهُ مِنْ عِبَادَهِ سِتِّينَ سَنَهً «۹»

وَ قَوْلُهُ ص مَنْ رَدَّ حَدِيثاً بَلَغَهُ عَنِّى فَأَنَا مُخَاصِمُهُ يَوْمَ الْقِيَامَهِ فَإِذَا بَلَغَكُمْ عَنِّى حَدِيثٌ لَمْ تَعْرِفُوهُ فَقُولُوا اللَّهُ أَعْلَمُ «۱۰»

وَ قَوْلُهُ ص مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّداً أَوْ رَدَّ شَيْئاً أَمَرْتُ بِهِ فَلْيَتَبَوَّأْ بَيْتاً فِى جَهَنَّمَ «۱۱»

وَ قَوْلُهُ ص مَنْ بَلَغَهُ عَنِّى حَدِيثٌ فَكَذَّبَ بِهِ فَقَدْ كَذَّبَ ثَلَاثَهً اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ الَّذِى حَدَّثَ بِهِ «۱۲»

وَ قَوْلُهُ ص تَذَاكَرُوا وَ تَلَاقَوْا وَ تَحَدَّثُوا فَإِنَّ الْحَدِيثَ جِلَاءُ الْقُلُوبِ إِنَّ الْقُلُوبَ لَتَرِينُ كَمَا يَرِينُ السَّيْفُ جِلَاؤُهَا الْحَدِيثُ «۱۳»

وَ رَوَى عَلِيُّ بْنُ حَنْظَلَهَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ اعْرِفُوا مَنَازِلَ النَّاسِ عَلَى قَدْرِ رِوَايَتِهِمْ عَنَّا «۱۴»

وَ عَنْ أَبِى عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَهُ الْأَنْبِيَاءِ وَ ذَاكَ أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُوَرِّثُوا دِرْهَماً وَ لَا دِينَاراً وَ إِنَّمَا وَرَّثُوا

منيه المريد، ص: ۳۷۳

أَحَادِيثَ مِنْ أَحَادِيثِهِمْ فَمَنْ أَخَذَ بِشَيْ ءٍ مِنْهَا فَقَدْ أَخَذَ حَظّاً وَافِراً فَانْظُرُوا عِلْمَكُمْ هَذَا عَمَّنْ تَأْخُذُونَهُ فَإِنَّ فِينَا أَهْلَ الْبَيْتِ فِى كُلِّ خَلَفٍ عُدُولًا يَنْفُونَ عَنْهُ تَحْرِيفَ الْغَالِينَ وَ انْتِحَالَ الْمُبْطِلِينَ وَ تَأْوِيلَ الْجَاهِلِينَ «۱۵»

وَ عَنْ مُعَاوِيَهَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِى عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ رَاوِيَهٌ لِحَدِيثِكُمْ يَبُثُّ ذَلِكَ فِى النَّاسِ وَ يُشَدِّدُهُ فِى قُلُوبِهِمْ وَ قُلُوبِ شِيعَتِكُمْ وَ لَعَلَّ عَابِداً مِنْ شِيعَتِكُمْ لَيْسَتْ لَهُ هَذِهِ الرِّوَايَهُ

أَيُّهُمَا أَفْضَلُ قَالَ، الرَّاوِيَهُ لِحَدِيثِنَا يَشُدُّ بِهِ قُلُوبَ شِيعَتِنَا أَفْضَلُ مِنْ أَلْفِ عَابِدٍ «۱۶»

وَ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَوْلُ اللَّهِ جَلَّ ثَنَاؤُهُ الَّذِینَ یَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَیَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ «۱۷» قَالَ هُوَ الرَّجُلُ یَسْمَعُ الْحَدِیثَ فَیُحَدِّثُ بِهِ کَمَا سَمِعَهُ لَا یَزِیدُ فِیهِ وَ لَا یَنْقُصُ مِنْهُ «۱۸»

وَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ ع إِذَا حَدَّثْتُمْ بِحَدِیثٍ فَأَسْنِدُوهُ إِلَی الَّذِی حَدَّثَکُمْ فَإِنْ کَانَ حَقّاً فَلَکُمْ وَ إِنْ کَانَ کَذِباً فَعَلَیْهِ «۱۹»

وَ رَوَی هِشَامُ بْنُ سَالِمٍ وَ حَمَّادُ بْنُ عُثْمَانَ وَ غَیْرُهُمَا قَالُوا سَمِعْنَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع یَقُولُ حَدِیثِی حَدِیثُ أَبِی وَ حَدِیثُ أَبِی حَدِیثُ جَدِّی وَ حَدِیثُ جَدِّی حَدِیثُ الْحُسَیْنِ

منیه المرید، ص: ۳۷۴

وَ حَدِیثُ الْحُسَیْنِ حَدِیثُ الْحَسَنِ وَ حَدِیثُ الْحَسَنِ حَدِیثُ أَمِیرِ الْمُؤْمِنِینَ وَ حَدِیثُ أَمِیرِ الْمُؤْمِنِینَ حَدِیثُ رَسُولِ اللَّهِ ص وَ حَدِیثُ رَسُولِ اللَّهِ ص قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ «۲۰».

[*****هامش]

(۱) - «السرائر» / ۴۹۲، قسم المستطرفات؛ «مستطرفات السرائر» / ۱۴۹، الحدیث ۴؛ «بحار الأنوار» ج ۲/ ۲۰۶، نقلا عنه.

(۲) - «السرائر» / ۴۹۲، قسم المستطرفات؛ «مستطرفات السرائر» / ۱۵۰، الحدیث ۵؛ «بحار الأنوار» ج ۲/ ۲۰۶، نقلا عنه.

(۳) - «السرائر» / ۴۹۲، قسم المستطرفات؛ «مستطرفات السرائر» / ۱۵۰، الحدیث ۶؛ «بحار الأنوار» ج ۲/ ۲۰۶، نقلا عنه.

(۴) - «سنن ابن ماجه» ج ۱/ ۸۵، المقدّمه، الباب ۱۸، الحدیث ۲۳۳؛ «شرف أصحاب الحدیث» / ۱۶- ۱۷؛ «جامع بیان العلم و فضله» ج ۱/ ۴۸.

(۵) - «سنن أبی داود» ج ۳/ ۳۲۲، کتاب العلم، الحدیث ۳۶۶۰؛ «تحف العقول» / ۳۶؛ «سنن الترمذی» ج ۵/ ۳۴، کتاب العلم، الباب ۷، الحدیث ۲۶۵۶؛ «جامع بیان العلم و فضله» ج

۱/ ۴۶؛ «الفقيه و المتفقه» ج ۲/ ۷۱؛ و راجع «المحدّث الفاصل» / ۱۶۴؛ «المستدرک على الصحيحين» ج ۱/ ۸۷- ۸۸؛ «شرف أصحاب الحديث» / ۱۸- ۱۹؛ «مجمع الزوائد» ج ۱/ ۱۳۷- ۱۴۰.

(۶) - «الجامع الصغير» ج ۲/ ۱۶۱، حرف الميم، و شرحه: «فيض القدير» ج ۶/ ۴۶، الحديث ۸۳۶۳؛ «شرف أصحاب الحديث» / ۸۰.

(۷) - «كتاب من لا يحضره الفقيه» ج ۴/ ۳۰۲، باب النوادر- و هو آخر أبواب الكتاب- الحديث ۹۱۵؛ «الترغيب و الترهيب» ج ۱/ ۱۱۰؛ «المحدث الفاصل» / ۱۶۳؛ «شرف أصحاب الحديث» / ۳۱؛ «جامع بيان العلم و فضله» ج ۱/ ۵۵؛ «تحرير الأحكام الشرعيه» ج ۱/ ۲؛ «كنز العمّال» ج ۱۰/ ۲۲۹، الحديث ۲۹۲۰۸ و ۲۹۲۰۹، و ج ۱۰/ ۲۲۱، الحديث ۲۹۱۶۷؛ «مجمع الزوائد» ج ۱/ ۱۲۶؛ «أمالى الصدوق» / ۱۵۲؛ «معانى الأخبار» / ۳۷۴- ۳۷۵؛ «بحار الأنوار» ج ۲/ ۱۴۴- ۱۴۵، نقلا عن «أمالى الصدوق» و «معانى الأخبار» و «عيون أخبار الرضا» عليه السّلام، و ج ۲/ ۲۵، نقلا عن «منيه المريد».

(۸) - «تحرير الأحكام الشرعيه» ج ۱/ ۴؛ «إحياء علوم الدين» ج ۱/ ۶؛ «عوالى اللآلى» ج ۴/ ۷۹- ۸۰؛ «الخصال» ج ۲/ ۶۴۳- ۶۴۴، الأحاديث ۱۵- ۱۷؛ «كنز العمّال» ج ۱۰/ ۲۲۴، الحديث ۲۹۱۸۴، و راجع «المحدث الفاصل» / ۱۷۲- ۱۷۴؛ «شرف أصحاب الحديث» / ۱۹- ۲۰. و الحديث مشهور و نقل بألفاظ مختلفه، و لأجله ألّف الكثير من العلماء كتبا فيها أربعون حديثا، كالشهيد الأوّل، و العلّامه المجلسى، و الشيخ البهائى، و ابن زهره الحلبىّ قدّس سرّهم؛ و غيرهم، و انظر فى ذلک «الذريعه» ج ۱/ ۴۰۹- ۴۳۶.

(۹) - «شرف أصحاب الحديث» / ۸۰؛ «كنز العمّال»

ج ۱۰/ ۱۶۳– ۱۶۴، الحدیث ۲۸۸۴۹.

(۱۰) – «مجمع الزوائد» ج ۱/ ۱۴۷؛ «کنز العمّال» ج ۱۰/ ۲۳۶، الحدیث ۲۹۲۴۹.

(۱۱) – «مجمع الزوائد» ج ۱/ ۱۴۲؛ «کنز العمّال» ج ۱۰/ ۲۳۴، الحدیث ۲۹۲۳۶.

(۱۲) – «مجمع الزوائد» ج ۱/ ۱۴۸– ۱۴۹.

(۱۳) – «الکافی» ج ۱/ ۴۱، کتاب فضل العلم، باب سؤال العلم و تذاکره، الحدیث ۸. و فی جمیع النسخ المخطوطه و المطبوعه: «جلاؤه»، و الصواب «جلاؤها» کما فی «الکافی».

(۱۴) – «الکافی» ج ۱/ ۵۰، کتاب فضل العلم، باب النوادر، الحدیث ۱۳.

(۱۵) – «الکافی» ج ۱/ ۳۲، کتاب فضل العلم، باب صفه العلم و فضله و فضل العلماء، الحدیث ۲.

(۱۶) – «الکافی» ج ۱/ ۳۳، کتاب فضل العلم، باب صفه العلم و فضله و فضل العلماء، الحدیث ۹.

(۱۷) – سوره الزمر (۳۹): ۱۸.

(۱۸) – «الکافی» ج ۱/ ۵۱، کتاب فضل العلم، باب روایه الکتب و الحدیث و فضل الکتابه و التمسّک بالکتب، الحدیث ۱.

(۱۹) – «الکافی» ج ۱/ ۵۲، کتاب فضل العلم، باب روایه الکتب و الحدیث و فضل الکتابه و التمسک بالکتب، الحدیث ۷.

(۲۰) – «الکافی» ج ۱/ ۵۳، کتاب فضل العلم، باب روایه الکتب و الحدیث و فضل الکتابه و التمسّک بالکتب، الحدیث ۱۴.

و أما الفقه

فأصله فی اللغه الفهم أو فهم الأشیاء الدقیقه و فی الاصطلاح علم بحکم شرعی فرعی مکتسب من دلیل تفصیلی سواء کان من نصه أم استنباطا منه و فائدته امتثال أوامر الله تعالی و اجتناب نواهیه المحصلان للفوائد الدنیویه و الأخرویه. و مما ورد فی فضله و آدابه خبر

مَنْ یُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَیْراً یُفَقِّهْهُ فِی الدِّینِ «۱»

و خبر

فَقِیهٌ أَشَدُّ عَلَی الشَّیْطَانِ مِنْ أَلْفِ عَابِدٍ «۲»

وَ قَوْلُهُ ص خَصْلَتَانِ لَا تَجْتَمِعَانِ فِی مُنَافِقٍ

حُسْنُ سَمْتٍ وَ فِقْهٌ فِی الدِّینِ «۳»

وَ قَوْلُهُ ص أَفْضَلُ الْعِبَادَهِ الْفِقْهُ وَ أَفْضَلُ الدِّینِ الْوَرَعُ «۴»

" وَ خَبَرُ أَبِی سَعِیدٍ قَالَ

منیه المرید، ص: ۳۷۵

کَانَ النَّبِیُّ ص وَ أَصْحَابُهُ إِذَا جَلَسُوا کَانَ حَدِیثُهُمُ الْفِقْهَ إِلَّا أَنْ یَقْرَأَ رَجُلٌ سُورَهً أَوْ یَأْمُرَ رَجُلًا بِقِرَاءَهِ سُورَهٍ «۵»

وَ رَوَی حَمَّادُ بْنُ عُثْمَانَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِعَبْدٍ خَیْراً فَقَّهَهُ فِی الدِّینِ «۶»

وَ رَوَی بَشِیرٌ الدَّهَّانُ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَا خَیْرَ فِی مَنْ لَا یَتَفَقَّهُ مِنْ أَصْحَابِنَا یَا بَشِیرُ إِنَّ الرَّجُلَ مِنْهُمْ إِذَا لَمْ یَسْتَغْنِ بِفِقْهِهِ احْتَاجَ إِلَیْهِمْ فَإِذَا احْتَاجَ إِلَیْهِمْ أَدْخَلُوهُ فِی بَابِ ضَلَالَتِهِمْ وَ هُوَ لَا یَعْلَمُ «۷»

وَ عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع یَقُولُ عَلَیْکُمْ بِالتَّفَقُّهِ فِی دِینِ اللَّهِ وَ لَا تَکُونُوا أَعْرَاباً فَإِنَّهُ مَنْ لَمْ یَتَفَقَّهْ فِی دِینِ اللَّهِ لَمْ یَنْظُرِ اللَّهُ إِلَیْهِ یَوْمَ الْقِیَامَهِ وَ لَمْ یُزَکِّ لَهُ عَمَلًا «۸»

وَ رَوَی أَبَانُ بْنُ تَغْلِبَ عَنْهُ ع قَالَ لَوَدِدْتُ أَنَّ أَصْحَابِی ضُرِبَتْ رُءُوسُهُمْ بِالسِّیَاطِ حَتَّی یَتَفَقَّهُوا «۹»

وَ رُوِیَ عَنْهُ ع أَنَّهُ قَالَ لَهُ رَجُلٌ جُعِلْتُ فِدَاکَ رَجُلٌ عَرَفَ هَذَا الْأَمْرَ لَزِمَ بَیْتَهُ وَ لَمْ یَتَعَرَّفْ إِلَی أَحَدٍ مِنْ إِخْوَانِهِ قَالَ فَقَالَ کَیْفَ یَتَفَقَّهُ هَذَا فِی دِینِهِ «۱۰»

وَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ أَبِی حَمْزَهَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع یَقُولُ

منیه المرید، ص: ۳۷۶

تَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ فَإِنَّهُ مَنْ لَمْ یَتَفَقَّهْ مِنْکُمْ فِی الدِّینِ فَهُوَ أَعْرَابِیٌّ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَی یَقُولُ فِی کِتَابِهِ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ «۱۱»

وَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ الْکَمَالُ کُلُّ الْکَمَالِ التَّفَقُّهُ فِی الدِّینِ وَ الصَّبْرُ عَلَی النَّائِبَهِ وَ تَقْدِیرُ الْمَعِیشَهِ «۱۲»

وَ رَوَی

سُلَيْمَانُ بْنُ خَالِدٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ مَا مِنْ أَحَدٍ یَمُوتُ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ أَحَبَّ إِلَی إِبْلِیسَ مِنْ مَوْتِ فَقِیهٍ «۱۳»

وَ عَنْهُ ع قَالَ إِذَا مَاتَ الْمُؤْمِنُ الْفَقِیهُ ثُلِمَ فِی الْإِسْلَامِ ثُلْمَةٌ لَا یَسُدُّهَا شَیْ ءٌ «۱۴»

وَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ أَبِی حَمْزَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَی بْنَ جَعْفَرٍ ع یَقُولُ إِذَا مَاتَ الْمُؤْمِنُ بَكَتْ عَلَیْهِ الْمَلَائِكَةُ وَ بِقَاعُ الْأَرْضِ الَّتِی كَانَ یَعْبُدُ اللَّهَ عَلَیْهَا وَ أَبْوَابُ السَّمَاءِ الَّتِی كَانَ یُصْعَدُ فِیهَا بِأَعْمَالِهِ وَ ثُلِمَ فِی الْإِسْلَامِ ثُلْمَةٌ لَا یَسُدُّهَا شَیْ ءٌ لِأَنَّ الْمُؤْمِنِینَ الْفُقَهَاءَ حُصُونُ الْإِسْلَامِ كَحِصْنِ سُورِ الْمَدِینَةِ لَهَا «۱۵»

وَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ لَا یَسَعُ النَّاسَ حَتَّی یَسْأَلُوا وَ یَتَفَقَّهُوا وَ یَعْرِفُوا إِمَامَهُمْ وَ یَسَعُهُمْ أَنْ یَأْخُذُوا بِمَا یَقُولُ وَ إِنْ كَانَ تَقِیَّةً «۱۶»

. فهذه نبذه من الأخبار المختصه بالعلوم الشرعیه مضافه إلی ما ورد فی مطلق

منیه المرید، ص: ۳۷۷

العلم و قد تقدم جمله منه «۱۷»

[*****هامش]

(۱) - «صحیح البخاریّ» ج ۲/ ۳۶- ۳۷، كتاب العلم، الحدیث ۷۰؛ «سنن الترمذی» ج ۵/ ۲۸، كتاب العلم (۴۲) ، الباب ۱، الحدیث ۲۶۴۵؛ «سنن الدارمیّ» ج ۲/ ۲۹۷؛ «سنن ابن ماجه» ج ۱/ ۸۰، المقدّمه، الباب ۱۷، الحدیث ۲۲۰؛ «جامع بیان العلم و فضله» ج ۱/ ۲۳- ۲۵؛ «الفقیه و المتفقه» ج ۱/ ۲- ۸.

(۲) - «سنن الترمذی» ج ۵/ ۴۸، كتاب العلم، الحدیث ۲۶۸۱؛ «سنن ابن ماجه» ج ۱/ ۸۱، المقدّمه، الباب ۱۷، الحدیث ۲۲۲؛ «جامع بیان العلم و فضله» ج ۱/ ۳۱- ۳۲؛ «الفقیه و المتفقه» ج ۱/ ۲۴؛ «كنز العمّال» ج ۱۰/ ۱۵۵، الحدیث ۲۸۷۹۳.

(۳) - «سنن الترمذی» ج ۵/ ۴۹- ۵۰، كتاب العلم، الحدیث ۲۶۸۴؛ «إحیاء علوم الدین»

ج ۱/ ۶.

(۴) - «الجامع الصغير» ج ۱/ ۵۰، حرف الهمزه، و شرحه: «فيض القدير» ج ۲/ ۴۳، الحديث ۱۲۸۰؛ «كنز العمّال» ج ۱۰/ ۱۵۰، الحديث ۲۸۷۶۳.

(۵) - «المستدرك على الصحيحين» ج ۱/ ۹۴؛ «الطبقات الكبير» ج ۲/ ۳۷۴، و لفظ الحديث فى الثانى هكذا:

«... عن أبى سعيد الخدرى قال: كان أصحاب رسول اللّه صلّى اللّه عليه [و آله و سلّم، إذا قعدوا يتحدّثون كان حديثهم الفقه إلّا أن يأمروا رجلاـ فيقرأ عليهم سوره أو يقرأ رجل سوره من القرآن.» و فى «ز»، «م»، «ض»، «ح» و «ع»: «يقرئ رجلاـ سوره» بدل «يقرأ رجل سوره»، و ما أثبتناه مطابق لسائر النسخ و للمصدر، و الظاهر أنّه أصحّ و أنسب.

(۶) - «الكافى» ج ۱/ ۳۲، كتاب فضل العلم، باب صفه العلم و فضله و فضل العلماء، الحديث ۳.

(۷) - «الكافى» ج ۱/ ۳۳، كتاب فضل العلم، باب صفه العلم و فضله و فضل العلماء، الحديث ۶.

(۸) - «الكافى» ج ۱/ ۳۱، كتاب فضل العلم، باب فرض العلم و وجوب طلبه و الحثّ عليه، الحديث ۷.

(۹) - «الكافى» ج ۱/ ۳۱، كتاب فضل العلم، باب فرض العلم و وجوب طلبه و الحثّ عليه، الحديث ۸.

(۱۰) - «الكافى» ج ۱/ ۳۱، كتاب فضل العلم، باب فرض العلم و وجوب طلبه و الحثّ عليه، الحديث ۹.

(۱۱) - «الكافى» ج ۱/ ۳۱، كتاب فضل العلم، باب فرض العلم و وجوب طلبه و الحثّ عليه، الحديث ۶؛ و الآيه فى سوره التوبه (۹): ۱۲۲.

(۱۲) - «الكافى» ج ۱/ ۳۲، كتاب فضل العلم، باب صفه العلم و فضله، و فضل العلماء، الحديث ۴.

(۱۳) - «الكافى» ج ۱/ ۳۸، كتاب فضل العلم، باب

فقد العلماء، الحديث ۱ و ۴.

(۱۴) - «الكافى» ج ۱/ ۳۸، كتاب فضل العلم، باب فقد العلماء، الحديث ۲.

(۱۵) - «الكافى» ج ۱/ ۳۸، كتاب فضل العلم، باب فقد العلماء، الحديث ۳.

(۱۶) - «الكافى» ج ۱/ ۴۰، كتاب فضل العلم، باب سؤال العالم و تذاكره، الحديث ۴، و فى جميع النسخ: «كانت تقيّه» بدل «كان تقيّه» و ما أثبتناه مطابق للمصدر.

(۱۷) - تقدّم فى المقدّمه.

الفصل الثانى فى العلوم الفرعيه

(و هى التى تتوقف معرفه العلوم الشرعيه عليها) (أما المعرفه بالله تعالى) و ما يتبعه فلا يتوقف أصل تحققه على شى ء من العلوم بل يكفى فيه مجرد النظر و هو أمر عقلى يجب على كل مكلف و هو أول الواجبات بالذات و إن كان الخوض فى مباحثه و تحقيق مطالبه و دفع شبه المبطلين فيه يتوقف على بعض العلوم العقليه- كالمنطق و غيره. و أما الكتاب العزيز فإنه بِلِسانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ فيتوقف معرفته على علوم العربيه من النحو و التصريف و الاشتقاق و المعانى و البيان و البديع و لغه العرب و أصول الفقه ليعرف به حكم عامه و خاصه و مطلقه و مقيده و محكمه و متشابهه و غيرها من ضروبه فمعرفه ما يتوقف عليه من هذه العلوم واجب كوجوبه فإن كان عينيا فهى عينيه و إن كان كفائيا فهى كفائيه و سيأتى تفصيله «۱» إن شاء الله تعالى. و أما الحديث النبوى فالكلام فيه كالكلام فى الكتاب و علومه علومه و يزيد الحديث عنه بمعرفه أحوال رواته من حيث الجرح و التعديل ليعرف ما يجب قبوله منها و ما يجب رده و هو علم خاص بالرجال «۲». و أما الفقه فيتوقف معرفته على جميع ما ذكر من العلوم

الفرعيه و الأصليه. أما الكلام فلتوقف معرفه الشرع على شارعه و عدله و حكمته و معرفه مبلغه و حافظه.

منيه المريد، ص: ۳۷۸

و أما الكتاب ففيه نحو خمس مائه آيه تشتمل على أحكام شرعيه «۳» فلا بد من معرفتها لمن يريد التفقه بطريق الاستدلال. و أما الحديث فلا بد من معرفه ما يشتمل منه على الأحكام ليستنبطها منه و من الآيات القرآنيه فإن لم يمكن استنباطها منهما رجع إلى بقيه الأدله التي يمكن استفادتها منها من الإجماع و دليل العقل على الوجه المقرر فى أصول الفقه. و المنطق آله شريفه لتحقيق الأدله مطلقا و معرفه الموصل منها إلى المطلوب من غيره. فهذه عشره علوم «۴» يتوقف عليها العلوم الشرعيه و جمله ما يتوقف عليه الفقه اثنا عشر «۵» و هى ترجع بحسب ما استقر عليه تدوين العلماء إلى ثمانيه فإن علم الاشتقاق قد أدرج فى أصول الفقه غالبا و فى بعض العلوم العربيه و علم المعانى و البيان و البديع قد صار علما واحدا فى أكثر الكتب الموضوعه لها و التصريف داخل مع النحو فى أكثر الكتب و قل من أفرده علما خصوصا كتب المتقدمين فتدبر ذلك موفقا

منيه المريد، ص: ۳۷۹

[*****هامش]

(۱) - سيأتى فى المطلب الثانى.

(۲) - يعنى علم الرجال، و المراد أنّ علم الرجال خاصّ بالبحث عن معرفه أحوال رواه الحديث من حيث الجرح و التعديل.

(۳) - فى «الإتقان» ج ۴/ ۴۰- ۴۱: «قال الغزالى و غيره: آيات الأحكام خمسمائه آيه. و قال بعضهم: مائه و خمسون، قيل: و لعلّ مرادهم المصرّح به؛ فإنّ آيات القصص و الأمثال و غيرها يستنبط منها كثير من الأحكام. قال الشيخ عزّ الدين بن عبد السّلام فى كتاب «الإمام

فی أدلّه الأحکام»: معظم آی القرآن لا یخلو عن أحکام مشتمله علی آداب حسنه و أخلاق جمیله ...».

(۴) - و هی: علم التصریف؛ و النحو؛ و اللغه؛ و الاشتقاق؛ و المعانی؛ و البیان و البدیع؛ و أصول الفقه؛ و المنطق؛ و الرجال.

(۵) - و هی العلوم العشره المذکوره آنفا مع علم الحدیث و تفسیر آیات الأحکام.

المطلب الثانی فی مراتب أحکام العلم الشرعی و ما ألحق به

و هی ثلاثه فرض عین و فرض کفایه و سنه فالأول «۱» ما لا یتأدی الواجب عینا إلا به و علیه حمل «۲» حدیث

طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِیضَهٌ عَلَی کُلِّ مُسْلِمٍ «۳»

و هو یرجع إلی اعتقـاد و فعـل و ترک. فالأـول اعتقـاد کلمتی الشـهادتین و مـا یجب لله و یمتنع علیه و الإذعـان بالإمامه للإمام و التصـدیق بمـا جـاء به النبی ص من أحوال الـدنیا و الآـخره ممـا ثبت عنه تواترا کل ذلک بـدلیل تسـکن النفس إلیه و یحصل به الجزم.

منیه المرید، ص: ۳۸۰

و مـا زاد علی ذلـک من أدله المتکلمین و الخوض فی دقـائق الکلاـم فهو فرض کفایه لصـیانه الـدین و دفع شـبه المبطلین. و أما الفعـل فتعلم واجب الصـلاه عنـد التکلیف بهـا و دخول وقتهـا أو قبله بحیث یتوقف التعلم علیه و مثلها الزکاه و الصوم و الحـج و الجهـاد و الأـمر بـالمعروف و أمـا بـاقی أبواب الفقه من العقود و الإیقاعات فیجب تعلم أحکامها حیث یجب علی المکلف بأحد الأسـباب المـذکوره فی کتب الفقه و إلاـ فهی واجبه کفـایه. و منه تعلم مـا یحـل و یحرم من المأکول و المشـروب و الملبوس و نحوها مما لا غنی عنه و کذلک أحکام عشره النساء لمن له زوجه و حقوق الممالیک لمن له شی ء منها. و أما الترک فیدخل

فى بعض ما ذكر ليجتنب و مما يلحق به بل هو أهمه كما أسلفناه فى صدر الكتاب «۴» تعلم ما يحصل به تطهير القلب من الصفات المهلكه كالرياء و الحسد و العجب و الكبر و نحوها مما تحقق فى علم مفرد و هو من أجل العلوم قدرا إلا أنه قد اندرس بحيث لا يكاد ترى له أثرا. و لو توقف تعلم بعض هذه الواجبات على الاشتغال به قبل البلوغ لضيق وقته بعده و نحوه وجب على الولى تعليم الولد ذلك قبله من باب الحسبه بل ورد الأمر بتعليم مطلق الأهل ما يحصل به النجاه من النار

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ ناراً «۵» قَالَ عَلِيٌّ ع وَ جَمَاعَةٌ مِنَ الْمُفَسِّرِينَ مَعْنَاهُ عَلِّمُوهُمْ مَا يَنْجُونَ بِهِ مِنَ النَّارِ «۶»

منيه المريد، ص: ۳۸۱

وَ قَالَ ص كُلُّكُمْ رَاعٍ وَ كُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ «۷»

. و أما فرض الكفايه فما لا بد للناس منه فى إقامه دينهم من العلوم الشرعيه كحفظ القرآن و الأحاديث و علومهما و الفقه و الأصول و العربيه و معرفه رواه الحديث و أحوالهم و الإجماع و ما يحتاج إليه فى قوام أمر المعاش كالطب و الحساب و تعلم الصنائع الضروريه كالخياطه و الفلاحه حتى الحجامه و نحوها.

فرع

قال بعض العلماء «۸» فرض الكفايه أفضل من فرض العين لأنه يصان بقيام البعض به جميع المكلفين عن إثمهم المترتب على تركهم له بخلاف فرض العين فإنما يصان به عن الإثم القائم به فقط.

و أما السنه فكتعلم نفل العبادات و الآداب الدينيه و مكارم الأخلاق و شبه ذلك و هو كثير و منه تعلم الهيأه للاطلاع على عظمه الله تعالى و ما

يترتب عليه من الهندسه و غيرها و بقى علوم أخر بعضها محرم مطلقا كالسحر و الشعبذه و بعض الفلسفه و كل ما يترتب عليه إثاره الشكوك و بعضها محرم على وجه دون آخر كأحكام النجوم و الرمل فإنه يحرم تعلمها مع اعتقاد تأثيرها و تحقيق وقوعها و مباح مع اعتقاد كون الأمر مستندا إلى الله تعالى و أنه أجرى العاده بكونها سببا فى بعض الآثار و على

منيه المريد، ص: ٣٨٢

سبيل التفاؤل و بعضها مكروه كأشعار المولدين «٩» المشتمله على الغزل و تزجيه «١٠» الوقت بالبطاله و تضييع العمر بغير فائده و بعضها مباح كمعرفه التواريخ و الوقائع و الأشعار الخاليه عما ذكر مما لا يدخل فى الواجب كأشعار العرب العاربه «١١» التى تصلح للاحتجاج بها فى الكتاب و السنه فإنها ملحقه باللغه «١٢». و باقى العلوم من الطبيعى و الرياضى و الصناعى أكثره موصوف بالإباحه

منيه المريد، ص: ٣٨٣

بالنظر إلى ذاته و قد يمكن جعله مندوبا لتكميل النفس و إعدادها لغيره من العلوم الشرعيه بتقويتها فى القوه النظريه و قد يكون حراما إذا استلزم التقصير فى العلم الواجب عينا أو كفايه كما يتفق كثيرا فى زماننا هذا لبعض المحرومين الغافلين عن حقائق الدين. و من هذا الباب الاشتغال فى العلوم التى هى آله العلم الشرعى زياده عن القدر المعتبر منها فى الآليه مع وجوب الاشتغال بالعلم الشرعى لعدم قيام من فيه الكفايه به و نحوه. و لتحرير أقسام العلوم و بيان أحكامها على التفصيل محل آخر فإن ذكره هنا يخرج عن موضوع الرساله. و اعلم أن تخصيص العلوم الأربعه «١٣» بالشرعيه مصطلح جماعه من العلماء و ربما خصه بعضهم بالثلاثه الأخيره و يمكن رد كل

علم واجب أو مندوب إليه «۱۴» و لا حرج فی ذلک فإنه مجرد اصطلاح لمناسبه و الله أعلم

[*****هامش]

(۱) - لاحظ «شرح المهذّب» ج ۱/ ۴۱- ۴۶.

(۲) - «شرح المهذّب» ج ۱/ ۴۱؛ «الفقیه و المتفقه» ج ۱/ ۴۳- ۴۶.

(۳) - «الکافی» ج ۱/ ۳۰، کتاب فضل العلم، باب فرض العلم و وجوب طلبه و الحثّ علیه، الحدیث ۱، ۲ و ۵؛ «أمالی الطوسیّ» ج ۲/ ۱۸۲؛ «مجمع الزوائد» ج ۱/ ۱۱۹- ۱۲۰؛ «سنن ابن ماجه» ج ۱/ ۸۱، المقدّمه، الباب ۱۷، الحدیث ۲۲۴؛ «جامع بیان العلم و فضله» ج ۱/ ۸- ۱۱.

(۴) - فی القسم الأوّل من النوع الأول من الباب الأوّل.

(۵) - سوره التحریم (۶۶): ۶.

(۶) - «شرح المهذّب» ج ۱/ ۴۳. فی «المستدرک علی الصحیحین» ج ۲/ ۴۹۴؛ و «الدرّ المنثور فی التفسیر بالمأثور» ج ۶/ ۲۴۴:

«عن علیّ بن أبی طالب رضی اللّه عنه فی قوله تعالی: قُوا أَنْفُسَکُمْ وَ أَهْلِیکُمْ ناراً [سوره التحریم (۶۶): ۶] قال: علّموا أنفسکم و أهلیکم الخیر و أدّبوهم.» ؛ و فی «الدرّ المنثور فی التفسیر بالمأثور» ج ۶/ ۲۴۴، أیضا: «... عن ابن عبّاس، قال:

اعملوا بطاعه اللّه و اتّقوا معاصی اللّه، و أمروا أهلیکم بالذکر ینجکم من النار. و ... عن ابن عبّاس، قال: أدّبوا- - أهلیکم. و عن مجاهد ... قال: أوصوا أهلیکم بتقوی اللّه. و عن قتاده ... قال: مروهم بطاعه اللّه و انهوهم عن معصیه اللّه.» ؛ و الجمله الأخیره منقوله عن مجاهد و قتاده فی «تفسیر التبیان» ج ۱۰/ ۵۰. و روی عن مقاتل فی «تفسیر مجمع البیان» ج ۱۰/ ۳۱۸؛ و «تفسیر الرازیّ» ج ۳۰/ ۴۶: «هو أن یؤدّب الرجل المسلم

نفسه و أهله و يعلّمهم الخير و ينهاهم عن الشرّ.» ؛ و انظر «تفسير ابن كثير» ج ۴/ ۴۱۷؛ و «الفقيه و المتفقه» ج ۱/ ۴۷.

(۷) - «صحيح مسلم» ج ۳/ ۱۴۵۹، كتاب الإماره (۳۳) ؛ «مسند أحمد» ج ۲/ ۵، ۵۴، ۱۱۱؛ «الفقيه و المتفقه» ج ۱/ ۴۷؛ «شرح المهذّب» ج ۱/ ۴۴؛ «مجمع الزوائد» ج ۵/ ۲۰۷؛ «تنبيه الخواطر» ج ۱/ ۶.

(۸) - هو إمام الحرمين كما فى «شرح المهذّب» ج ۱/ ۳۷، ۴۵.

(۹) - قال البغدادىّ فى «خزانه الأدب» ج ۱/ ۲۰- ۲۱: «الكلام الذى يستشهد به نوعان: شعر و غيره؛ فقائل الأول قد قسّمه العلماء على طبقات أربع: الطبقه الأولى: الشعراء الجاهليون و هم قبل الإسلام كامرئ القيس و الأعشى؛ و الثانيه: المخضرمون و هم الذين أدركوا الجاهليه و الإسلام كلبيد و حسّان؛ و الثالثه: المتقدمون- و يقال لهم الإسلاميون- و هم الذين كانوا فى صدر الإسلام كجرير و الفرزدق؛ و الرابعه: المولّدون- و يقال لهم المحدّثون- و هم من بعدهم إلى زماننا، كبشّار بن برد و أبى نواس؛ فالطبقتان الأوليان يستشهد بشعرهما إجماعا، و أمّا الثالثه فالصحيح صحه الاستشهاد بكلامها ... أمّا الرابعه فالصحيح أنّه لا يستشهد بكلامها مطلقا. و قيل:

يستشهد بكلام من يوثق به منهم، و اختاره الزمخشرى و تبعه الشارح المحقّق [يعنى الرضى رحمه اللّه ؛ فإنّه استشهد بشعر أبى تمّام فى عدّه مواضع من هذا الشرح، و استشهد الزمخشرى أيضا فى تفسير أوائل البقره ببيت من شعره، و قال: هو و إن كان محدثا لا يستشهد بشعره فى اللغه فهو من علماء العربيه، فأجعل ما يقوله بمنزله ما يرويه، ألا ترى إلى قول العلماء: الدليل عليه بيت

الحماسه، فيقنعون بذلك لوثوقهم بروايته و إتقانه.

و اعترض عليه ... الخ». و قال السيوطی فی «الاقتراح فی علم أصول النحو» / ۷۰: «أجمعوا على أنّه لا يحتجّ بكلام المولّدين و المحدثين فی اللغه و العربيه، و فی «الكشّاف» ما يقتضی تخصيص ذلك بغير أئمّه اللغه و رواتها؛ فإنّها استشهد على مسأله بقول حبيب بن أوس، ثمّ قال: و هو و إن كان محدثا لا يستشهد بشعره فی اللغه، فهو من علماء العربيّه، فأجعل ما يقوله بمنزله ما يرويه، ألا ترى إلی قول العلماء: الدليل عليه بيت الحماسه. فيقتنعون بذلك لتوثقهم بروايته و إتقانه».

(۱۰) - «التزجيه: دفع الشی ء، يقال: كيف تزجّی الأيّام؟ أی كيف تدافعها» («لسان العرب» ج ۱۴/ ۳۵۴- ۳۵۵ «زجا»).

(۱۱) - «العرب العاربه هم الخلّص منهم، و أخذ من لفظه فأكّد به، كقولك: ليل لائل» («لسان العرب» ج ۱/ ۵۸۶، «عرب») ، و هم الجاهليون و المخضرمون، و المتقدّمون على رأی- الذين يصحّ الاحتجاج بأشعارهم لإثبات قواعد الأدب و العربيّه.

(۱۲) - فاتّضح ممّا ذكرناه فی هذه التعاليق أنّه يريد المصنّف رحمه اللّه من «أشعار المولّدين» أشعار الطبقه الرابعه؛ و حيث لا يجوز الاستشهاد بأشعار المولّدين لإثبات القواعد الأدبيّه فلا فائده فی تعلّمها، فلا تلحق باللغه التی يجب تعلّمها. و بعض هذه الأشعار المشتمل على الغزل و تضييع العمر بغير فائده، مكروه تعلّمه، و ما لم يكن مشتملا على ذلك فتعلّمه مباح. و بعباره أخرى: قد قسّم المصنّف الأشعار- من حيث حكمها الشرعی- إلی ثلاثه أقسام؛ الأوّل: أشعار العرب العاربه و هی أشعار الطبقه الأولى و الثانيه- و الثالثه على قول- فإنّها ملحقه باللغه و حكمها حكم اللغه، الثانی: أشعار المولّدين المشتمله على الغزل و

تضييع العمر بغير فائده، فإنّ تعلمها مكروه؛ الثالث: أشعار المولّدين الخاليه ممّا ذكر، فتعلمها مباح.

(۱۳) - و هى: علم الكلام و أصول الدين؛ و علم الكتاب العزيز؛ و علم الأحاديث؛ و علم الأحكام الشرعيه المعبّر عنها بالفقه.

(۱۴) - أى إلى هذا المصطلح.

منيه المريد، ص: ۳۸۵

المطلب الثالث فى ترتيب العلوم بالنظر إلى المتعلم

اعلم أن لكل علم من هـذه العلوم مرتبه من التعلم لا بد لطالبه من مراعاتها لئلا يضـيع سـعيه أو يعسـر عليه طلبه و ليصل إلى بغيته بسرعه و كم قد رأينا طلابا للعلم سنين كثيره لم يحصلوا منه إلا على القليل و آخرين حصلوا منه كثيرا فى مده قليله بسبب مراعاه ترتيبه و عـدمه. و ليعلم أيضا أن الغرض الـذاتى ليس هو مجرد العلم بهذه العلوم بل الغرض موافقه مراد الله تعالى منها أما بالآليه أو بـالعلم أو بالعمـل أو بإقـامه نظـام الوجود أو إرشـاد عبـاده إلى ما يراد منهم أو غير ذلك من المطالب و بسـبب ذلك يختلف ترتيب التعلم. فمن كان تعلمه فى ابتـداء أمره و ريعان شبيبته و هو قابل للترقى إلى مراتب العلوم و التأهل للتفقه فى الدين بطريق الاسـتدلال و البراهين فينبغى أن يشـتغل فى أول أمره بحفظ كتاب الله تعالى و تجويده على الوجه المعتبر ليكون مفتاحا صالحا و معينا ناجحا و ليستنير القلب به و يستعد بسببه إلى درك باقى العلوم.

منيه المريد، ص: ۳۸۶

فإذا فرغ منه اشتغل بتعلم العلوم العربيه فإنها أول آلات الفهم و أعظم أسباب العلم الشرعى فيقرأ أولا علم التصريف و يتدرج فى كتبه من الأسـهل إلى الأصـعب و الأصغر إلى الأكبر حتى يتقنه و يحيط به علما. ثم ينتقل إلى النحو فيشتغل فيه على هذا النهج و يزيد فيه

بالجد و الحفظ فإن له أثرا عظيما فی فهم المعانی و مدخلا جليلا فی إتقان الكتاب و السنه لأنهما عربيان. ثم ينتقل منه إلی بقيه العلوم العربيه فإذا فرغ منها أجمع اشتغل بالمنطق و حقق مقاصده علی النمط الأوسط و لا يبالغ فيه مبالغته فی غيره لأن المقصود منه يحصل بدونه و فی الزياده تضييع للوقت غالبا. ثم ينتقل منه إلی علم الكلام و يتدرج فيه كذلك و يطلع علی طبيعياته ليحصل له بذلك ملكه البحث و الاطلاع علی مزايا العوالم و خواصها. ثم ينتقل منه إلی أصول الفقه متدرجا فی كتبه و مباحثه كذلك و هذا العلم أولی العلوم بالتحرير و أحقها بالتحقيق بعد علم النحو لمن يريد التفقه فی دين الله تعالی فلا يقتصر منه علی القليل فبقدر ما يحققه تتحقق عنده المباحث الفقهيه و الأدله الشرعيه. ثم ينتقل منه إلی علم درايه الحديث فيطالعه و يحيط بقواعده و مصطلحاته و ليس من العلوم الدقيقه و إنما هو مصطلحات مدونه و فوائد مجموعه. فإذا وقف علی مقاصده انتقل إلی قراءه الحديث بالروايه و التفسير و البحث و التصحيح علی حسب ما يقتضيه الحال و يسعه الوقت و لا أقل من أصل «۱» منه يشتمل علی أبواب الفقه و أحاديثه. ثم ينتقل منه إلی البحث عن الآيات القرآنيه المتعلقه بالأحكام الشرعيه و قد

منيه المريد، ص: ۳۸۷

أفردها العلماء «۲» رضوان الله عليهم بالبحث و خصوها بالتصنيف فليطالع فيها كتابا و ليبحث عن أسرارها و ليمعن النظر فی كشف أغوارها فليس لها حد تقف عليه الأفهام إذ ليست كغيرها من كلام الأنام و إنما هی كلام الملك العلام و فهم الناس لها علی حسب ما تصل

إليه عقولهم و تدركه أفهامهم. فإذا فرغ منها انتقل بعدها إلى قراءه الكتب الفقهيه فيقرأ منها أولا كتابا يطلع فيه على مطالبه و رءوس مسائله و على مصطلحات الفقهاء و قواعدهم فإنها لا تكاد تستفاد إلا من أفواه المشايخ بخلاف غيره من العلوم ثم يشرع ثانيا فى قراءه كتاب آخر بالبحث و الاستدلال و استنباط الفرع من أصوله و رده إلى ما يليق به من العلوم و استفاده الحكم من كتاب أو سنه من جهه النص أو الاستنباط من عموم لفظ أو إطلاقه و من حديث صحيح أو حسن أو غيرهما ليتدرب على هذه المطالب على التدريج فليس من العلوم شى ء أشد ارتباطا بغيره و لا أعم احتياجا إليها منه فليبذل فيه جهده و ليعظم فيه جده فإنه المقصد الأقصى و المطلب الأسنى و وراثه الأنبياء و لا يكفى ذلك كله إلا بهبه من الله تعالى إلهيه و قوه منه قدسيه «۳» توصله إلى هذه البغيه و تبلغه هذه الرتبه و هى العمده فى فقه دين الله تعالى و لا حيله للعبد فيها بل هى منحه إلهيه و نفحه ربانيه يخص بها من يشاء من عباده إلا أن للجد و المجاهده و التوجه إلى الله تعالى و الانقطاع إليه أثرا بينا فى إفاضتها من الجناب القدسى وَ الَّذِينَ جاهَدُوا فِينا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا وَ إِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ «۴».

منيه المريد، ص: ۳۸۸

فإذا فرغ من ذلک کله شرع فى تفسير الكتاب العزيز بأسره فكل هذه العلوم له مقدمه و إذا وفق له فلا يقتصر على ما استخرجه المفسرون بأنظارهم فيه بل يكثر من التفكر فى معانيه و يصفى نفسه للتطلع على خوافيه و يبتهل إلى الله تعالى

فی أن یمنحه من لـدنه فهم کتـابه و أسـرار خطابه فحینئـذ یظهر علیه من الحقائق ما لم یصل إلیه غیره من المفسـرین لأن الکتاب العزیز بحر لجی فی قعره درر و فی ظـاهره خیر و النـاس فی التقاط درره و الاطلاع علی بعض حقائقه علی مراتب حسب ما تبلغه قوتهم و یفتـح الله به علیهم و من ثم نری التفاسـیر مختلفه حسب اختلاـف أهلهـا فیمـا یغلب علیهم من العلم فمنهـا ما یغلب علیه العربیه کالکشـاف للزمخشـری و منهـا ما یغلب علیه الحکمه و البرهان الکلامی کمفتاح أو مفاتیـح الغیب للرازی و منها ما یغلب علیه القصص کتفسیر الثعلبی «۵» و منها ما یسـلط علی تأویل الحقائق دون تفسـیر الظاهر کتأویل عبد الرزاق القاشی «۶» إلی غیر ذلک من المظاهر و من المشهور ما روی من أن للقرآن تفسیرا و تأویلا و حقائق و دقائق و أن له ظهرا و بطنا و حدا و مطلعا «۷». ذلِکَ فَضْلُ اللَّهِ یُؤْتِیهِ مَنْ یَشاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِیم «۸».

منیه المرید، ص: ۳۸۹

فـإذا فرغ من ذلک و أراد الترقی و تکمیل النفس فلیطالع کتب الحکمه من الطبیعی و الریاضـی و الحکمه العملیه المشـتمله علی تهذیب الأخلاق فی النفس و ما خرج عنها من ضرورات دار الفناء. ثم ینتقل بعده إلی العلوم الحقیقیه و الفنون الحقیه فإنها لباب هـذه العلوم و نتیجه کـل معلوم و بهـا یصـل إلی درجه المقربین و یحصـل علی مقاعـد الواصـلین أوصـلنا الله و إیاکم إلی ذلک الجناب إنه کریم وهاب. هذا کله ترتیب من هو أهل لهذه العلوم و له اسـتعداد لتحصـیلها و نفس قابله لفهمها فأما القاصرون عن درک هذا المقام و الممنوعون

بالعوائق عن الوصول إلى هـذا المرام فليقتصـروا منها على ما يمكنهم الوصول إليه متـدرجين فيه حسب ما دللنا عليه فإن لم يكن لهم بد من الاقتصار فلا أقل من الاكتفاء بالعلوم الشرعيه و الأحكام الدينيه. فإن ضاق الوقت أو ضعفت النفس عن ذلك- فالفقه أولى من الجميع فبه قامت النبوات و انتظم أمر المعاش و المعاد مضـيفا إليه ما يجب مراعاته من تهذيب النفس و إصـلاح القلب من علم الطب النفسـى ليترتب عليه العداله التى بها قامت السـماوات و الأرض و التقوى التى هى ملاك الأمر. فإذا فرغ عما خلق له من العلوم فليشـتغل بالعمل الـذى هو زبـده العلم و عله الخلق قال الله تعالى وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ «٩». و هذه العلوم بمنزله الآلات القريبه أو البعيده للعمل كما حققناه فى الباب الأول «١٠» و ما أجهل و أخسر و أحمق من يتعلم صنعه لينتفع بها فى أمر معاشه ثم يصـرف عمره و يجعل كَدَّهُ فى تحصـيل آلاتِها من غير أن يشـتغل بها اشـتغالا يحصل به الغرض منها فتدبر ذلک موفقا إن شاء الله تعالى

منيه المريد، ص: ٣٩١

[*****هامش]

(١) - يريـد من «الأصل» جامعا روائيا ک «الكافى» و «التهـذيب» و «الاسـتبصار» و «كتاب من لا يحضـره الفقيه»، لا الأصل بمعناه الاصطلاحى، الذى منه الأصول الأربعمائه المشهوره.

(٢) - منهم الفاضل المقـداد و القطب الراوندىّ؛ و من المتأخرين عن المصـنّف: المحقق الأردبيلى و الفاضل الجواد رحمهم اللّه تعالى، انظر تفصيل ذلک فى «الذريعه» ج ١/ ٤٠- ٤٣.

(٣) - قال المصنّف رحمه اللّه فى «شرح اللمعه» ج ٣/ ٦٦، فى بيان شرائط الإفتاء: «... نعم يشترط مع ذلک كلّه أن يكون له قوّه

يتمكّن بها من ردّ الفروع إلى أصولها و استنباطها منها، و هذه هى العمده فى هذا الباب، و إلّا فتحصيل تلك المقدّمات قد صارت فى زماننا سهله، لكثره ما حقّقه العلماء و الفقهاء فيها و فى بيان استعمالها، و إنّما تلك القوّه بيد اللّه تعالى يؤتيها من يشاء من عباده على وفق حكمته و مراده، و لكثره المجاهده و الممارسه لأهلها مدخل عظيم فى تحصيلها، وَ الَّذِينَ جاهَدُوا فِينا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا [سوره العنكبوت (٢٩): ۶٩]».

(۴) - سوره العنكبوت (٢٩): ۶٩.

(۵) - الموسوم ب «الكشف و البيان»، انظر وصفه فى «الذريعه» ج ١٨/ ۶۶- ۶٧.

(۶) - «تأويل الآيات» أو «التأويلات»، انظر وصفه فى «الذريعه» ج ٣/ ٣٠٣.

(٧) - فى «تفسير الطبرىّ» ج ١/ ٩؛ و «إحياء علوم الدين» ج ١/ ٨٨، ٢۶٠: «قال صلّى اللّه عليه [و آله و سلّم: «إنّ للقرآن ظاهرا و باطنا و حدّا و مطلعا» ؛ و فى «تفسير العيّاشىّ» ج ١/ ١١، الحديث ۵؛ و «بصائر الدرجات» / ١٩۶، الحديث ٧: «عن الفضيل بن يسار، قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن هذه الروايه: ما فى القرآن آيه إلّا و لها ظهر و بطن، و ما فيه حرف إلّا و له حدّ و لكلّ حدّ مطلع، ما يعنى بقوله: لها ظهر و بطن؟ قال: ظهره و بطنه تأويله ...» ؛ و فى «المحاسن» / ٢٧٠، الحديث ٣۶٠: «... قلت: و للقرآن بطن و ظهر؟ فقال: نعم، لأنّ لكتاب اللّه ظاهرا و باطنا و معاينا و ناسخا و منسوخا و محكما و متشابها و سننا و أمثالا و فصلا و وصلا و أحرفا و تصريفا ...» و راجع أيضا «بحار الأنوار» ج

/۹۲ ۷۸- ۱۰۶؛ «الإتقان» ج ۴/ ۲۲۵. و أمّا قوله «و حقائق و دقائق» فلم أجده فی الأحادیث و الروایات. نعم قال المکی فی «علم القلوب» / ۲۷: «و قیل: ما من آیه فی القرآن إلّا و لها سبع معان: ظاهر و باطن و إشارات و أمارات و لطائف و دقائق و حقائق؛ فالظاهر للعوام، و الباطن للخواصّ، و الإشارات لخاصّ الخواصّ، و الأمارات للأولیاء، و اللطائف للصدّیقین، و الدقائق للمحبّین، و الحقائق للنبیّین».

(۸) - سوره الجمعه (۶۲): ۴.

(۹) - سوره الذاریات (۵۱): ۵۶.

(۱۰) - فی الأمر الثانی من القسم الأوّل من النوع الأول من ذلک الباب.

تتمه الکتاب فی نصائح مهمه لطلاب العلوم

اعلم وفقک الله تعالی أنی قد أوضحت لک السبیل و علمتک کیفیه المسیر و بینت لک کمال الآداب و حثثتک علی دخول هذا الباب فعلیک بالجد و التشمیر و اغتنام أیام عمرک القصیر فی اقتناء الفضائل النفسانیه و الحصول علی الملکات العلمیه فإنها سبب لسعادتک المؤبده و موجبه لکمال النعمه المخلَّده فإنها من کمالات نفسک الإنسانیه و هی باقیه أبدا لا تعدم کما تحقق فی العلوم الحکمیه و دلت علیه الآیات القرآنیه و الأخبار النبویه فتقصیرک فی تحصیل الکمال فی أیام هذه المهله القلیله موجب لدوام حسرتک الطویله. و اعتبر فی نفسک الآن إن کنت ذا بصیره أنک لا ترضی بالقصور عن أبناء نوعک من بلدک أو محلتک و تتألم بزیاده علمهم علی علمک و ارتفاع شأنهم علی شأنک مع أنک و هم فی دار خسیسه و عیشه دنیه زائله عما قلیل و لا یکاد یطلع علی نقصک من الخارجین عنک إلا القلیل فکیف ترضی لنفسک إن کنت عاقلا بأن تکون غدا فی دار البقاء عند اجتماع جمیع

العوالم من الأنبياء و المرسلين و الشهداء و الصالحين و العلماء الراسخين و الملائكه المقربين و منازلهم فی تلک

منیه المرید، ص: ۳۹۲

الدار علی قدر کمالاتهم التی حصلوها فی هذه الدار الفانیه و المده الزائله فی موقف صف النعال «۱» و أنت الآن قادر علی درک الکمال ما هذا إلا قصور فی العقل أو سبات نعوذ بالله من سنه الغفله و سوء الزله. هذا کله علی تقدیر سلامتک فی تلک الدار من عظیم الأخطار و عذاب النار و أَنَّی لک بالأمان من ذلک و قد عرفت أن أکثر هذه العلوم واجب إما علی الأعیان أو الکفایه و أن الواجب الکفائی إذا لم یقم به من فیه کفایه یأثم الجمیع بترکه و یصیر حکمه فی ذلک کالواجب العینی. و أین القائم فی هذا الزمان بل فی أکثر الأزمان بالواجب من تحصیل هذه العلوم الشرعیه و الحاصل علی درجتها المرضیه سیما التفقه فی الدین فإن أقل مراتبه وجوبه علی الکفایه و أدنی ما یتأدی به هذا الواجب أن یکون فی کل قطر منه قائم به ممن فیه کفایه و هذا لا یحصل إلا مع وجود خلق کثیر من الفقهاء فی أقطار الأرض و متی اتفق ذلک فی هذه الأزمنه. هذا مع القیام بما یلزمه من العلوم و الکتب التی یتوقف علیها من الحدیث و غیره و تصحیحها و ضبطها و کل هذا أمر معدوم فی هذا الزمان فالتقاعد عنه و الاشتغال بغیر العلم و مقدماته قد صار من أعظم العصیان و إن کان بصوره العباده من دعاء أو قراءه القرآن فأین السلامه من أهوال القیامه للقاعد عن الاشتغال بالعلوم الشرعیه علی تقدیر رضاه بهمته الخسیسه عن ارتقاء

مقام أهل الـدرجه العليه. و اعتبر ثالثا [ثانيا] على تقدير السـلامه من ذلک کله أن امتيازک عن سائر جنسک من الحيوانات ليس إلا بهـذه القوه العاقله التى قـد خصک الله بها من بينها المميزه بين الخطأ و الصواب الموجبه لتحصـيل العلوم النافعه لک فى هذه الدار و فى دار المآب فقعودک عن استعمالها فيما خلقت له و انهماکک فى مهلکک

منيه المريد، ص: ٣٩٣

من المأکل و المشـرب و غيرهما من الأعمال التى يشارکک فيها سائر الحيوانات حتى الديدان و الخنافس فإنها تأکل و تشرب و تجمع القوت و تتناکـح و تتوالد مع أنک قادر على أن تصـير من جمله الملائکه المقربين باسـتعمال قوتک فى العلم و العمل بل أعظم من الملائکه عين الخسران المبين «٢». فتنبهوا معشر إخوانى و أحبائى أيقظنا الله و إياكم من غفلتكم و اغتنموا أيام مهلتكم و تلافوا تفريطكم قبـل زوال الإمكـان و فوت الأوان و الحصول فى حيز كـان فيـا لهـا حسـره لا يتـدارک فارطها و نـدامه تخلد محنتها. نبهنا الله و إياكم من مراقـد الطبيعه و جعل ما بقى من أيام هـذه المهله مصـروفا على علوم الشـريعه و أحلنا جميعا فى دار كرامته بمنازلها الرفيعه إنه أكرم الأكرمين و أجود الأجودين. و على هذا القدر نختم الرساله حامدين لله تعالى مصـلين على خاتم الرسـاله و على آله أهـل العصـمه و العـداله مسـلمين مسـتغفرين من ذنوبنـا إنه غفور رحيم. و فرغ منها مؤلفها الفقير إلى عفو الله تعالى و رحمته زين الدين بن على بن أحمد الشامى العاملى ضـحى يوم الخميس يوم العشـرين من شـهر ربيع الأول سـنه أربع و خمسين و تسع مائه تقبلها الله برحمته و تلقاها بيد

کرمه و رأفته إنه جواد کریم وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِینَ «۳»

[*****هامش]

(۱) - «فی موقف صفّ النعال» خبر ل «تکون».

(۲) - «عین الخسران المبین» خبر لقوله: «فقعودک».

(۳) - قد فرغت- بحول اللّه و قوّته- من مقابله هذا الأثر الشریف و السفر المنیف و الکتاب القیّم، مع ستّ نسخ مطبوعه و أکثر من خمس نسخ مخطوطه- منها النسخه التی کتبها تلمیذ المؤلّف رحمه اللّه و سمعها منه و علیها خطّه- و تحقیقه و تخریج مصادر الروایات و أقوال الصحابه و العلماء و أکثر الأشعار، و التعلیق علیه و إعراب مواضعه المشکله، فی شهر جمادی الأولی من سنه ۱۴۰۹ ه. فی بلده قم المشرفه و کان شروعی فی ذلک فی شهر شعبان المعظّم من سنه ۱۴۰۷ ه. و الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا و مولانا محمّد و آله الطیّبین الطاهرین، و أنا العبد رضا المختاری، غفر اللّه له و لوالدیه.

آداب تعلیم و تعلم در اسلام (ترجمه منیه المرید)

مشخصات کتاب

سرشناسه: حجتی، محمدباقر، ۱۳۱۱

عنوان قراردادی: منیه المرید فی آداب المفید و المستفید. فارسی

عنوان و نام پدیدآور: آداب تعلیم و تعلم در اسلام ترجمه گزارش گونه کتاب «منیه المرید فی آداب المفید و المستفید» از شهید ثانی / نگارش محمد باقر حجتی.

وضعیت ویراست:

[ویراست ۳].

مشخصات نشر: تهران دفتر نشر فرهنگ اسلامی ، ۱۳۶۷.

مشخصات ظاهری: سی و یک، ۷۷۱ ص.

شابک: ۱۵۰۰ ریال ؛ ۱۰۰۰ ریال (چاپ سیزدهم) ؛ ۱۵۰۰ ریال (چاپ پانزدهم) ؛ ۶۰۰۰ ریال (چاپ نوزدهم) ؛ ۱۳۰۰۰ ریال : چاپ بیست و دوم ۹۶۴ - ۴۳۰ - ۵۶۰ - ۴: ؛ ۱۵۰۰۰ ریال (چاپ بیست و چهارم) ؛ ۱۷۰۰۰ ریال (چاپ بیست و ششم ؛ ۸۰۰۰۰ ریال (چاپ سی ام)

؛ ۸۰۰۰۰ ریال : چاپ سی و یکم ۹۷۸ - ۹۶۴ - ۴۳۰ - ۵۶۰ - ۳:

یادداشت: چاپ سیزدهم: زمستان ۱۳۶۵.

یادداشت: چاپ پانزدهم: پاییز ۱۳۶۷.

یادداشت: چاپ نوزدهم ۱۳۷۳.

یادداشت: چاپ بیست و دوم و بیست و چهارم ۱۳۷۸.

یادداشت: چاپ بیست و پنجم و بیست و ششم ۱۳۷۹.

یادداشت: چاپ بیست و هفتم ۱۳۸۰.

یادداشت: چاپ سی ام: ۱۳۸۷.

یادداشت: چاپ سی و یکم: ۱۳۸۷ (فیپا).

یادداشت: کتابنامه ص. [۷۶۸] - ۷۷۱؛ همچنین به صورت زیرنویس.

یادداشت: نمایه.

موضوع: اسلام و آموزش و پرورش

موضوع: اخلاق اسلامی

شناسه افزوده: شهید ثانی، زین الدین بن علی، ۹۱۱ - ۹۶۶ق.

رده بندی کنگره: BP۲۵۴/۴ /ش ۹م ۸۰۴۱ ۱۳۶۷

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۴۸۳۷

شماره کتابشناسی ملی: م ۶۸ - ۳

مقدمه

مقدمه تحریر جدید و تحریر نخست

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لمن لايليق بالحمد الا هو، و الصوه و السلام على رسوله الذى ارسله بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين كله، و على آله الهداه الى سبيل الفوز و النجات.

کتاب حاضر – که از دیرباز، یعنی ۱۳۵۹ ه. ش تحت عنوان «آداب تعلیم و تعلم در اسلام» طبع و انتشار آن آغاز گردید و تاکنون نسخه های بسیار فراوانی از آن با تجدید طبع مکرر، در اختیار علاقه مندان قرار گرفت – به خاطر لغزشهای مطبعی چه در کلمات و چه در اعراب گذاری، و نیز پاره ای از اشتباهات غیر مطبعی – به تجدید نظر و دوباره نگری دقیق و اصلاح و پیرایش نیازمند بود. راه یافتن این اغلاط و لغزشها به خاطر آن بود که سرعت و شتاب در ترجمه را از این بنده درخواست کرده بودند، و کار ترجمه مذکور به علت آنکه خواهان

تسریع در آن بودند در مدتی حدود قریب به پنج ماه انجام گرفت که قهرا موجب گشت دقت لازم درباره آن مبذول نگردد، و درباره روایات و احادیث و آثار موجود در متن بررسی های کافی به عمل نیاید.

اما چون ترجمه کتاب، توجه دوستداران و علاقه مندان به مطالعه در تعلیم و تربیت اسلامی را به خود جلب کرده و در نتیجه بر اثر کثرت تقاضا نسخه های فراوانی از آن به طبع رسیده بود سزا بر آن دیدم در برابر این اغلاط مطبعی و احیانا غیر مطبعی بی تفاوت نمانم بلکه کوشش خویش را در جهت پیرایش آنها به کار گیرم؛ و لذا به تصحیح و تنقیح آن روی آوردم، و تصمیم گرفتم که برای اصلاح آن از بذل هیچ کوششی دریغ نورزم.

قریب به دو سال فرصتهای فراغت خود را صرفا به این کار اختصاص دادم، نخست به تصحیح اغلاط و ترمیم خلل و نقائص آن پرداختم و تعابیر و یا احادیثی که به نظر می رسید باید درباره آنها توضیح و گزارشی بیان شود در مورد آنها درنگ بیشتری نمودم و با استفاده از مراجع تحقیق و ماخذ مناسب، راجع به آنها بررسی لازم به عمل آوردم. علاوه بر این استخراج منابع احادیث و آثاری که در متن کتاب «منیه المرید» آمده است بذل جهد نمودم و با استفاضه از کتب حدیث فریقین، ماخذ این احادیث و آثار را نمایاندم. این کار - چنانکه برهمه محققان و دست اندرکاران تحقیق و پژوهش روشن است - به فرصت و حوصلتی کافی نیاز دارد؛ لکن علیرغم ضعف مزاج و بیماری و تراکم کارها و تشتت خاطر، حل و

درمان این مشکل را برخود لازم شمرده و راه را برای ورود در این کار بر خویشتن هموار ساختم، و مراجع و کتب و آثار علمی مورد نیاز را - با اینکه تهیه آنها سخت مشکل می نمود - فراهم آوردم و با استمداد از آنها خرده و لغزشهای موجود در ترجمه را به اندازه وسع خویش پیراستم و بیشتر منابع احادیث و آثار موجود در متن را باز یافتم، و یادداشتهای سودمندی را نیز بر پایان ترجمه افزودم.

تذکر این نکته بجا است که در تحریر ترجمه نخست کتاب «منیه المرید» از یک نسخه چاپ هند بهره بردم که پاره ای از خرده های ترجمه به خاطر اغلاطی بود که در خود متن وجود داشت، و تقاضای تسریع در ترجمه، فرصت تهیه نسخه های دیگر را از دستم ربوده بود.

در مورد استخراج منابع روائی متن قبلاً تصور می کردم شهید ثانی (رضوان الله علیه) در تنظیم کتاب «منیه المرید» فقط به روایاتی استناد جسته است که باید آنها را در کتب حدیث شیعی جستجو کرد؛ اما به هنگام تجدید نظر دریافتم که این دانشمند گرانقدر - علاوه بر استناد به احادیث شیعه - به احادیث دیگری استشهاد کرده است که این احادیث را باید در کتب حدیث اهل سنت به دست آورد، و اثری از آنها در کتب حدیث شیعه به چشم نمی خورد. و لذا در آغاز کار تحریر جدید علیرغم تفحص و تصفحی که در این طریق نمودم، منابع بسیاری از این گونه احادیث را - که احادیث نبوی بود - نمی توانستم به دست آورم تا آنگاه که دریافتم باید به تحقیق در کتب حدیث اهل سنت بنشینم. به

همین جهت بسیاری از کتب حدیث اهل سنت را تهیه کردم و ضمنا یکی از جوامع حدیثی اهل سنت را نیز - که اکثر قریب به تمام احادیث صحاح ست و جوامع حدیثی آنها در آن گرد آمده - فراهم آوردم (۱) ، و غالبا در امر استخراج منابع احادیث اهل سنت از این کتاب اخیر بهره بردم. علاوه بر آنکه منابع احادیث شیعی را از کتب حدیث شیعه - به ویژه کتاب «الکافی» ثقه الاسلام کلینی (قدس سره) - استخراج نمودم.

مرحوم مجلسی دوم و نیز مولی محسن فیض کاشانی (رضوان الله علیهما) اولی در کتاب «بحارالانوار» و دومی در کتاب «المحجه البیضاء» روایات و احادیث کتاب «منیه المرید» اعم از احادیث نبوی و نیز احادیث امامی را آوردند.

و چنین به نظر می رسد که این دو دانشمند بزرگوار به نقل و روایت مرحوم شهید ثانی اتکاء نمودند و ظاهرا روایات نبوی موجود در آن را از طریق شیعه تلقی کردند. نکته مهم دیگری که یادآوری آن ضروری است که شهید ثانی در این کتاب از کتاب تذکره السامع و المتکلم فی ادب العالم و المتعلم (۲) تالیف بدرالدین بن ابی اسحاق ابراهیم بن ابی الفضل سعدالله بن جماعه کنانی (م ۷۳۳ هـق.) اقتباس کرده، که همین امر موجب گشته است بسیاری از احادیث نبوی که از طریق اهل ست روایت شده است در کتاب «منیه المرید» راه یابد، مرحوم شهید ثانی آنچنان در کتاب «منیه المرید» از «تذکره السامع» اثر پذیرفته است که در بسیاری از موارد عینا عبارت «تذکره السامع» آن را یاد کرده است.

در حقیقت، کتاب «منیه المرید» همان کتاب «تذکره السامع» می باشد

که از اضافات و روایاتی از احادیث شیعی نیز برخوردار می باشد، و این ترجمه می تواند به عنوان ترجمه فارسی هر دو کتاب تلقی گردد.

و چون موارد تشابه این دو کتاب خودداری شده است؛ زیرا ذکر این موارد به خاطر کثرت آن، به هیچ وجه ضروری به نظر نمی رسید.

اصولا شهید ثانی با مسافرت به اکثر بلاد اسلامی، محضر عده زیادی از اساتید اهل سنت را درک کرده بود و در کتاب «منیه المرید» که درباره آداب و سنن تعلیم و تعلم تالیف یافته مانعی نمی دید که احیانا به روایات معتبر آنها استناد جوید و از این رهگذر به همبستگی فرق اسلامی مددی رسانده باشد؛ و چنانکه در گزارش احوال این دانشمند عالیقدر خواهیم دید وی برای مراجعات - طبق مذهب آنها - فتوی می داد، و در فقه مذاهب خمسه آنچنان احاطه علمی به هم رسانده بود که اگر هر فرقه ای از فرق مختلف اسلامی به او مراجعه می کردند، طبق مذاهب خویش، فتاوای مناسب را دریافت می نمودند، و شهید ثانی کتاب «منیه المرید» را برای دنیای اسلام نگاشت و لذا از استناد به هرگونه حدیثی - اعم از شیعی و سنی - که قابل استناد به نظر می رسید فرو گذار نکرد.

و نیز باید گفت تسامح در ادله سنن نیز می تواند چنان استنادی را توجیه کند. باری برای تحریر مجدد «آداب تعلیم و تعلم در اسلام» و استخراج منابع روائی و مراجع آثار متن «منیه المرید» تا کنون سعی وافری مبذول داشتم، و انجام این کار، فرصت زیادی را به خود اختصاص داد تا سرانجام بدین صورت که ملاحظه می فرمائید در اختیار علاقه مندان به تعلیم و تربیت

اسلامی قرار می گیرد. اما مدعی نیستم که همه اغلاط و لغزشهای آن را پیراستم و یا نقائص و کمبودهای آن را جبران و ترمیم نموده ام؛ لکن می توانم یادآور گردم که در این کار تا آنجا که فرصت و توانائی اجازه می داد سعی خود را به کار گرفتم.

اما مزایای تحریر جدید کتاب

به شرحی است که از این پس به نظر می رسد:

۱ - بسط مقدمه در زندگی نامه شهید ثانی (رضوان الله علیه) که علاوه بر استناد به مآخذ معتبر، در نگارش آن از مقدمه «الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه» به قلم شیخ محمد مهدی آصفی بهره فراوانی بردم.

۲ - اصلاح پاره ای از اغلاط مطبعی و غیر مطبعی و نیز اشتباهاتی که توسط پیاده کننده اعرابهائی که ضبط نمودم روی داده بود، و همه آنها را تقاضای تسریع در ترجمه به ارمغان آورده بود.

۳ - استخراج منابع و مآخذ احادیث و روایات و آثار، و احیانا اشعاری که در متن کتاب آمده بود، و این کار فرصت فراوانی را در اختیار خود گرفته و موجب گشت که بیشتر اهتمام مترجم درباره آن مصروف گردد، و در نتیجه منابع اکثر قریب به تمام این احادیث و آثار ارائه شده است.

۴ - توضیح و تبیین پاره ای از احادیث و روایاتی که محدثان و دانشمندان در گزارش و تفسیر آنها دچار اختلاف نظر بوده، و یا اساسا به علت ایجاز، گزارش و تفسیر آنها مناسب به نظر می رسید.

۵ - افزودن بخشی بر پایان ترجمه در مورد آداب اقامت و سکنای در مدرسه از کتاب «تذکره السامع» که این بخش در کتاب «منیه المرید» مطرح نبوده است.

۶ - فهرستی از کتب تعلیم

و تربیت اسلامی و تاریخ آن و نیز یکی که در روانشناسی اسلامی - از دیرباز تا کنون - نگارش شده است. در دوبخش عربی و فارسی، البته کتابهائی که به خود آنها و یا نام و نشان آنها از طریق مراجع مطمئن دسترسی یافتم.

و لـذا آن کتبی را که به خود آنهـا دست یـافتم بـا فهرست مطالب آنها را معرفی کردم، اما کتابهائی که آنها را نیافتم و به ذکر نام و مولف و تاریخ وفات مولف و مرجعی که آن کتاب و یا نسـخه خطی آن را شناسانده است بسنده نمودم بدین امید که ان شـاء الله - بتوانم در فرصـتهای دیگر به تکمیـل آنها موفق گردم. لازم به یاد آوری است که کوشـیدم بر همه این کتابها دسـت یـابم، و لـذا بایـد گفت این کتابهـا نمـونه هـای از کتب تعلیم و تربیت اسـلامی است نه همه آنهـا؛ زیرا چنین کـاری به صـرف فرصتی طولانی نیازمند است که تاکنون برایم دست نداد.

۷ - فهرستی از آیات و احادیث و روایات و آثار و اشعاری که در کتاب آمده است.

۸ - فهرست اعلام درسه بخش: اشـخاص و گروهها، کتب و نبشـتارها، امکنه و جایها. در اسـتخراج این فهرست و نیز یافتن نام صحیح و کامل اشـخاص و تاریخ تولد و وفات آنها - که در این بخش آمده است - نور چشـمانم: سـید محمد سعید حجتی و سیـد محمـد شـریف حجتی (سـلمهما الله تعالی) به این بنـده بسـیار مدد رسانده اند که امیدوارم خداوند متعال آن دو را در امر دین و دانش موفق و موید بدارد.

۹ - کتابنامه مصادر و مآخذی که در ترجمه «منیه

المرید» و تحقیق در محتوای آن مورد استفاده و استناد قرار گرفت.

در پایان از همه عزیزان و سرورانی که از این کتاب بهره می جویند، ضمن آنکه ملتمس ادعیه در مظان استجابت آن هستم استدعا می کنم با نظر لطف و محبت از تذکرات مفید و سودمندی که می تواند در تکمیل نقائص و ترمیم و جبران خلل ترجمه موثر باشد دریغ نفرمایند تا به عنوان یادداشتهای اصلاحی در پایان کتاب - ضمن تجدید چاپ آن - ملحق گردد.

امیدوارم خداوند متعال به همه ما توفیق اخلاص در گفتار و کردار مرحمت فرماید تا در طریق جلب رضای او بکوشیم، و قدر این فضا و جوی را که از برکات حکومت جمهوری اسلامی در آن به سر می بریم - بدانیم، و به این حقیقت واقف گردیم که ما در زیر سایه این حکومت تحت فرمان خدائی قرار داریم که جز خیر و سعادت ما در دنیا و آخرت خواهان هیچ امر دیگری نیست، و لذا از او می خواهم خیر و برکات خویش را بر ما افزون فرموده و قلمرو حکومت اسلام را به نفع مستضعفان عالم آنچنان گسترده سازد که کفر و استکبار جهانی هر چه زودتر به زانو در آید، و ملتهای ضعیف و توان ربوده از زیر یوغ قهر و ستم آنان برهند و زمینه برای قیام حضرت مهدی (عجل الله تعالی فرجه الشریف) آماده گردد و حکومت جهانی قرآن - که طلیعه آن با انقلاب اسلامی ایران آغاز گشت - در آینده بسیار نزدیکی بارور گردد، و قیام و نهضت دینی امت فدا کار و ایثارگر ایران به انقلاب قطب دائره امکان، حضرت ولی عصر، صاحب

الزمان (عجل الله فرجه الشریف) بپیوندد، و بر عمر امامی - که قلبش به امید نجات مستضعفان و بینوایان عالم می طپد و رهیده از هرگونه هوس و خواهشی نفسانی، رهنمودهای الهی را به گوش هوش مردم جهان ابلاغ ارشادات و تعلیمات ستم سوز و سعادت سازش بیش از پیش برخوردار گردند، و وضع نابسامان و پریشان و اضطراب آور عالم، سامانی به خود گیرد، و قلبهای درهم شکسته و دلهای افسرده بیچارگان و رنجدیدگان مرمت یافته و از شادی و اطمینان برخوردار گردد.

ختام مقالم را با درود به شهیدان راه قرآن و اسلام مزین ساخته، و برای رزمندگانی که پشت جهانخواران را با اصلابت خود به لرزه در آورده و رسوایشان ساختند فتح و پیروزی نزدیکی را آرزو می کنم.

والحمد لله و الصلوه و السلام علی رسول الله و الذین آمنوا معه و یقولون متی نصرالله، اءلا ان نصر الله قریب.

سید محمد باقر حجتی حسینی

۲۷ شوال ۱۴۰۴ هق.

۵ مرداد ۱۳۶۳ هش.

مقدمه تحریر نخست

تقدیم به برادر بزرگوار و دانشمند جناب حجه الاسلام آقای سید رضا برقعی ایده الله تعالی لمایحبه و یرضاه

بسم الله الرحمن الرحیم

پروردگارا سپاس و ستایش حقیقی ترا است که با قلم قدرت خویش، جامعه بشریت را به زیور علم و دانش آراستی، و انسانیت را در زیر لوای فرهنگ و معارف، تعالی بخشیدی.

درود بی پایان و تحیات پیاپی و پیوسته بر رسول و فرستاده گرامی تو حضرت محمد بن عبدالله (ص) و خاندان ارجمندش (علیهم السلام) که سراسر عم و مساعی خویش را در جهت تعلیم و ارشاد جوامع بشری - بی هیچ وقفه و فتوری - مصروف داشتند و آنی از روشنگری و ایجاد

بینش دینی باز نماندنـد. کتابی که ترجمه آن از نظر مطالعه کننـدگان می گـذرد بی تردیـد از بهترین کتبی است که در دنیای علم و تاریخ دانش بشری در زمینه آداب تعلیم و آئین تعلیم معارف دینی تدوین شده است. این کتاب گرانبها ضمن اینکه می توانـد راه و رسم صحیح تعلم و تعلیم را بطور عموم ارائه کنـد به ویژه عـالیترین رهنمودهای سازنـده ای را در رابطه با تعلیم و تعلم معـارف دینی و حتی وظائف و رسالت اهل علم را نیز نشان می دهـد به طوری که می توان با قاطعیت اظهار نظر نمود که کتاب مزبور و عالیترین راه گشائی است فراسوی طلاب و دانشـجویان و علماء و دانشمندان و حتی مجتهدان، تا در لابلای آن، اسباب و عوامل توفیق و کامیابی در علم و دانش را شناسائی کرده و در ظل عمل و رفتار به مضامین آداب و آئینهای ارائه شده در آن به هـدف والای علمی خویش که عبارت از قرب خداوند متعال و تحصـیل رضای او است دست یابند و از گامهائی که در راه اخذ علم و نشر آن برمیدارند احساس رضایت و آرامش کنند.

مولف کتاب: مرحوم شـهید ثانی (قـدس سـره) در این نبشـتار کوتاه از هیچ نکته اخلاقی و معنوی - که باید هر عالم و متعلمی خود را پای بند بدانها بدانند - فروگذار نکرده است؛ بلکه در هر زاویه و ناحیه ای که در آنها سخن از وظائف و آداب عالم و متعلم به میان می آورد لطائف و نکات ظریف انسانی را گوشـزد می نماید، نکاتی دقیق و باریک که ارائه آنها صرفا در عهده امثال چنان دانشمند باریک بین و ژرف

نگری است که اصول و بنیادهای استوار تعالیم اسلامی از برابر دیدگاه بصیرت آنها مخفی نمی ماند، اصول و بنیادهائی که ممکن است مورد غفلت بسیاری از دانشمندان دینی قرار گیرد.

شهید ثانی با استمداد از قرآن کریم و سنت اسلامی و استشهاد به سخنان فرزانگان دین و دانش برای سازمان بخشیدن به روابط عالم و دانشمند با شاگرد و دانشجو و توده مردم، و روابط شاگرد و دانشجو با عالم و دانشمند، و حتی وظائف شخصی استاد و شاگرد و آئین رفتارشان در جلسه درس و هرگونه مسائل دیگری که ارتباط وثیقی بازندگانی عالم و متعلم و استاد و شاگرد دارد و بالاخره برای نشاندادن کیفیت زندگانی علمی قشرهای دست اندر کار علم و معرف و بینش دینی، مطالب شایان توجهی را یاد کرده است که فقیه عالیقدر مرحوم آیه الله حاج میرزا محمد حسین حسینی معروف به میزای شیرازی (رضوان الله علیه) همه اهل علم و دانشمندان دینی را به مطالعه این کتاب توصیه فرموده و درباره آن، مرقوم داشته است:

چقدر شایسته است که اهل علم، مواظبت نمایند به مطالعه این کتاب شریف، و متاءدب شوند به آداب مزبوره در آن

آری بدون هیچ تردیدی مواظبت بر مطالعه این کتاب و تاءدب و اثرپذیری هر عالم و متعلم نسبت به آداب و آئینهای مذکور در آن، شایسته ترین وسیله ای است که در ظل آن، هر استاد و شاگردی آنچنان توانائی می یابند که بتوانند باز پس مانده عمر و فرصت خود را در تدارک ایام تباه گشته خویش به کار گیرند و جان و دل و درون خود را بپالایند تا شایسته پذیرش نورانیت حق گردند.

سالهای مدیدی

بود که کم و بیش با برخی از مباحث این کتاب سابقه آشنائی داشتم؛ و لذا در دو جلد کتاب «اسلام و تعلیم و تربیت» - که در سال گذشته یعنی ۱۳۵۸ طبع و منتشر گردید - در حد نسبه گسترده ای از آن مستفیض و برخوردار بوده ام. در اثناء طبع کتاب مذکور، یکی از برادران بنام آقای محمود گلزاری - که عشق و شوق و اخلاص دینی از سراپای وجود و گفتار و رفتارش چهره می نمود - به این بنده بی بضاعت مراجعه کرده و اظهار داشت خلا و کمبود کتبی که راه گشا و ارائه دهنده راه و رسم تعلیم و تعلم در اسلام می باشد، دانشجویان علاقمند به دین را سخت می آزارد. به ایشان گفتم: حل این مشکل بر عهده زبدگان علم و دانش و اهل تحقیق است و این بی مایه را نرسد که در زمینه و عرصه پهناور آداب تعلیم و تعلم در اسلام، گامی موثر بردارد. اگر چه با بیانی نارسا و تحقیقی ناقص، برخی از مسائل تعلیم و تربیت اسلامی را در کتاب «اسلام و تعلیم و تربیت» گزارش کردم، ولی این اثر در برابر دریای بی کران و ژرفای فرهنگ اسلامی، یک گام بسیار کوچکی است که باید همه افراد کار آمد و متدین دست به دست هم دهند تا از این دریای وسیع و عمیق فرهنگ اسلامی گوهرهای تابناک و افتخار آفرین را استخراج کنند. در دل این دریا که رهنمودی است آسمانی، حقایق گرانبها و پر ارزشی وجود دارد که محققان حاذق و کاوشگران ماهی می توانند آنها را از درون آن بیرون بکشند و ما را

از ره آوردهای شرق و غرب - که بشریت را به اسارت دچار ساخته است - برهانند و بی نیاز سازند.

سرانجام، بحث و گفتگوی ما بدان جا رسید که عجاله چه باید کرد. چون همه ما مسئولیم و باید در حد وسع و توانائی خویش در این رهگذر گامی برداریم.

و بالاخره چون مساله سرعت عمل مطرح بود پیشنهاد کرد که هر چه زودتر کتاب «منیه المرید» به زبان فارسی، برگردان شود. به ایشان گفتم از قرار مسموع، این کتاب به زبان فارسی ترجمه شده است. اظهار داشتند که ترجمه مذکور، نارسا و نسبه نامفهوم است. بهرحال - با وجود اینکه اهل قلم نیستم - با اصرار ایشان، انجام این مهم را به عهده گرفتم و در طول تابستان ۱۳۸۵ علیرغم فرسودگی مزاج و خستگی مفرط، تقریبا هفته ای سه شب بیدار ماندم و در ظرف این مدت، قسمت عمده ای کتاب را ترجمه کردم و آن را برای استفاده علاقه مندان و دانشجویان دانشکده علوم تربیتی دانشگاه تهران آماده ساختم: لکن در ین اثناء، برادر دانشمند و بزرگوار جناب آقای سید رضا برقعی - که برای نشر فرهنگ اسلامی بدون هیچگونه چشم داشت مادی و دنیاوی اهل علم و قلم را بر سر شوق می آورند و از بذل هرگونه محبت و التفات دریغ نمی ورزند - بر این نوشته اطلاع یافته و خواستند که ترجمه مذکور تا پایان کتاب ادامه یابد لذا این ترجمه را بر حسب تشویق این برادر عزیز به پایان بردم، و چون تکمیل ترجمه مذکور از برکات شوق آفرینی ایشان به سرانجام رسید بجا و سزا است که این کتاب را حضورشان تقدیم کنم.

بایـد مطـالعه کننـدگان ارجمنـد را یادآور گردم که علت تراکم اشـتغالات و لزوم تسریع در ترجمه، آنچنان که بایـد و شایـد، نتوانسـتم دقتهـای ضـروری را به کـار گرفته و در محتوای این کتـاب غوررسـی کـافی نمایم از این جهت می توانم بگویم اگر نقصـی در محتـوای کتـاب بـه چشـم می خـورد مربـوط به اصـل و متن کتـاب نیست، بلکه این نقص، متـوجه مـترجم است که امیـدوارم اهل قلم و ارباب تحقیق با یادآوریهای سودمند خویش مرا یاری دهند تا - ان شاء الله - در چاپهای بعدی به جبران و ترمیم آن اقدام گردد.

در ترجمه این کتـاب - تـا آنجا که حوصـله و فرست اجازه می داد سـعی شـده است مطالب آن بطور صـحیح ارائه شود و منبع احادیث نیز از متون حـدیثی اسـتخراج گردد و آیات مـذکور، در پاورقیها مشـخص شود، و ضـمنا برای آنکه خوانـدن آیات و احادیث آسان باشد به اعراب گذاری آنها مبادرت شد.

متن عربی کتاب - جز مشـخصاتی از قبیل: باب، نوع، فصل، و امثال آنها - فاقـد هرگونه عناوین فرعی دیگر بود لذا برای آنکه خواننده ترجمه به بندهای گوناگون کتاب از پیش آشـنائی پیدا کند عناوین فرعی متناسب با محتوای کتاب در تمام فصول آن ابتکار شده است تا ضمنا تنوع مضامین این نبشتار پرارزش را نیز روشنگر باشد.

رقم قبل از ممیز (/) در پاورقی ها، جلد کتاب مورد اسـتناد، و رقم پس از آن، صفحه آن را نشان می دهد، و این کار به منظور اختصار انجام شد.

عبـاراتی که میان چهارچوب: (...) قرار گرفته است اضافاتی است از مترجم به منظور توضـیح، و نبایـد آنها را به عنوان ترجمه تلقی کرد.

امیدوارم که

خداوند متعال همه ما را از حسن نیت و اخلاص در عقیدت برخوردار سازد تا در جهت کسب رضا و خشنودی او موفق و کامیاب باشیم.

انه قریب مجیب.

سید محمد باقر حجتی

۲۱ جمادی الاولی ۱۴۰۰

۱۷ اردیبهشت ۱۳۵۹

شهید ثانی

زندگی نامه شهید ثانی

مقدمه:

شهید ثانی یکی از اختران فروزان و ستارگان درخشان سپهر علوم و دانشهای اسلامی است که در سایه زندگانی پر بارش، برکاتی را برای دنیای اسلام به ارمغان آورده، و آثار گرانبهائی در علوم مختلف دینی – در ظل مساعی آمیخته با اخلاص و موفقیت آمیزش – از او به جای مانده است که هر یک از این آثار همچون مهر تابان در میان تمام میراثهای علمی دانشمندان اسلامی، برجسته و نمایان است و نظرهای فضلاء و دانشمندان را به خود معطوف می سازد. این دانشمند گرانمایه – چنانکه خواهیم دید – از فرهنگ و معارفی مایه و الهام می گرفت که باید آنها را محصول کوششهای بی دریغ او در تحصیلات و مطالعات مداومش در مذاهب مختلف اسلامی برشمرد. آری او در مکاتب فقهی مذاهب پنجگانه اسلامی، اندوخته هائی سرشار و گرانبها در خویشتن فراهم آورد، و با مسافرتها و گشت و گذارهای متعددی که به صوب ممالک اسلامی در پیش گرفته بود، اساتید بزرگ و برجسته ای را درک کرد، و از محضر زبده ترین دانشمندان این ممالک بهره های فراوانی در علوم متنوع کسب نمود، و از ژرفای این ذخائر ارزشمند، درر و اصدافی را بیرون کشید که در ساحل و کرانه های آثارش، به رایگان در اختیار علاقه مندان قرار دارد.

شهید ثانی گامهای بلندی در پهنه علوم مختلف، از قبیل: هیئت، طب، ریاضی، ادب عربی، فلسفه، عرفان و سایر علوم

برداشت که ثمرات آن عبارت از کتب و آثار پرارزشی است که در رابطه با این علوم و فنون از او به جای مانـده، و یا پاره ای از آنها از میان رفته، و یا شناسایی نشده است.

ایـن دانشـمند عالیقـدر - کـه در فقه اسـلامی، شخصـیتی کم نظیر می باشـد - فقیهی صـاحب نظر و برخـوردار از اسـتقلال در اسـتدلال و اسـتنباط و اجتهـاد بوده و نظریـاتی را ارائه کرده است که بایـد آنهـا را گشایشـگر مشـکلات و عَویصـات علمی در ارتباط با فقه و اصول عقائد به شمار آورد.

یکی از نکات جالب و شگفت انگیز زندگانی این عالم بزرگوار این است:

علی رغم آنکه فرصـتهای او را می توان در مجموعه ای از مسافرتها و کوچشـهای شاق و دراز مـدت و فرساینده خلاصه کرد، معهذا در طی عمر نسـبه کوتاهش به این همه ذخایر علمی دست یافت و آثار بسـیار ارزشـمندی در دسترس شیفتگان علم قرار داد. چنین مـوفقیت شایـان توجهی را نمی توان تحت هیچگونه محاسـبات و مسـاعی عـادی قرار داده و در نـتیجه، آن را بـازده کوششـهای بی دریغ او در تحصـیلات و مطالعـات، تلقی کرد؛ بلکه هر فرد واقع بینی، چنـان توفیق خارق العاده ای را محصول کوششهائی بر می شمارد که قرین و همپای با امداد غیبی و توفیقات الهی بوده است.

«آری، باید او را دانشمندی برشمرد که شبانگاهانش به یاد خدا و استغفار و نماز و نیایش به درگاه پروردگار متعال، و مجال و فرصـتهای روزانه اش به تدریس و تالیف و رسـیدگی به حوائج مردم و ارشاد آنها، و اوقاتش غالبا در سفرهای علمی مصروف می گشت، و لحظه ای از پویش علمی و یا خدمت به خلق

باز نمی ایستاد.

بنابراین سراسر زندگانی این فقیه عالی مقدار عبارت از یک زنجیره پیوسته ای است که حلقات آن را علم و عمل و تحصیل و تدریس و عبادت و جهاد در راه خدا تشکیل می دهد.

و از همه جالبتر آنکه:

حلقات این زنجیره در نهایت، با حلقه ای ارتباط می یابد که این شخصیت عظیم را به کاروان شهدائی می پیوندد که در راه فضیلت و علم، جان باختند.»

این چنین زندگانی نمونه و الگوپرداز، توانست شخصیتی را بیافریند که باید او را مثل اعلای تقوی و عمل دانست. میراثهای علمی را که از او به یادگار ماند، و نژاد پاک و خدمت گزاری که از او به ثمر رسید، استمرار و تداوم چنان زندگانی پربرکتی بود که بایسته است سرمشق همه انسانهای پویای حقیقت و جویای سعادت باشد.

نام و نسب و بیت شهید ثانی:

زین الدین بن نورالدین علی بن احمد بن محمد بن جمال الدین بن تقی بن صالح بن مشرف عاملی جبعی، معروف به «شهید ثانی» در سیزدهم شوال ۹۱۱ ه ق در «جبع» زاده شد، و در روز جمعه، رجب ۹۶۶ یا ۹۶۵ ه ق در «قسطنطنیه» به شهادت رسید.

او در میان خاندانی پرورش یافت که به فضل و دانش و تقوی نامبردار بوده اند:

پدرش، شیخ امام نورالدین علی، معروف به «ابن الحجه» یا «ابن الحاجه» از افاضل زمان خود به شمار می رفت، و بدینسان نیاهای دیگرش: جمال الدین و تقی، و نیز جد والاترش: شیخ صالح - که از شاگردان علامه حلی بود - همگی از دانشمندان و فضلاء زمان خویش محسوب می شدند.

خوانساری می نویسد:

«در زندگانی شهید ثانی، آن نکته جالب و شگفت انگیزی (که بایسته است مورد توجه قرار گیرد این است) که این

بزرگوار، همچون مرکز و کـانونی به نظر می رسـید که پیرامونش بـا دائره علوم، احـاطه شـده، و یا به سان نقطه میانینی بود که فضائل گروهی از ارباب فواصل، اعم از سـلف و نیاکانش و نیز خلف و بازماندگانشان با یک نسـبت و شـمار و عددی مساوی بدو می پیوست و به این نقطه مرکزی می رسید، چون شش فرد از سلف و نیاکانش از فظلاء نامور زمان خود بوده اند، چنانکه تا این زمان (یعنی زمان خوانساری) دانشـمندان ناموری با چنین شـمارش و تعداد، بلافاصـله و از پی هم، از او به ثمر رسیدند.» بدین مناسبت می توان گفت:

اعطاء عنوان «سلسـله الـذهب» به این بیت و خانـدان، عنوانی در خور و شایسـته بوده است که در تاریخ، چنین عنوانی را به این بیت ارزانی داشت.

شهیـد ثـانی در چنـان خانـدانی پرورش یـافت؛ بـدون تردیـد، اصـالت دینی و علمی خانـدان و نیاکـان بزرگـوارش در تکـوین شخصـیت علمی و روانی او بی تاثیر نبوده است، چون ما نمی توانیم تاثیر محیط پاکیزه و با ارزشی مانند محیط خانواده عریق و اصـیل شـهید ثانی را در پیدائی شخصـیتی چون او نادیده انگاریم. این انسان با فضیلت در خانواده ای دیده به جهان گشود که فضـای آن را علم و فقه و فضـیلت و معنویت، عطرآگین و روح افزا سـاخته، و سـامعه این دانشـمند بزرگوار از گـاهواره تا گاه شکوفائی عقل و خردش با سخن و نغمه هائی از علم و فضیلت و فقه و بینش دینی آنچنان خو گرفته و بدانها انس یافته بود که تا واپسین لحظات حیات و رخداد شهادتش هرگز از رشته علم و فضیلت نگسسته و از کوشش های نستوهانه اش در

راه دانش و دین حتی برای لحظه ای باز نایستاده بود.

سیما و اندام شهید ثانی:

ابن العودی در رساله خود می نویسد:

«شهید ثانی، دارای اندامی خوش و معتدل و قامتی متوسط و در اواخر عمرش کمی فربه بود. چهره اش زیبا و دارای موهای صاف و متمایل به سرخی، چشمان و ابروانی مشکی و اندامی سپید و بازوان و ساقهای ستبری بوده است. انگشتان دستهایش بسان قلم های سیمین جلوه گر بود. هر بیننده ای که به چهره اش می نگریست و بیان دلنشین وی را می شنید حاضر نبود از او جدا شود، و از گفت و شنود با وی از هر هم و غمی دل آرام می گشت، چشمها از مهابتش سرشار می شد و دلها در برابر شکوه معنویتش به نشاط در می آمد.

و سوگند به خداوند متعال، که او برتر از آن اوصافی بود که من از آنها یاد کردم، و خصلتهائی ستوده در وجودش جلب نظر می کرد که این خصلتها از آنچه بازگو کردم فزونتر بوده است.»

شهید ثانی همزمان با حیات پدر:

از آغاز طفولیت، آثار نبوغ و هوش فوق العاده از رهگذر گفتار و رفتارش به چشم می خورد، و با اینکه عمرش از نه سال تجاوز نمی کرد - طبق نوشته ابن العودی - قرائت قرآن کریم را ختم نمود، و از آن پس به خواندن و فراگرفتن فنون ادبی و فقه نزد پدرش همت گماشت تا آنکه پدر در سال (۹۲۵ ه ق) درگذشت. از جمله کتابهائی که شهید ثانی نزد پدرش قرائت کرد، کتاب «المختصر النافع» از محقق حلی، و «اللمعه الدمشقیه» از شهید اول بود. این کتابها علاوه بر کتابهائی بود که در ادب عربی نزد پدر خواند. پدر در ازاء تحصیلات فرزندش، شهریه ای را مقرر کرده و به او می پرداخت.

سفرهای علمی

۱ - میس:

علی رغم آنکه شهید ثانی، پدر را از دست داده بود، این حادثه نتوانست کمترین خللی در اراده او برای ادامه تحصیلاتش وارد سازد، و با اینکه هنوز دوران نوجوانیش را پشت سر نگذاشته بود به منظور ادامه کارش به قریه «میس» کوچید و در محضر استاد دانشمند و بزرگوار: علی بن عبد العالی کرکی از سال (۹۲۵ ه ق) تا (۹۳۳ ه ق) به تحصیلاتش ادامه داد، و کتابهای «شرایع الاسلام» محقق حلی، و «ارشاد الاذهان» علامه حلی، و نیز قسمت مهمی از کتاب «قواعد الاحکام» همان علامه حلی را بر او خواند.

شهید ثانی آنچنان با محضر درس این استاد، مانوس گشت که هیچیک از مجالس درس اختصاصی و درسهای عمومی دیگران را از دست نمی نهاد.

و در تمام این مجالس درسی شرکت می جست و مدت هشت سال و سه ماه از محضر درس او مستفیض بود؛ و تا گاهی که

نزد این استاد به سر می برد و بالغ بر بیست و دو سال از عمرش را گذرانده بود همواره تا این ایام، مشمول اهتمام و عنایت و توجه خاص استادش بوده، و بهره های وافری از علم و فضیلت را از پیشگاهش کسب کرد.

۲ - کرک نوح:

شهید ثانی در این تاریخ، یعنی سال (۹۳۳ ه ق) احساس کرد که باید برای پربار ساختن تحصیلاتش، قریه «میس» را به سوی «کرک نوح» ترک گوید، و آهنگ دیاری کند که شیخ علی میسی، شوهر خاله او در آنجا مقیم بود. پس از چنین سفر بود که با دختر شیخ علی میسی ازدواج کرد، و او همسر بزرگ و نخستین شهید ثانی بوده است.

در کرک نوح با سید حسن بن سید جعفر، مؤلف کتاب «المحجه البیضاء» آشنائی بهم رساند، و این استاد جدید را آنچنان پذیرا گشت که پیوسته در محضر بحث و مذاکرات گوناگون او شرکت می کرد، و کتاب «قواعد» میثم بحرانی، و نیز کتابهای «التهذیب» در اصول فقه، و «العمده الجلیه فی الاصول الفقهیه» - که از مؤلفات استاد بوده است - و کتاب «الکافیه» ابن حاجب در نحو را بر او خواند.

مراجعت به وطن

بیش از هفت ماه از اقامت شهید ثانی در «کرک نوح» سپری نشده بود که اشتیاق و علاقه به زادبوم، وی را در سال (۹۳۴ ه ق) به «جبع» باز گرداند، و تا سال (۹۳۷ ه ق) در وطن اقامت گزید؛ و در طی این مدت همواره سرگرم بحث و مذاکره علمی و ارشاد مردم و برآوردن حوائج دینی آنها بود، و ضمنا فضلاء و دانشمندان از اطراف و اکناف، با او شد

آمد برقرار ساخته و به مراوده با وی مانوس شدند.

و سرانجام محضر او به صورت کانونی برای رفت و آمد متراکمی در آمد که در طی آنها با دلسوزیهای فراوانی به کارسازی و تدبیر امور مراجعان – در کنار درس و مطالعاتش – قیام می کرد.

۳ – دمشق:

شهید ثانی به دنبال گم گشته و نایافته ای در حال پویش و جستجو به سر می برد که موجودی معلوماتش و نیز شد آمدهای علمی و اقبال مردم به او، نمی توانست روح پویای او را قانع و به گم گشته اش رهنمون سازد. لذا موقعیت علمی و اجتماعی او، از دیدگاهش هیچ جاذبه و فریبائی نداشت و نتوانست وی را شیفته و فریفته سازد تا به همان مقدار بسنده کند. به همین جهت بر آن شد که «جبع» را رها کرده و به سوی «دمشق» ره سپرد. سرانجام در سال (۹۳۷ ه ق) از دیار خویش به دمشق کوچید، و یکسال و اندی در آنجا درنگ نمود و به محضر درس شمس الدین محمد بن مکی، فیلسوف محقق راه یافت، و کتابهای «شرح الموجز» و «غایه القصد فی معرفه الفصد» – که در طب و از مؤلفات همین استاد بود – و نیز کتاب «فصول فرغانی» در هیئت، و بخشی از «حکمه الاشراق» سهروردی را بر او خواند، و کتاب «شاطبیه» در علم قرائت را نزد احمد بن جابر تحصیل کرد، علاوه بر آن، قرآن کریم را طبق قرائت نافع و ابن کثیر و ابی عمر و عاصم بر او قرائت نمود.

۴ – مصر:

اهتمام علمی شهید تا همینجا، با مسافرت به دمشق و ادامه تحصیل در این دیار اشباع نشد

و می خواست عرصه های گوناگون فکر و اندیشه را بازیافته و نمونه های متنوعی از فرهنگها و معارف را تحصیل کند، لذا در سال (۹۴۳ یا ۹۴۴ هق) تصمیم گرفت دمشق را پشت سر گذاشته و راه مصر را در پیش بگیرد تا فضای جدیدی از فکر و اندیشه را برای خود جستجو کرده و با جهات و ابعاد نوینی - در سایه ارتباط با شخصیتهای علمی و اجتماعی - آشنا گردد.

نکته قابل ذکر این است که هزینه های سفر شهید ثانی به وسیله فرد خیرخواهی به نام «حاج شمس الدین محمد بن هلال» تامین می شد، که این مرد شریف از دیرباز، مقرری ویژه ای در ایام تحصیلش به او می پرداخت و نیز خرج و نفقه او و خانواده اش را به عهده گرفته بود. از این شخص بزرگوار، اطلاع بیشتری در دست نیست و فقط آن نویسندگانی که از شرح حال شهید ثانی یاد کرده اند نوشته اند که شخص مذکور در سال (۹۵۲ یا ۹۵۶ ه ق) در میان خانه اش با زن و فرزندانش - که یکی از آنها شیرخواره بوده است - به قتل رسید.

مدت مسافرت شهید ثانی از دمشق به مصر، حدود یکماه به طول انجامید، و کرامات و خوارق عاداتی در میان راه از او مشاهده شد که شاگرد او، ابن العودی از آنها یاد کرده است.

مصر در آن روزگاران یکی از مراکز مهم جنبشهای علمی در میان بلاد و ممالك اسلامی به شمار می رفت. شهید ثانی در این سرزمین استادانی از مذاهب مختلف اسلامی را درک کرده بود که در فقه و حدیث و تفسیر از تخصص و کارآئی عمیقی برخوردار بوده اند.

هدف شهید ثانی

چنین بوده است که می خواست از رهگذر شرکت در حلقات درس استادان مختلف، اطلاعات گسترده و عمیقی را در مذاهب مختلف اسلامی کسب کند و به اهداف این مذاهب دست یابد، و در نتیجه از ژرفای درون این مذاهب، حق و باطل، و درست و نادرست را دقیقا شناسائی نماید. (ما ضمن بر شمردن اساتید شهید ثانی، مطالعات و تحصیلات او را در این دیار گزارش خواهیم کرد).

شهید ثانی توانست در مدتی که در مصر به سر می برد موفق به تحصیل و مطالعات سودمندی شود، و مجالس گوناگونی را - که به منظور درس و یا مناقشات دائر می شد - درک کند و با اساتید بزرگی آشنا گردد.

با اینکه توقف او در مصر نسبةً کوتاه بود توفیق یافت که ذخائر فراوان و جالب توجهی از علم و دانش را برای خویشتن فراهم آورده و کتابهای درسی متعددی را نزد اساتید نخبه و برجسته مصر بخواند.

هدف این فقیه عالیقدر و عارف گرانمایه از شرکت در مجالس درسی مصر، چنان نبود که صرفا از محضر آنها علوم را فرا گیرد؛ چون او اکثر این علوم را قبلاً در «جبع»، «میس»، «کرک نوح» و «دمشق» تحصیل کرده بود؛ علوم بلاغت و نحو و صرف، قرائات، و حدیث، در مصر برای شهید ثانی مسائلی تازه و ناآشنا نبود. بنابراین در وراء این مطالعات باید هدف دیگری را برای شهید ثانی جستجو کرد، و آن این بود که می خواست با روشهای متنوع - در رابطه با تدریس علوم - آشنا گردد، و درباره مذاهب و مکاتب مختلف فکری احاطه ای به هم رساند، و نحوه های گوناگون اندیشه های علمی را بازیابد. چنین

هـدفی بود که شـهید ثانی را بر آن داشت که به مصـر مسافرت کنـد و دمشق را ترک گوید. به همین جهت است که می بینیم توانست در مـدت بسـیار کوتاه توقفش در مصـر، به انـدوخته های وافری در علوم دست یابـد و کتابهای فراوانی را بخوانـد که معمولا حتی در مدتی کمتر از ربع قرن، تحصـیل این فراورده ها امکان پذیر نبوده است. مدت توقف شـهید ثانی در مصـر فقط هجده ماه به طول انجامید.

در سوی بازگشت به وطن

۵ – سفر به حجاز:

ماندن در مصـر و یا دمشق از آن پس نمی توانست بر موجودی و ذخائر علمی شهید بیفزاید؛ لذا مصر را در هفدهم شوال **۹۴۳** ه ق، به سوی حجاز ترک گفت، و در این سـفر به زیارت خانه خـدا و انجام مراسم حـج و عمره و زیارت نبی اکرم (صـلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه بقیع (علیهم السلام) موفق گردید و در ماه صفر **۹۴۴** ه ق به وطن خویش بازگشت.

و چون دارای سـابقه شـهرت علمی و فضل بود مردم شدیـدا شائق مراجعت وی به زادبومش بودنـد که ابن العودی در این باره می نویسد:

«ورود شـهید ثانی به سرزمین نیاکانش همچون باران رحمتی بود که زیر بارش معارف خود، دلهای جهل زده و مرده را دوباره احیـاء کرد و اربـاب فضـل و علم بـدو روی آوردنـد، آن هم در روزگارانی که ابواب علم، فراسوی مردم، بسـته بود و با ورود شهیـد ثانی این درها گشوده شد، و بازار علم و دانش که از رونق افتاده بود از برکات قدوم او سـرشار، و انوار فیضان وجودش بر تیرگیهای جهل پرتوافکن شد، و قلوب اهل

معارف، بهجت و نورانیتی یافت ....»

دانش جویان و مشتاقان علم از آن پس از نواحی مختلف، آهنگ سوی او می کردند.

و فضلاء، پیرامون وی گرد می آمدند و او نیز دست اندر کار تدریس و ارشاد مردم و اداره شئون دینی آنها شد و مسجد و مؤسسات دیگری را در آنجا بناء کرد.

۶ - زیارت اعتاب مقدسه در عراق:

در صفر ۹۴۶ ه ق، به زیارت ائمه اطهاری که مراقدشان در عراق بود موفق گردید، و در پنجم شعبان همان سال به موطن خود، «جبع» بازگشت و چند سال در آنجا ماند.

۷ - بیت المقدس:

در ماه ذیحجه سال ۹۴۸ ه ق، مسافرت به بیت المقدس را در پیش گرفت، و در آنجا در محضر شیخ شمس الدین بن ابی اللطیف مقدسی، بخشهائی از «صحیحین»، یعنی صحیح بخاری و صحیح مسلم را قرائت نمود و از او اجازه روایت را دریافت کرد.

و پس از آن به موطن خود بازگشت و در آنجا سرگرم تحقیق و مطالعه گشت.

۸ - بلاد روم شرقی و قسطنطنیه:

از این پس شهید ثانی به صوب روم شرقی، عزم سفر نمود و می خواست - به منظور آنکه مقام استادی و تدریس را در پاره ای از مدارس آنجا احراز نماید - به قسطنطنیه برود، و با مسئولان مربوطه در این زمینه ملاقاتی به عمل آورد. میان ترکهای آن زمان چنین معمول بود که باید مراجعان به پایتخت، همراه خود دارای معرفی نامه ای از طرف قاضی آنجا باشند قاضی وقت هم شخصی به نام «معروف شامی» و مقیم در صیدا بود. میان شهید ثانی و این قاضی، سابقه آشنائی وجود داشت. شهید ثانی، شاگردش: ابن العودی را به

سوی او گسیل داشت تا صرفا آمدن او را - بدون درخواست معرفی نامه - به وی اعلام کند. ابن العودی نزد قاضی آمد و سفر شهید ثانی را به او گزارش نمود و درخواستی از او به عمل نیامد.

باری، شهید ثانی به قسطنطنیه مسافرت کرد، چنانکه خود می گوید:

«ورود ما به قسطنطنیه، همزمان با روز دوشنبه، هفدهم ربیع الاول **۹۵۲** ه ق اتفاق افتاد، و خداوند متعال برای ما منزلی فراهم فرمود که بسیار زیبا و مناسب، و از بهترین مساکن آن شهر بوده، و به حوائج خود نیز در این منزل دسترسی داشتیم. پس از ورود به این شهر، هجده روز با هیچیک از بزرگان تماس برقرار نکردم.

و قضاء الهی بر آن مقرر گردید که در این ایام کوتاه به نگارش رساله جالب توجهی توفیق یابم که حاوی ده مبحث مهم از مباحث عقلی و فقهی و تفسیر و امثال آنها بوده است. این رساله را نزد قاضی عسکر - که به «محمد بن قطب الدین بن محمد بن محمد بن قاضی زاده رومی» نامبردار بود - فرستادم. این قاضی عسکر، مردی فاضل و ادیبی خردمند و اندیشمند بود که از لحاظ اخلاق و ادب از بهترین شخصیتهای آن دیار به شمار می رفت. فرستادن این رساله، تاثیر مطلوبی در او به جای گذاشته، و موقعیتی جالب برای من به ارمغان آورد، و در نتیجه، بهره ای عظیم عاید من گشت.

و این قاضی عسکر فاضل، نزد افاضل و دانشمندان آن شهر، مرا بسیار می ستود، و مرا بدانها می شناساند. در این مدت میان من و قاضی مذکور، بحث و مذاکراتی در مسائل مختلف علمی، اتفاق افتاد.

پس از

آنکه دوازده روز از مجالست، با قاضی زاده رومی، سپری گشت دفتری را که صورت وظائف و مدارس در آن ثبت و ضبط شده بود نزد من فرستاد، و مرا در انتخاب هر مدرسه دلخواهم مخیر ساخت؛ ولی تاکید می کرد که تدریس در شام یا حلب را انتخاب کنم.»

شهید ثانی می گوید:

من مدرسه «نوریه» بعلبک را برای انجام وظیفه تدریس انتخاب کردم و این به دو علت بود:

اولا آنجا را مقرون به صلاح می دیدم.

و ثانیا استخاره نیز با انتخاب آنجا مساعد بود. پس از آنکه شهید ثانی مدت سه ماه و نیم در قسطنطنیه درنگ کرد، تصمیم گرفت بلاد مهم روم شرقی (ترکیه فعلی) را زیر پا گذاشته و بر تجاربی که اندوخته بود بیفزاید، لذا به شهر «اسکدار» - که در روبروی قسطنطنیه قرار داشت و فقط دریا در میان آنها فاصله انداخته بود - مسافرت کرد، و در این شهر - طبق معمول - با شخصیتهای بزرگ علمی ارتباط و گرد همآئی برقرار ساخت که در میان آنها دانشمندی هندی که فاضل و آشنا به فنون متنوع، از جمله: علم رمل و نجوم بود، جلب نظر می کرد.

آهنگ زیارت دوباره اعتاب مقدسه در عراق

سفر شهید ثانی در بلاد روم شرقی قریب نه ماه به طول انجامید که در خلال این مدت، بسیاری از شهرهای آن را درنوردید، و یا بسیاری از دانشمندان و بزرگان آن دیار، ملاقات به عمل آورده، و نوشته های دقیقی راجع به شهرهائی که از آنها بازدید کرده بود به نگارش آورد. همین نکته نمایانگر علاقه شدید شهید ثانی به فراهم آوردن اطلاعات و معلومات، در هر جائی بود که وارد بر

آن می شد. حتی از یاد کردن حال و هوای شهرها و انواع میوه ها و پاره ای از عادات محلی و امثال آنها دریغ نمی نمود.

۹ - ورود به عراق:

شهید ثانی نمی خواست سفرش تا همینجا پایان گیرد و به موطن خود بازگردد، و قبل از اینکه به زیارت اعتاب مقدسه در عراق توفیق یابد و دانشمندان آن دیار را درک کند راه بازگشت به زادبوم خویش را در پیش گیرد، لذا آهنگ سوی عراق نموده و در روز چهارشنبه، چهارم شوال ۹۵۲ ه‍ ق، وارد «سامراء» گشت و در شهرهای عراق جابجا می شد و سرانجام این توفیق نصیبش شد که مشاهد مشرفه و مزار بزرگان دین در بغداد و حله و کربلا و کوفه و نجف اشرف و جز آنها را زیارت کند.

شهید ثانی به هر شهری در عراق وارد می شد سیل علاقه مندان و ارادت پیشه گان به او - از هر طبقه - به سوی او سرازیر بود که ورود او را تهنیت گفته و مقدم او را گرامی می داشتند.

این امر نشان می دهد که دانشمند بزرگوار ما از شهرت بسیار گسترده در میان علماء کشورهای مختلف، برخوردار بوده است.

رفت و آمدها و زیارت مردم و دید و بازدیدها، مانع از آن نبوده است که شهید ثانی رسالت علمی خویش را فراموش کند، و دست از تحقیقات و کاوشها و پژوهشهای خود بردارد. در همین عراق بود که دست اندر کار تحقیق درباره قبله عراق به طور عموم، و به ویژه، قبله مسجد کوفه و حرم امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) شد؛ چون دریافته بود که قبله در این نقاط از سمت واقعی خود منحرف می باشد؛ لذا مقدار

انحراف آن را اثبات کرده، و بر خلاف معمول اهالی این منطقه ها - که قبلا نماز می گزاردند - در جهاتی نماز را برگزار می نمود که طبق نظر و استنباط او باید آن جهات را قبله واقعی و درست تلقی می کردند.

این کوشش علمی و دینی شهید ثانی باعث شد که مردم، سخت احساس رفاه و شادمانی کنند، و فقط یک نفر با رأی شهید ثانی در مورد سمت القبله به مخالفت برخاست که از آن پس با مردم دیگر به دیدار شهید نمی رفت؛ لکن پس از چند صباحی با پوزش خواهی فراوان به دیدار او شتافت و در سلک ارادتمندان باو در آمد. گویند این مرد، نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را به خواب دید و مشاهده کرد که آن حضرت وارد بقعه و بارگاه امیرالمؤمنین (علیه السلام) شده، و به همان سمتی نماز جماعت برگزار فرمود که شهید ثانی با انحراف از معمول، بدان سو نماز گزارد.

۱۰ - بعلبک:

پس از آنکه شهید ثانی وظیفه خویش را در زیارت اعتاب مقدسه عراق به انجام رسانید، به سوی بعلبک روی آورد، و ارادتمندانش در شهر به انتظار قدوم مبارك او به سر می بردند تا از سرچشمه فیاض معارف او عطش علمی خود را فرو نشانده و از کمالات اخلاقی او بهره مند شوند.

شهید ثانی در نیمه صفر ۹۵۳ ه ق به بعلبک رسید، و هنوز کاملا در آنجا استقرار نیافت که مردم، تک تک و دسته دسته به ملاقات او می آمدند.

و وی چنین فرصت مساعد و مناسبی را از دست نداد، لذا سرگرم تدریس و افتاء - بر طبق مذاهب اهل سنت و مذهب

شیعه - گردید.

و در حقیقت شـهید ثانی در این شهر، تدریس جامعی را آغاز کرد، به این معنی - که چون نسبت به مذاهب پنجگانه جعفری، حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی، از لحاظ علمی، کاملا محیط و مسلط بود - بر اساس تمام این مذاهب، تدریس می نمود.

و در واقع فقه و عقاید تطبیقی را تدریس می کرد.

و چنانکه سلف صالح او، یعنی شیخ طوسی (قدس سره) برای نخستین بار کتابی تحت عنوان «مسائل الخلاف» در زمینه فقه و حقوق تطبیقی اسلام تالیف کرده بود، شهید ثانی نیز برای اولین بار، تدریس فقه تطبیقی را در شهر بعلبک بنیاد کرد. توده مردم نیز مطابق مذهب خود، پاسخ استفتائات خویش را از محضر او دریافت می کردند.

بدیهی است وقتی شخصیتی مانند شهید ثانی - که خود را مهیای تدریس و افاضه در منطقه ای ساخته بود - باید آنجا مرکز مهمی برای نشر علوم و تربیت علماء و افاضل باشد. آری بعلبک نیز بدینسان یکی از مراکز مهم علمی به شمار می رفت که علماء و دانشمندان از نواحی مختلف بلاد اسلامی - از دور و نزدیک - بدان سو آهنگ می نمودند، و ورود و اقامت شهید ثانی در این شهر، باعث رونق فزونتری از لحاظ تحرک علمی در آنجا گردید.

ابن العودی در این باره می نویسد:

«در این ایام، من در خدمت شهید ثانی به سر می بردم - و شهید ثانی در این زمان، مرجع عامه مردم به شمار می رفت - و تا وقتی که در آنجا مقیم بود مقصد و مقصود همگان بود. فراموش نمی کنم که من او را در قله رفیعی از موقعیت علمی و اجتماعی و به صورت مرجع

و پناهگاه مردم، احساس می کردم که به هر فرقه – مطابق مذهب آنها – فتوی می داد، و کتب مذاهب مختلف اسلامی را تدریس می نمود، علاوه بر آنکه در مسجد اعظم بعلبک نیز تدریس می کرد. همه مردم شهر، مطیع و منقاد او بوده و او – در برابر قلوبی که سرشار از محبت و حسن اقبال و اعتقاد بود – به عنوان مراد آنها به شمار می رفت، و بازار علم در این دیار بر وفق مراد بوده و رو به رونق گذاشت، فضلاء از دورترین نقاط به وی مراجعه می کردند ... و بالاخره ایام اقامت شهید ثانی در بعلبک همچون روزهای عید و شادی مردم آن دیار تلقی می شد.»

بازگشت دائمی به موطن اصلی

شهید ثانی تا سال (۹۵۵ ه ق) ، در بعلبک ماند و بدون انقطاع و نستوهانه به انجام وظائف سرگرم بود؛ لکن اشتیاق به موطن و دیدار خویشاوندان و دوستان – که از پنجسال قبل، آنها را ترک گفته بود – او را بر آن داشت که به شهر خود بازگشته و در آنجا مقیم گردد. لکن از لابلای نوشته های ابن العودی چنین استنباط می شود که انگیزه مراجعت او عبارت از احساس فشار شدید و مراقبت جاسوسان و بدخواهانی بود که او را در تنگنای روحی می آزرد.

ابن العودی می گوید:

«این تاریخ – یعنی تاریخ مراجعت شهید به «جبع»، پایان نقطه فرصت امنیت و سلامت او و از حوادث ناگوار بوده ... که آن بزرگوار، مرا از آن آگاه ساخت، و در منزل من، واقع در «جزین» در حال اختفاء از دشمنان و بدخواهان به سر می برد.»

علت این فشار شدید، اقبال و توجه فزون از حد مردم به شهید ثانی

بوده است که همزمان با اقامتش در بعلبک از آن برخوردار بود، و حسودان و بدخواهان نمی توانستند اینهمه حیثیت و احترام و شهرت را در شهید ثانی تحمل کنند. پاره ای از مورخین را عقیده بر آن است که «معروف شامی» یعنی همان قاضی که قبلا از او یاد کردیم در این مراقبت و فشار روحی و ایجاد مزاحمت برای این شخصیت بزرگوار نقش داشت، و او همان کسی است که سرانجام در قتل شهید ثانی سعایت کرد.

اساتید شهید ثانی

الف - جبع:

۱ - پدرش: نورالدین علی، معروف به «ابن الحجه» (م ۹۲۵ ه ق) درباره کتابها و درسهائی که شهید ثانی نزد پدرش قرائت کرد و آنها را فراگرفت، قبلا گفتگو شد.

ب - میس:

۲ - علی بن عبدالعالی میسی کرکی (م ۹۳۸ ه ق). که شرح تحصیلات او - ضمن بحث از سفرهای شهید ثانی - بازگو شده است.

ج - کرک نوح:

۳ - سید حسن بن سید جعفر، که گزارش مربوط به تحصیلات شهید ثانی نزد او، قبلا گزارش شد.

د - دمشق:

۴ - شمس الدین محمد بن مکی حکیم و فیلسوف، که سخن درباره تحصیلات شهید ثانی نزد وی، ضمن گفتگو از سفرهای علمی شهید ثانی بازگو شد.

۵ - احمد بن جابر.

۶ - شمس الدین طولون حنفی دمشقی.

ه - مصر:

شهید ثانی در مصر، در حلقات گوناگونی - که در مساجد و مدارس تشکیل می گردید - شرکت می کرد، و درس اساتید بزرگی را در فقه و حدیث و تفسیر درک نمود. ابن العودی از شانزده استادی که (گویا شهید ثانی در مصر) نزد آنها تلمذ کرد نام می برد و می نویسد که شهید ثانی گفته بود:

استادان (مصری من) بدین

شرح است:

۷ - شیخ شهاب الدین احمد رملی شافعی، که «منهاج نووی» در فقه، و بخش مهم کتاب «مختصرالاصول» ابن حاجب، و «شرح عضـدی» - همراه بـا مطـالعه حواشـی «سـعدیه» و «شـریفیه» - را بر او قرائت نمودم؛ و کتابهـای زیـادی در فنون و علوم عربی و عقلی و جز آنها را از او سـماع کردم که از جمله آنها «شـرح التلخیص» از ملا سـعدالدین تفتازانی، و «شـرح تصریف عزی؟» و «شرح کتاب امام الحرمین، جوینی» در اصول فقه - که از نوشته های خود استاد بوده است - و «شرح جمع الجوامع»

«محلی» در اصول فقه، و «توضـیح» ابن هشام در نحو، و غیرذلک بوده است که ذکر آنها به طول می انجامد. این استاد در سال ۹۴۳ ه ق، برای من اجـازه عـامی صـادر کرد که بر اسـاس آن، مجـاز بودم روایـاتی را - که نقل آنها برای او روا بود - روایت کنم. (۱)

۸ - ملاحسـین جرجانی که پاره ای از کتاب «شرح تجرید» ملاعلی قوشجی را همراه «حاشیه ملا جلال دوانی»، و «شرح اشکال التاسیس» قاضی زاده رومی در هندسه و «شرح چغمینی» در هیئت را بر او خواندم. (۲)

۹ - ملامحمد استرابادی، که قسـمتی از «مطول» را همراه با «حاشـیه سید شریف جرجانی» و «شرح کافیه» در نحو را بر او قرائت کردم. (۳)

۱۰ - ملا محمد علی گیلانی، که پاره ای از علم معانی را در محضر او سماع نمودم. (۴)

۱۱ - شـیخ شهاب الدین ابن النجار حنبلی، که تمام کتاب «شرح شافیه» جاربردی و نیز تمام کتاب «شرح الخزرجیه» در عروض و قافیه، از شیخ زکریا انصاری را بر او قرائت کردم؛ و

نیز کتاب های فراوانی در فنون مختلف و حدیث، از جمله: «صحیح بخاری» و «صحیح مسلم» را در محضر او سماع نمودم. این استاد درباره آنچه که در محضر او سماع و یا قرائت کردم، و نیز روایاتی که خود درباره آنها اجازه داشت در همان سال **۹۴۳** ه ق، به من اجازه روایت داده بود. (۵)

۱۲ - شیخ ابوالحسن بکری، (نویسنده کتاب «الانوار فی مولد النبی المختار» که در مجلسی در کتاب «بحارالانوار» از این کتاب مطالبی را آورده است، و شهید ثانی می گوید:

من قسمتی از کتب فقه و تفسیر پاره ای از شرح وی بر «منهاج» را از محضر او سماع نمودم. (۶)

۱۳ - شیخ زین الدین، جرمی مالکی، که «الفیه» ابن مالك را بر او خواندم. (۷)

۱۴ - استاد محقق، ناصرالدین لقانی - یا - ملقانی مالکی، پژوهشگر زمان و دانشمند برجسته مصر - و من در این سرزمین به استادی، فاضل تر از او بر نخوردم که در علوم عقلی و عربی، چیره دست تر از او باشد - نزد این استاد، «تفسیر بیضاوی» و فنون دیگر را سماع نمودم. (۸)

۱۵ - شیخ ناصرالدین طبلاوی شافعی، که قرآن کریم را - طبق قرائت ابن عمرو، و نیز رساله ای در قرائت را - که خود تالیف کرده بود - بر او خواندم. (۹)

۱۶ - شیخ شمس الدین محمد بن ابی نحاس، که در قرائت، کتاب «الشاطبیه»، و قرآن کریم - طبق قرائت قراء سبعه - را بر او خواندم، و بار دوم به خواندن قرائت قراء عشره نزد او آغاز کردم که نتوانستم آن را به پایان رسانم.

ابن العودی می گوید:

شهید ثانی غالبا این استاد

را از نظر صلاح و تقوی و حسن اخلاق و تواضع می ستود و فضلاء مصر - برای فراگرفتن فنون مختلف علوم قرآنی - بدو مراجعه می کردند و از محضر او مستفیض می گشتند، چون این استاد در علوم قرآنی به عنوان دانشمندی برجسته و سرشناس به شمار می رفت، حتی مردم - آنگاه که خود سرگرم کار بود و چکش (مسگری) را از دستش زمین نمی گذاشت - مطالب علوم قرآنی را بر وی قرائت می کردند. فقط آنگاه دست از کار و صنعت می نهاد که یکی از فضلاء بزرگ بر او وارد می شد، و برای او فرش می گستراند و خود بر روی حصیر می نشست. (۱۰)

۱۷ - استاد فاضل کامل، عبدالحمید سنهوری، که فنون سودمندی را بر او خواندم، او نیز اجازه عام برای من صادر کرده بود. ابن العودی می گفت:

شهید ثانی (قدس سره) ، این استاد را - به خاطر آنکه جامع فضیلت علم و کرم بوده است - بسیار می ستود. (۱۱)

۱۸ - شیخ شمس الدین محمد بن عبدالقادر فرضی شافعی، که کتابهای زیاد در حساب، و «المرشد» در حساب هند، و «الیاسمینیه» و شرح آن در علم جبر و مقابله را بر او خوانده، و در محضر او «شرح الوسیله» را سماع نموده، و اجازه عام از او دریافت کردم. (۱۲)

سپس شهید ثانی می گفت:

در مصر از محضر استادان زیادی، علوم را فرا گرفتم که ذکر تفضیلی آنها، مطلب را به نحو ناخوش آیندی طولانی می سازد، و اجمالا پاره ای از آنها عبارت بوده اند از:

۱۹ - شیخ عمیره. (۱۳)

۲۰ - شیخ شهاب الدین بن عبدالحق. (۱۴)

۲۱ - شیخ شهاب الدین بلقینی. (۱۵)

۲۲ - شیخ شمس الدین دیر وطی (۱۶)

و اساتید دیگر.

و – بیت المقدس:

۲۳ – شیخ شمس الدین ابی اللطیف مقدسی، که شهید ثانی بخشهائی از «صحیح بخاری»، و «صحیح» مسلم را بر وی قرائت کرد، و از او اجازه روایت دریافت نمود.

ز – قسطنطنیه:

۲۴ – سید عبدالرحیم عباسی، نویسنده کتاب «معاهدالتنصیص.»

مؤلفات و آثار علمی شهید ثانی

مقدمه:

این دانشمند عالیمقدار اکثر فرصتهای زندگانی خود را در سفر و در محضر علماء گذراند، و اوقات او در افتاء و قیام به امور مهم دینی و اجتماعی در هر جا مصروف می گشت. روزها را در شهر خود به تدریس و برآوردن حوائج مردم سپری می ساخت، و شبها به تهیه هیزم و سوخت منزل و رسیدگی به انگورستان می گذراند، مع ذلک آنچنان به مدد تاییدات الهی، مؤید و موفق بود که توانست آثار جالبی در علوم مختلف از خود به جای گذارد که از لحاظ نظم و دقت و پختگی، بی اندازه جالب توجه و ارزشمند می باشند. مسافرتهای زیاد و حضور او نزد اساتید مختلف و تلمذ در محضر دانشمندان مذاهب مختلف، و مطالعات درازمدت و مداوم، و حوصله شایان توجه او در غور رسی مصادر و مراجع علمی، همه اینها عواملی بود که مؤلفات و آثار شهید ثانی را به گونه ای پرداخت که پاره ای از آنها عملا به صورت کتب درسی درآیند و از عمق فکری و وضوح در تعبیر و روانی بیان و نظم و ترتیب خوش آیند و عرضه صحیح مطالب و حسن ذوق و سلیقه در ابواب بندی و ترتیب مباحث، برخوردار گردند.

نکته قابل توجه در آثار شهید ثانی این است که همه نوشته ها و آثار او محدود به استفاده طبقه خاصی از علماء و دانشمندان نیست،

و علیرغم آنکه او گاهی به تالیف آثاری پرداخت که باید آنها را علمی بَحت و صد در صد تحقیقی و تخصصی برشمرد، دست اندر کار نگارش موضوعاتی می شد که صرفا اخلاقی و ساده و آسان بوده که حتی برای توده مردم و افرادی که از بضاعت علمی محروم بودند، سودمند می افتاد، و می توانستند به سهولت از آن بهره گیرند.

بدینسان، شهید ثانی از شرائط و اوضاع محیط اجتماعی خود الهام می گرفت و دست اندر کار آفرینش آثار علمی و اخلاقی می شد، مثلا می بینیم کتابی در مذمت «غیبت» نوشت، چون می دید:

«مردم فرصتهای زندگانی را به بطالت صرف می کنند، و در مجالس و محافل و محاورات روزمره خویش سرگرم فکاهه و تفریح می شوند، و نفوس خود را به وسیله آبروریزی برادران دینی و بی حیثیت ساختن اقران و همنوعان مسلمان، تغذیه می کنند، و چنین کاری را در شمار سیئات و گناهان نمی آورند، و مع ذلک از مؤاخذه و بازپرسی جبار سماوات و خدای منتقم بیمی ندارند.» (۳)

و آنگاه که طفل عزیز خود را از دست می دهد، کتاب دیگری را تحت عنوان «مسکن الفؤ اد عند فقد الاحبه و الاولاد» می نگارد، کتابی در تسکین خاطر خود و دیگران در برابر مصائب روزگار، که همه طبقات مردم را به کار می آید و آنها را از هم و غم آسیبها می رهاند، و مترجم، این کتاب را ترجمه نموده است که - ان شاء الله - به زودی منتشر خواهد شد.

آثار علمی این دانشمند پاک نهاد به دهها کتاب و رساله تحقیقی می رسد.

و علیرغم اشتغالات دیگر و تدریس، حدود هفتاد اثر علمی از خود به جای گذاشت که ما به برخی

از آنها دست یافته و یا به نام پاره ای از آنها - ضمن ترجمه احوال او در مراجع مختلف - آگاهی یافته ایم.

مجموعه تالیفات شهید ثانی که از «روض الجنان» افتتاح می شود و به «الروضه البهیه» - از لحاظ تاریخ تالیف - پایان می گیرد واقعا همچون روضه و بوستانی است که هر پژوهشگر دانشهای دینی و علوم انسانی را با مناظر دل انگیز خود بر سر نشاط می آورد تا گمشده خود را در میان آنها بیابد، و قلب او با مشاهده هر زاویه ای از این بوستان و آبشخورهای آن سیراب گردد.

آثار شناخته شده این عالم بزرگوار و فقیه عالیقدر را بر حسب ترتیب موضوعی در زیر یاد می کنیم:

الف - کتب و رساله های فقهی

۱ - روض الجنان فی شرح ارشاد الاذهان: شرحی است مزجی بر «ارشاد الاذهان» علامه حلی، که یک مجلد از این شرح در «طهارت» و «صلوه» پس از ظهور اجتهاد او در سن ۳۳ سالگی در جمعه ۲۵ ذی القعده ۹۴۹ ه ق، به انجام رسیده، و اولین بار با «منیه المرید» در ۱۳۰۷ ه ق چاپ شد (۴) و همانگونه که از رساله ابن العودی استفاده می شود، نخستین کتابی است که شهید ثانی در فقه استدلالی تالیف کرده و تالیف آن را به کسی اظهار ننموده است تا آنکه ابن العودی بر آن اطلاع یافت و این قضیه را ضمن داستان مفصلی در رساله خود یاد کرد (یک).

۲ - مسالک الافهام فی شرح شرایع الاسلام: شرحی است مزجی بر «شرایع الاسلام» محقق حلی که تاریخ پایان کتاب «دیات» آن ۸ ربیع الاخر ۹۶۴ ه ق می باشد. روش شهید در شرح این کتاب،

نخست مبنی، بر اختصار بوده، و سپس به تفصیل و گسترش در شرح و گزارش آن گرایش یافت به گونه ای که سرانجام به هفت مجلد کتاب پر حجم رسید (۵) (دو).

۳ - الفوائد الملیه فی شرح النفلیه: شرحی است بر «الرساله النفلیه» شهید اول، که مستحبات نماز در آن یاد شده، و شهید ثانی این رساله را به اختصار و به صورت مزجی، شرح کرده، و احیانا متعرض پاره ای از ادله شده است. (۶)

(سه).

۴ - المقاصد العلیه فی شرح الالفیه: این کتاب عبارت از شرح کبیر شهید ثانی بر «الرساله الالفیه» شهید اول می باشد که آن را در ۱۹ ربیع الاول ۹۵۰ ه ق به انجام رسانید. شهید ثانی سه شرح بر «الرساله الالفیه» نوشته است که «المقاصد العلیه» عبارت از شرح کبیر و استدلالی بر رساله مزبور می باشد. (چهار).

۵ - شرح الرساله الالفیه (الوسیط): که اهم مسائل را در آن یاد کرده؛ ولی آنچنان گسترده در آن به بحث نپرداخته است (پنج).

۶ - شرح الرساله الالفیه (الوجیز): که بر رویهم عبارت از تعلیقات و شروح و حواشی فتوائی بر «الرساله الالفیه» می باشد که آن را به منظور عمل کردن مقلدین، تحریر کرده، و لذا باید آن را نوعی از «رساله عملیه» برشمرد (شش).

۷ - نتایج الافکار فی حکم المقیمین فی الاسفار: که آن را در روز دوشنبه ۲۷ رمضان ۹۵۰ ه ق به پایان رسانید. این رساله نبشتاری است فشرده در بیان حکم مسافری که در بلد خود قصد اقامه ده روز کرده باشد. این مساله در این رساله به اقسام مشهور، تقسیم شده است (۷) (هفت).

۸ - رساله فی ارث الزوجه من العقار:

که در ظهر روز پنجشنبه ۹۵۶ ه ق، آن را تالیف کرد (هشت).

۹ – رساله فی احکام الحَبوَهِ: که در روز سه شنبه ۲۵ ذی الحجه ۹۵۶ ه ق، آن را تالیف نمود (نه).

۱۰ – رساله فی وجوب صلوه الجمعه: شهید ثانی، معتقد بود که نماز جمعه، واجب عینی است، و رساله مزبور را در اثبات همین مساله تالیف کرد و بسیاری از علماء در کتب فقه استدلالی خود از آن نقل می کنند (ده).

۱۱ – رساله فی الحث علی صلوه الجمعه: این رساله، غیر از رساله مذکور در شماره ۱۰ می باشد (یازده).

۱۲ – رساله فی اعمال یوم الجمعه: (دوازده).

۱۳ – رساله فی تحریم طلاق الحائض الحامل المدخول بها، الحاضر زوجها (سیزده).

۱۴ – رساله فی حکم طلاق الحائض، الغائب عنها زوجها (چهارده).

۱۵ – رساله فی تحقیق النیه (پانزده).

۱۶ – رساله فی منسک الحج و العمره (الکبیره) (شانزده).

۱۷ – رساله فی منسک الحج و العمره (الصغیره) (هفده).

۱۸ – رساله فی نیات الحج و العمره (هجده).

۱۹ – رساله فی عدم جواز تقلید المیت (نوزده).

۲۰ – رساله فی انفعال ماء البئر (بیست).

۲۱ – رساله فی ما اذا احدث المجنب حدثا صغیرا فی اثناء الغسل (بیست و یک).

۲۲ – رساله فی ما اذا تیقن الحدث و الطهاره، وشک فی السابق منها (بیست و دو).

۲۳ – جواب المباحث النجفیه: که آن را هنگام مراجعت از استانبول به نجف نگاشته است (بیست و سه).

۲۴ – جواب المسائل الهندیه (بیست و چهار).

۲۵ – جواب المسائل الشامیه (بیست و پنج).

۲۶ – اجوبه شیخ زین الدین (بیست و شش).

۲۷ – اجوبه الشیخ احمد (بیست و هفت).

۲۸ – اجوبه علی ثلث مسائل لبعض الافاضل (۸) (بیست

و هشت).

۲۹ – جواب المسائل الخراسانیه (بیست و نه).

۳۰ – اجوبه مسائل جبل عامل: که پس از مراجعت از مکه، در جبل عامل، به آنها پاسخ نوشته است (سی).

۳۱ – الفتاوی المختصره: غالبا در مسائل مربوط به عبادات است (سی و یک).

۳۲ – رساله فی عدم قبول الصلوه الا بالولایه: (سی و دو).

۳۳ – الرساله الا سطنبولیه فی الواجبات العینیه: که هم در فقه و واجبات عملی، و هم در مسائل اعتقادی است، که آن را در ۱۲ صفر ۹۵۲ ه ق نگاشته است (سی و سه).

۳۴ – حاشیه ارشاد الاذهان: حاشیه ای است بر قسمتی از مبحث «عقود» ارشاد که تحقیقات مهمی در آن منعکس است. (۹)

(سی و چهار).

۳۵ – حاشیه شرایع الاسلام: حاشیه ای است مختصر در دو مجلد که ابن العودی گفته است:

قسمت قابل توجهی از آن نگارش یافته است (سی و پنج).

۳۶ – حاشیه قواعد الاحکام: حاشیه ای که نکات مهم مباحث «قواعد» علامه را مورد تحقیق قرار داده، و بر روند حاشیه معروف به «النجاریه» می باشد، و مجلدی لطیف از این حاشیه – تا کتاب تجارت – فراهم گشته است (۱۰) (سی و شش).

۳۷ – حاشیه المختصر النافع (سی و هفت).

۳۸ – جواهر الکلمات فی صیغ العقود و الایقاعات: مرحوم حاج شیخ آغا بزرگ تهرانی پس از یاد کردن این کتاب می نویسد:

«در کتابخانه سید محمد علی هبه الدین، نسخه «صیغ العقود» شهید را رؤیت کردم که در آغاز آن چنین آمده است:

الحمد لله حمدا کثیرا کما هو اهله. این نسخه به خط مقصود علی بن شاه محمد دامغانی بوده است که آن را به سال ۹۹۶ ه ق، تحریر نمود؛ لکن در این

رساله، نامی از «جواهر الکلمات» یاد نشده است» (۱۱) (سی و هشت).

۳۹ - الاقتصاد فی معرفه المبدء و المعاد، و احکام افعال العباد، و الارشاد الی طریق الاجتهاد:

که بر اساس دو بخش تنظیم شده است:

۱ - اصول عقائد ۲ - فروع و واجبات فقهی، روش شهید ثانی در این کتاب، مبنی بر اختصار بوده است (سی و نه).

۴۰ - الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه (شرح لمعه): شرحی است مزجی و استدلالی و فشرده که همانند شهید اول، آن را مختصر و پرشمول و جامع گزارش کرده است (چهل).

شهید ثانی در این کتاب، پای بند اختصار، و استخوان بندی قوی، و سلاست و حسن تعبیر بوده؛ و در اکثر موارد به دلیل مساله و پاره ای از آراء مهم فقهی و رد بر پاره ای از آراء و نظریات شهید اول - در صورتی که نادرست به نظر می رسید - اشاراتی دارد، و رأی شخصی خود را نیز در این گونه موارد اظهار نموده است.

این کتاب در میان کتب فقهی از موقعیت خاصی برخوردار است، به گونه ای که علماء و دانشجویان دینی در درس و مطالعات خود بدان روی آور گشته اند و از زمانی که تالیف آن به پایان رسید تاکنون به عنوان «کتاب درسی» مورد اعتناء و اقبال همه علماء و دانشجویان دینی در حوزه های علمیه شیعی است.

درباره اهمیت این کتاب می توان گفت:

که فقهاء بزرگ به شرح و تعلیق و حاشیه نویسی بر این کتاب و توضیح مشکلات آن آنچنان گرایش یافته اند که طبق نوشته حاج شیخ آغابزرگ تهرانی، قریب به نود شرح و حاشیه بر آن نگارش شده است. (۱۲)

گویند:

شهید ثانی این کتاب را در

مدت شـش ماه و شـش روز و یا پانزده ماه، تالیف کرده است، و بارها در ایران و مصر و نجف به طبع رسید. ضمنا باید یادآور شـد که ممکن است رسالا‌ـتی که از آنهـا یاد کردیم برخی از آنها با برخی دیگر قابل تـداخل بوده، و به صورت یک رساله با نامهای متعدد معرفی شده باشد. تحقیق در این باره، به فرصتی بیشتر و پژوهشی فزونتر، نیازمند می باشد.

ب - کتب اصول فقه

۴۱ - تمهید القواعد الاصولیه و العربیه لتفریع الاحکام الشرعیه: در دو بخش: ۱ - صد قاعده اصول فقهی

۲ - صد قاعده ادب عربی.

و در پایان، دارای فهرست مبسوطی برای تسهیل استخراج مطالب آن می باشد.

شهیـد ثانی این کتاب را در اول محرم ۹۵۸ ه ق، به پایان رسانـده است؛ و در ۱۲۷۲ ه ق با کتاب «ذکری الشـیعه» شهید اول به طبع رسیده است. (۱۳) (یک).

۴۲ - تفصیل ما خالف الشیخ الطوسی اجماعات نفسه: در روضات آمده است:

این کتاب، در حقیقت، رد بر مطلق اجماعات و نیز رد بر کسانی است که به اجماعات اعتماد کرده اند. (دو).

ج - کتب مربوط به علوم حدیث

۴۳ - بدایه الدرایه: شهید ثانی کتاب فشرده ای با این نام در علم درایه نگاشت که می توان گفت:

وی اولین دانشمند شیعی است که در این زمینه دست اندرکار تالیف کتاب گشت. (یک).

۴۴ - شرح بدایه الدرایه: این کتاب توام با متن، در ایران و نجف به چاپ رسید. (دو).

۴۵ - غنیه القاصدین فی معرفه اصطلاحات المحدثین: ابن العودی درباره این کتاب می نویسد:

«در میان علماء شیعه، تصنیف این کتاب بی سابقه بوده و قبل از شهید ثانی هیچیک از دانشمندان شیعه در

چنین موضوعی، کتابی تالیف نکرده بود.» احتمال می رود که غیر از «بدایه» باشد (سه).

۴۶ – شرح حدیث «الدنیا مزرعه الآخره.» (چهار).

۴۷ – کتاب فی الاحادیث: مرحوم شیخ حر عاملی می گوید:

حدود هزار حدیث به خط شهید ثانی دیده ام که از «مشیخه» حسن بن محبوب، انتخاب شده بود. (پنج).

۴۸ – کتاب الرجال و النسب: ظاهرا کتاب خاصی در رجال، و غیر از کتاب «فوائد خلاصه الرجال» و یا کتابی است که در پاره ای از آثار مؤلف به عنوان «التعلیقات علی کتب الرجال»، معروف می باشد. (شش).

۴۹ – فوائد خلاصه الرجال (هفت).

د – کلام

۵۰ – حقایق الایمان – یا – «تحقیق الایمان و الاسلام» – یا – «حقیقه الایمان و الاسلام»، که بحثها و تحقیقات غنی و سرشاری است درباره مفهوم «ایمان و اسلام» و رد پاره ای از شبهات در این باره. در پایان این کتاب، مبحثی در اصول دین – با تفصیل فزونتری – آمده است، و شهید ثانی، آن را در شب دوشنبه، هشتم ذی القعده ۹۵۴ ه ق، تالیف کرد؛ و ضمن مجموعه ای از کتب به سال ۱۳۰۷ ه ق در ایران به طبع رسید. (یک).

۵۱ – البدایه فی سبیل الهدایه: ظاهرا این کتاب درباره بحث از عقائد می باشد؛ لکن پاره ای از مؤلفین را گمان بر آن است که همان «بدایه الدرایه» می باشد. آغا بزرگ تهرانی می گوید:

«شیخ حر عاملی از این کتاب پس از «بدایه الدرایه» یاد کرده است، و چنین به نظر می رسد که دو کتاب می باشد، و نام آن نیز نشان می دهد که درباره عقائد، نگارش یافته است» (۱۴) (دو).

= الاقتصاد فی معرفه المبدء و المعاد و احکام ...: از این کتاب، ضمن کتب

فقهی شهید یاد کردیم.

ه - اخلاق و عرفان

۵۲ - منارالقاصدین فی اسرار معالم الدین: ظاهر عنوان کتاب نشان می دهد که در طی آن از اسرار احکام شرعی و عللی که موجب تشریع این احکام، - یعنی واجبات و محرمات و ... - می باشد، بحث و تحقیق به عمل آمده است، و شهید ثانی از این کتاب در «منیه المرید» یاد می کند (یک).

۵۳ - منیه المرید فی آداب المفید و المستفید:

در آداب دینی و اخلاقی تعلیم و تعلم و قاضی و مفتی و افتاء، که آن را در ۲۰ ربیع الاول ۹۵۴ ه ق به پایان رسانید، که بارها در ایران و هند و نجف به طبع رسیده است. (دو).

۵۴ - مختصر رساله منیه المرید فی آداب المفید و المستفید (سه).

۵۵ - مسکنه - یا - مسکن الفؤ اد عند فقد الاحبه و الاولاد:

رساله ای است که وظائف انسان را به هنگام مواجهه با مصائب و شدائد - از قبیل: از دست دادن فرزند و خویشاوندان و سائر مصائب دیگر - مشخص می سازد. شهید ثانی این کتاب را در چاشت روز جمعه اول رجب ۹۵۴ به منظور تسلیت خود - آنگاه که فرزند و یا فرزندانی قبل از تولد شیخ حسن صاحب معالم را از دست داده بود - و نیز برای تسلیت و دلداری دیگران نگاشته است. نگارنده سطور در سال ۱۳۶۱ ه ش، آن را به فارسی برگردان کرده و ان شاء الله به زودی چاپ و منتشر خواهد شد. متن کتاب بارها در ایران به طبع رسید (چهار).

۵۶ - مبرد الاکباد فی مختصر مسکن الفؤاد:

این کتاب فشرده ای از «مسکن الفؤاد» یاد شده است که

به منظور استفاده همگان، تلخیص شد. (پنج).

۵۷ – کشف الریبه عن احکام الغیبه: کتاب جالبی است که در آن از غیبت، و دلالت کتاب و سنت بر حرمت آن، و نیز از مواردی که غیبت کردن، جایز می باشد، و از کیفیت احتراز از غیبت و امثال آن گفتگو شده، و شهید ثانی، آن را در ۱۳ صفر ۹۴۹ ه ق، تالیف کرده است و بارها در ایران و نجف به طبع رسیده، اخیرا نیز به فارسی نیز برگردان شده است (شش).

۵۸ – التنبیهات العلیه علی وظائف الصلوه القلبیه – یا – «اسرار الصلوه»: که در بیان اسرار عرفانی و آداب و نکات درونی و باطنی نماز می باشد، و ترتیب واجبات نماز در مد نظر مؤلف بوده، و با استمداد از احادیث و آیات قرآنی تالیف شده است، و تاریخ فراغ از آن، نهم ذی الحجه ۹۵۱ ه ق می باشد. (هفت).

و – تفسیر – ز – ادعیه – ح – نحو

و – تفسیر

۵۹ – رساله فی شرح البسمله (یک).

ز – ادعیه

۶۰ – رساله فی الادعیه (یک).

۶۱ – رساله فی آداب الجمعه (دو).

ح – نحو

۶۲ – المنظومه فی النحو (یک).

۶۳ – شرح المنظومه فی النحو. که شرح شماره ۶۲ می باشد، و در رساله ابن العودی آمده است که او بخشی از این رساله را به خط خود شهید ثانی دیده است. (دو).

ط – اجازات

۶۴ – الاجازات: شهید ثانی در این کتاب، اجازاتی که از مشایخ حدیث صادر شده گردآوری نموده است؛ لکن معلوم نیست آیا این کتاب، عبارت از همان کتابی است که محتوای آن اجازاتی باشد که از مشایخ و اساتید شهید ثانی برای او صادر

شده است، و یا مطلق اجازات مشایخ برای اشخاص دیگر می باشد. (یک).

۶۵ - اجازاته لتلامیذه: شهید ثانی به گروهی از شاگردانش اجازات متنوعی صادر کرده است که پاره ای مفصل، و پاره ای دیگر، مختصر می باشد.

و حاج شیخ آغا بزرگ تهرانی اجازات زیر را در این مورد یاد کرده است:

۱ - اجازه به شیخ ظهیر الدین میسی در ۹۵۷ ه ق.

۲ - اجازه به شیخ محیی الدین میسی عاملی در ۹۵۴.

۳ - اجازه به شیخ تاج الدین جزائری در ۹۶۵.

۴ - اجازه به شیخ عزالدین بن زمعه مدنی در ۹۴۸.

۵ - اجازه به شیخ عبدالصمد، پدر شیخ بهائی در ۹۴۱.

۶ - اجازه به شیخ سلمان جبعی عاملی در ۹۵۴.

۷ - اجازه به سید عطاءالله حسینی موسوی در ۹۵۰.

۸ - اجازه به ابن صائغ حسینی موسوی در ۹۵۸.

۹ - اجازه به شیخ محمود لاهیجی در ۹۵۳ (۱۵) (دو).

ی - جنگ و مجموعه

۶۶ - رساله فی عشره علوم: رساله ای است که در قسطنطنیه درباره ده علم نگاشته و آن را به قاضی زاده رومی تقدیم کرد، و در نتیجه، حکمی درباره وی برای تدریس و اداره مدرسه «نوریه» بعلبک صادر گردید.

این بود قسمتی از آثار علمی شهید ثانی که گویند مجموعا به هشتاد کتاب و رساله می رسد.

نویسندگانی که شرح حال شهید ثانی را یاد کرده اند به حوصله و صبر او در تالیف و تصنیف و نسخه برداری از کتب و آثار دیگران، اشاراتی دارند؛ با اینکه می دانیم مراجعان به شهید ثانی، زیاد بوده و خود پی در پی در مسافرت به سر می برد، و مساعی خویش را در راه نشر اسلام به کار می گرفت. لذا باید این آثار علمی

فراوان و عمیق و تحقیقی را موهبتی ربانی تلقی کرد که این دانشمند بزرگوار به مدد توفیق الهی از آن برخوردار بوده است.

خوانساری - آنگاه که از «مسالک» (شهید) یاد می کند - می نویسد. «و گویند:

او این کتاب را در مدت نه ماه نگاشت.

و خدا می داند که اگر یک محرر و نویسنده ای مزدور بخواهد چنین کتابی را استنساخ کند، تحریر آن در چنان مدتی بر او دشوار می باشد»

تا چه رسد به آنکه بخواهد کتابی را با این حجم زیاد - توام با تحقیق -، تالیف نماید.

مؤ ید چنین توفیق شگفت آور، سخن صاحب کتاب «حدائق المقربین» است که آن را از جمعی از علماء نقل کرده، مبنی بر اینکه شهید ثانی این کتاب را در مدتی کوتاه تالیف نمود، چنانکه می دانیم این عالم عالی مقدار، به تالیف کتاب «الروضه البهیه = شرح لمعه» در طی چند ماه موفق گردید، کتابی که از بهترین کتابهای فقه استدلالی به شمار می رود.

و نیز صاحب «امل الآمل» از دانشمندی موثق نقل می کند که شهید ثانی، دو هزار کتاب از خود باقی گذاشت که دویست کتاب - از میان جمع کتب مزبور - به خط شریف او، اعم از آثار علمی خود او و آثار دیگران، بوده است.

مرحوم شیخ اسدالله فقیه کاظمی در مقدمات کتاب «مقابیس» خود، یکی از کرامات او را چنین بر می شمارد که او یکبار، قلم را با دوات آشنا می کرد و با آن حدود بیست تا سی سطر می نوشت، و بلکه گوید:

چهل یا هشتاد سطر را به نگارش درمی آورد. (۱۶)

شهید ثانی از دیدگاه علماء و دانشمندان اسلامی

شهرت شهید ثانی - از آنگاه که به درنوردیدن بلدان اسلامی آغاز کرد، و در محضر

اساتید بزرگ راه یافت - جهان اسلامی آن روز را فرا گرفت تا آنجا که تدریجا منزلت علمی او و نیز مقام اجتهادش مورد قبول و اعتراف همگان بوده، آن هم در حالی که هنوز بیش از سی و سه سال از عمرش را پشت سر نگذاشته بود - نتیجه این شهرت، چنان بود که زبانها به ستایش او - آن هم با آمیزه ای از قداست روحی وی - گشوده شده، و با عبارات مختلفی به مدح و ثناء وی، سخن آغاز کردند.

و ما نمونه هائی چند از این سخنها را در زیر می آوریم.

۱ - ابن العودی:

شهید ثانی از خصلتهای کمال، محاسن و نخبه هائی را واجد بوده و قامت شخصیت او با انواعی از مفاخر کمال آراسته بوده، و کالبد او به جان و روح فرازمندی می بالید که خویشتن را در جوار او می یافت. او شیخ و بزرگ و جوانمرد این امت و مبدء و منتهای فضائل بوده است ... لحظه ای از عمرش را جز در کسب فضیلت مصروف نداشت. اوقات شبانه روزی خود را چنان برنامه ریزی می کرد که وی را در تمام لحظات سودمند افتد.

۲ - صاحب «المقابیس»:

شهید ثانی، افضل متاخرین، اکمل متبحرین، نادره پسینیان، یادگار پیشینیان، مفتی همه طوائف اسلامی، راهنمای دینی مردم به راهی پایدار و صراطی مستقیم، مقتدای شیعه، و نور شریعت بود که سخنان بزرگان از برشمردن مزایا و استیفاء حق او در بیان فضائل پرارزشش نارسا است.

و گفتار خردمندان و اندیشمندان سترک، در گزارش مناقب و خصلتهای بلندش بسی ناچیز و حیرت گونه می باشد. در بلندای فضل و کمال و سعادت در لابلای شخصیت خود، میان مراتب

علم و عمـل و شـکوه و جلال و شـهادت، گرد همآئی برقرار ساخت؛ و او در سایه لطف نهان و آشـکار خداونـد متعال، بسـی موفق و مؤید بوده است. (۱۷)

۳ - شیخ حر عاملی:

موضع و موقعیت شـهید ثـانی در فقه و علم و فضـل و زهـد و عبادت و تقوی و تحقیق و تبحر و عظمت مقام و شـکوه منزلت و جامعیت فضائل و کمالات، مشـهورتر از آن است که آنها را بازگو نمائیم. محاسن و اوصاف پسـندیده اش بیش از حد احصاء و شـمار است، و مصـنفات و آثار علمی او، مشـهور و بر سـر زبانها است. او فقیه و مجتهـد و نحوی و حکیم و متکلم و عالم به قرآن و جامع انواع علوم و دانشـها بوده، و نخستین کسـی است که در جمع علماء شـیعه به تصـنیف کتابی در «درایه الحـدیث» آغاز کرد. (۱۸)

۳ - شیخ یوسف بحرانی، صاحب کتاب «الحدائق»:

شهیـد ثـانی در میـان دانشـمندان شـیعه از برجسـتگان و رؤ سـاء و اعاظم فضـلاء و ثقات، بر شـمار است. عالمی است عامل، و محققی است موفق و موشـکاف، و زاهـد و پارسـائی است مجاهـد که محـاسن و اوصاف حمیـده اش فزونتر از آن است که به شمارش درآید، و فضائلش بیش از آن است که کسی بتواند کاملا آنها را غوررسی کند. (۱۹)

۴ - تفرشی در کتاب «نقد الرجال»:

شهید ثانی از دانشمندان موجه و آبرومند شیعه و از رجال مورد اعتماد می باشد که در خزانه خاطر خویش مایه های فراوانی از علم را انـدوخته، و سـخنانش پـاکیزه از لغزشـها بوده است. شاگردان برجسـته ای را پرورد، و کتابهای نفیس و جالبی را تالیف کرد،

و به خاطر تشیع در قسطنطنیه به شهادت رسید. (۲۰)

۵ - خوانساری، صاحب «روضات الجنات»:

تاکنون، یعنی حدود سال ۱۲۶۳ ه ق، در جمع دانشمندان بزرگ و برجسته شیعه کسی را به یاد ندارم که از لحاظ شکوه شخصیت، سعه صدر، خوش فهمی، حسن سلیقه، نظام و برنامه تحصیلی، کثرت استادان، ظرافت طبع، معنویت سخن، و پختگی و بی نقص بودن آثار علمی، به پای او برسد. بلکه این استاد بزرگوار در تخلق به اخلاق الهی و قرب منزلت، چنان می نمایاند که تالی تلو معصوم (علیه السلام) است، یعنی بلافاصله در رده پس از معصومان پاک قرار دارد. (۲۱)

۶ - حاج میرزا حسین نوری محدث:

شهید ثانی در جمع متاخرین، فاضلترین علماء و کاملترین دانشمندان متخصص به شمار می آید، وی نادره دوران و شخصیت شگفت انگیز پسینیان، و یادگار بزرگان پیشین، و مفتی همه طوائف اسلامی و راهنمای مردم به صراط مستقیم، و مقتدای شیعه و ... (۲۲) بوده است.

۷ - علامه مامقانی:

شهید ثانی، دارای محفوظاتی سرشار و نیز پاکیزه گفتار بوده است.

و کتاب ما - اگر چه در جهت شرح حال دانشمندان تالیف نشده است، بلکه صرفا رجال حدیث در آن گزارش می شود -؛ لکن از امثال این استاد بزرگوار، سطری و گوشه ای از شرح حال آنها را به منظور تبرک و تیمن در این کتاب یاد می کنیم. (۲۳)

۸ - علامه امینی:

شهید ثانی از بزرگترین حسنات و عطایای روزگار، و سرشارترین بحر مواج علم، و زیور دین و آئین اسلام، و استاد فقهاء سترک، و آشنا و مانوس با دانش و متخصص در علوم و دانشهای با ارزش از قبیل: حکمت، کلام، فقه، اصول، شعر،

ادب، طبیعی، و ریاضـی بوده است. آنچه که ما را از زحمت تعریف این استاد بی نیاز می سازد شهرت جالب و شگفت آور او در تمام این علوم می باشد. لذا به تعریف و شـناساندن نیازی نداریم؛ چون مقام و منزلت علمی و اخلاقیش روشـنتر از هرگونه تعریفی می باشد.

و هر چه درباره او می گوینـد، کوتاه تر از گامهای بلنـدی است که او در این رهگذر برداشـته و پائین تر از اوج شـهرت او می باشد. درود خداوند بر او، خدائی که از میان نعمای وافرش چنین نعمتی والا را بر خلق ارزانی داشته، و او نیز به نوبه خود، کرم و احسـان خود را به مردم افـاضه نموده، و دانش های توفیق آفرین و رهائی بخش و علومی که نیاز جامعه را برآورده می سازد در میان امت رواج داده و بدانها رونق بخشیده است. (۲۴)

نیل به مرحله اجتهاد و افتاء:

به شـهید ثانی در سال ۹۴۴ ه ق این احسـاس دست داد که برخـوردار از توان و قـدرت اسـتنباط و اجتهـاد می باشـد، ولی این حقیقت را به هیچ کسی اظهار ننمود، و تا سال ۹۴۸ ه ق، چنین احساسی را مخفی نگاه داشت که سرانجام مردم به مرتبت او از لحاظ اجتهاد و افتاء، آگاه شدند و به عنوان مرجع شایسته ای برای تقلید، بدو مراجعه می کردند.

ابن العودی می گوید:

«شهید ثانی «قدس الله نفسه» - هنگامی که در خانه من، واقع در «جزین» در حال اختفاء از دشمنان به سر می برد - شب دوشنبه یازدهم صفر ۹۵۶ ه ق به من چنین گزارش نمود که آغاز زمان وصول او به مرتبه اجتهاد، همزمان با سال ۹۴۴ ه ق، بوده است؛ اما ظهور اجتهاد و انتشار آن

بـا سال ۹۴۸ ه ق مقـارن بود. بنـابراین او در سـی و سه سـالگی به مقـام اجتهـاد نائـل آمـد.» شـهید ثانی همزمان با اجتهادش به نگـارش «شـرح ارشـاد الاذهـان» آغـاز نمود؛ لکن این حقیقت را – حتی برای شاگرد ملازم خود، یعنی ابن العودی – نیز برملا نساخت.

ابن العودی در این باره می نویسد:

«شـهید ثانی، شـرح ارشاد را آغاز نمود و این کار را به هیچ کسـی اظهار نکرد، و از تالیف پاره ای از کتاب «شرح ارشاد» فارغ گشت؛ ولی کسـی آن را رؤیت نکرده بود. شبی من در عالم رؤیا چنان دیـدم که شـهید ثانی بر منبر و کرسـی بلندی نشسـته و خطبه و سخنرانی جالبی را آغاز کرده، خطبه ای که نظیر آن را از لحاظ بلاغت و فصاحت تاکنون نشنیده بودم. من این رؤیا را برای شـهید بـازگو سـاختم، او وارد خـانه شـد و از آن بیرون آمـد، جزوه ای را در دسـت داشـت و آن را به من داد. من بـدان نگریسـتم، دیـدم «شـرح ارشـاد» است و دارای خطبه ای می باشـد که همه مزایای عالی فصاحت و بلاغت در آن انعکاس یافته است.»

شهید ثانی و مقام او در شاعری

اگرچه شـعرهای زیادی از شـهید ثانی تاکنون به ما نرسـیده است تا درباره آنها به داوری بنشـینیم و آنها را به گونه ای جامع و عمیق ارزیابی کنیم؛ لکن ابیات انـدکی که نویسـندگان شـرح حال شـهید، آنها را دست به دست گرداندند تا در اختیار ما قرار گرفته است نمایـانگر فزونمـایگی او در شـاعریت و حاکی از تمتع وی از تخیل و اوج گیری او در افقهای دوردست، و توانائی گسترده و بدون تکلف وی بر آفرینش سخنان منظوم می باشد.

اشعار شهید دارای تعابیری

روان و مطلعی زیبا و شیوائی بیان، و آری از استعمال واژه ها و تعابیر نا مانوس است.

او اشعاری در جهت اهداف متنوعی انشاء کرده است که از آن جمله هدفها و مطالب علمی است؛ چنانکه از منظومه وی در علم نحو - ضمن برشمردن آثارش - یاد کردیم.

از خلال اشعار اندکی که از شهید ثانی به یادگار مانده چنین بر می آید که وی به مناسبت موقع و بر حسب نیاز به مطلبی، درباره آن شعر می گفت و تمام فرصتهای خود را مانند شاعران حرفه ای در اختیار شعرگوئی قرار نمی داد؛ چون وی آنچنان فارغ البال نبوده که بتواند در هر فرصتی بدین امر روی آورد. فقط آنگاه شعر می گفت که عواطف و قضیه ای را ایجاب می کرد، و در چنین شرائطی بود که شاعریت بر او چیره می گشت و ابیاتی چند را به رشته نظم می آورد.

اینک نمونه هائی از اشعار وی به نظر مطالعه کنندگان محترم می رسد.

وقتی شهید ثانی در سال ۹۴۳ ه ق.، به زیارت نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) توفیق یافت، اشعار زیر را انشاء کرد:

صلوه و تسلیم علی اشرف الوری

و من فضله ینبو عن الحد و الحصر

ومن قدر قی السبع الطباق بنعله

وعوضه الله البراق عن المهر

وخاطبه الله العلی بحبه

شفاها و لم یحصل لعبد و لا حر

عدولی عن تعداد فضلك لائق

یکل لسانی عنه فی النظم و النثر

و ماذا یقول الناس فی مدح من اتت

مدائحه الغراء فی محکم الذکر

سعیت الیه عاجلا سعی عاجز

بعبء ذنوبی جمه اثقلت ظهری

ولكن ريح الشوق حرك همتى

وروح الرجامع ضعف نفسى و مع فقرى

ومن عاده العرب الكرام بوفدهم

اعادته بالخير و الحبر و الوفر

و جادو بلا وعد مضى لنزيلهم

فكيف و

قد اوعدتنی الخیر فی مصر

فحقق رجائی سیدی فی زیارتی

بنیل منائی و الشفاعه فی حشری

و نیز گفته است:

لقد جاء فی القرآن آیه حکمه تدمر آیات الضلال و من یجبر

وتخبر ان الاختیار بایدینا «فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر»

و آنگاه که مژده یافت: فرزندی برای او در غیاب وی زاده شد، دو بیت زیر را به نظم آورد:

وقد من مولانا الکریم بفضله علیکم بمولود غلام من البشر

فیارب متعنا بطول بقائه و احیی به قلبا له الوصل قد هجر

علل و عوامل شهادت شهید ثانی

آنگاه که مسلمین به سرزمین ایران راه یافتند، دعوت به تشیع آغاز شد. این دعوت با گامهائی وسیع و بلند و سریعی در تمام اقطار و نواحی ایران به حرکت درآمد و برای خود، عرصه ای گسترده یافت.

انتشار تشیع در این نقطه از گیتی آنچنان رو به فزونی گذاشت که گروهی از شیعه به شهرها و آبادیهای آن روی نهاده، و چون تحت فشار حکومت آن زمان به سرمی بردند به این سرزمین پناه آوردند. برای حکومت جبار و مستبد آن دوران، مساله تبعید و زندانی کردن و شکنجه و بی خانمان ساختن و کشتار رجال شیعه و داعیان این مکتب، یک امر طبیعی و عادی تلقی می شد. این گروه از شیعیان به این نتیجه رسیدند که اگر با شهرها و آبادیهای نزدیک به مرکز خلافت، فاصله برقرار سازند از آنجاها بگریزند بهترین وسیله برای جان آنها و رهائی از دست خونخوارانی است که مفهومی از اسلام را درک نکرده بودند.

بدون تردید، خراسان یکی از پایه های نیرومند خلافت عباسی و درهم کوبیدن ارکان خلافت اموی به شمار می رفت؛ لکن خراسان صرفا مردم را به عباسیان

دعوت نمی کرد و در جهت منافع آنها نمی کوشید؛ بلکه دعوت در این نقطه به داعیه «الرضا من آل محمد» و در جهت از میان بردن دشمنان «اهل البیت»، جنبش خود را ادامه می داد. طبیعی است که واژه «آل محمد» و «اهل البیت» از واژه های مأنوس و آشنا بوده و همواره در مورد علی و اولاد پاکش (علیهم السلام) به کار می رفت. صورت دعوت در جهت براندازی حکومت و سلطه بنی امیه آن هم فقط به نام خاندان پیامبراکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) جلب نظر می کرد.

این نکته در طی تاریخ آنگاه چهره خود را نمودار می سازد که ما تاریخ دعوت عباسیان و پیوستن ابومسلم به آنها را مورد مطالعه قرار می دهیم؛ ولی پیشوایان شیعه که می دانستند، این امر به فرجامی مطلوب نمی انجامد از این غوغاء و درگیریها فاصله گرفتند و در آن دخالتی نکردند.

مطلبی که می توان آن را با قاطعیت اظهار کرد اینست که گرایش ایرانیان مسلمان به «اهل البیت» روز به روز در حال فزایش بوده و دعوت تشیع از قدرت و نیروی زاید الوصفی برخوردار شد، و لذا شیعیان در این نقطه رو به کثرت نهاده و تشیع در آنجا تمرکز یافت.

تشیع در دوران «آل بویه» به اوج عزت خود دست یافته بود، چون می بینیم شیعیان در این برهه از زمان با تمام امکانات مادی و معنوی خود این مکتب را تقویت می کردند و مردم را با عنایت و اهتمام وافری به مذهب «اهل البیت» و تحکیم مبانی تشیع دعوت می نمودند.

مکتب فقهی قم و ری، از عنایت خاص خاندان آل بویه برخوردار گردید، و حتی برخی از مؤلفان بزرگ، دیباچه آثارشان

را با نام این خاندان می آراستند. بدینسان تشیع در ایران طی ادوار تاریخ و اوضاع و شرائط گوناگون – حتی تا عصر صفویه – در قله رفیعی از لحاظ موقعیت قرار داشت. در زمان صفویه نیز زیر سایه همت دانشمندانی نستوه و دلباخته «اهل البیت»، تشیع در تمام زوایای سرزمین ایران نفوذ کرد و قلبهای بیدار ملت ایران را در اختیار خود گرفت.

و نتیجه این اوضاع، امپراطوری عثمانی را در بیم و حراثی شگرف فرو برد.

در نقاطی که تحت حکومت عثمانی ها قرار داشت جاسوسها و چشمهای تیزبینی، مردم را می پائید که از هر قضیه ای سر درآورند، قضیه ای که احیانا ممکن بود تا قلب و مرکز حکومت عثمانی پیشروی کرده و اریکه خلافت این سامان را واژگون سازد.

بدیهی است که شیعه بیش از هر گروه دیگری تحت مراقبت قرار داشتند؛ چون می دانستند آنان دارای آنچنان تحرك و نیروئی در برابر طاغوتیان زمان هستند که اگر دست به کار گردند خطر برای حکومت، حتمی است و آنها بهیچ وجه در برابر اوامر مخالف با مبانی اسلام، سر تسلیم فرود نمی آورند.

این مراقبت با شدیدترین وجه در شهرهائی معمول می گشت که قبلاـ حکومتهای شیعی در آنجا سازمان یافته بود، از قبیل «حلب» که موطن حمدانیان به شمار می رفت.

اگر ما این نکات را در نظر گیریم رمز فشار و مراقبتهای شدید را درمی یابیم که شهید ثانی را سخت می آزرد. بازگشت شهید ثانی از بعلبك به سوی موطنش، معلول چنین فشاری بود، زیرا او در مدرسه نوریه این شهر، حلقه جالب توجهی از علماء و عشاق فضیلت را تشکیل داد که خود، دروس و موعظه های خویش را به آنها القاء

می نمود، و آن چنان مورد توجه و مشمول اقبال مردم واقع شد که به هر فرقه مطابق مذهب آنها فتوی می داد، و در هر مذهبی کتابهای درسی شان را تدریس می کرد.

این حرکت و نهضت علمی شگرف، برای حکومت عثمانی - آن هم در چنین منطقه ای - خوش آیند نبود. پس باید ناگزیر برای این نهضت، مرزی ایجاد کرد تا از پیشروی آن جلوگیری به عمل آید و این جنبش از سرعتش باز ایستد تا به نقاط دیگر سرایت نکند.

لکن چگونه باید به چنین هدفی رسید و باید از کجا شروع کرد؟ برای حل این مشکل، یک راه منحصر به فردی وجود داشت و آن این بود که راس و عضو حیاتی این حرکت باید قطع می نمود.

به خاطر سیاست نابکارانه و روحیه ای آکنده از کینه، و بیم از ملک و حکومت، به منظور نگاهبانی از اریکه ای که پایه هایش بر ریختن خون پاکان نهاده شده بود، شهید ثانی در راه اسلام و تشیع قربانی شد.

معروف شامی وقتی می دید شخصیت او تحت الشعاع بارقه حضور این دانشمند بزرگوار واقع شده است مسلما نائره کینه عداوت و لهیب حسادت در دلش شعله ورتر می گشت.

یش بینی شهید ثانی درباره شهادت خود:

شیخ حسین بن عبدالصمد حارثی، پدر شیخ بهائی می گفت:

روزی بر شهید ثانی وارد شدم و او را سخت اندیشناک یافتم که در خویشتن فرو رفته بود. علت چنین حالتی را از او جویا شدم؟ به من گفت:

برادرم! چنین می پندارم که دومین شهید باشم، زیرا در عالم رؤیا سید مرتضی «علم الهدی» را به خواب دیدم که مجلس ضیافتی تشکیل داد و علماء و دانشمندان شیعه امامیه در آن شرکت داشتند. وقتی من وارد این مجلس

شدم، سید مرتضی از جا برخاست و به من تهنیت گفت و دستور داد که در کنار شهید اول جلوس کنم.

و چنانکه خواهیم دید، و دیده ایم، این دانشمند عالی مقدار همچون استاد بزرگوار، یعنی شهید اول - در طریق دفاع از حریم اهل البیت (علیهم السلام) و نشر و ترویج تعالیم و مبانی آنان - به شهادت رسید و به «شهید ثانی» ملقب و نامبردار شد.

در رساله «مسائل السید بدرالدین حسن الحسینی» - که سید مذکور با شیخ حسین بن عبدالصمد در این رساله پرسشهائی را در میان گذاشت چنین آمده است:

«سؤال: استاد و مولای ما درباره قضیه ای که از شهید ثانی نقل می شود چه عقیده ای دارند که می گویند:

شهید ثانی از نقطه ای در استانبول عبور می کرد، و شما نیز همراه او بودید، شهید ثانی به شما گفت:

قریبا شخصی محترم در این نقطه به قتل می رسد، و این پیش بینی به واقعیت پیوست و شهید ثانی در همین نقطه به شهادت رسید. بی تردید باید این واقعه را از کرامات و حالات خارق العاده این شخصیت بزرگوار تلقی کرد، (آیا این قضیه، درست است)؟ جواب - آری، بدینسان چنین پیش بینی صورت گرفت.

و من مخاطب او در این پیش بینی بودم.

و به ما نیز چنین گزارش دادند که استاد در همان نقطه به شهادت رسید.

و این حادثه را - از طریق مکاشفه نفسانی - برای خویش پیش بینی و آینده نگری کرده بود.»

کیفیت شهادت شهید ثانی

مرحوم شیخ حر عاملی (رضوان الله علیه) می نویسد:

«علت شهادت شهید ثانی - طبق آنچه که از بعضی علماء شنیدم و نوشته های دانشمندان نیز آن را تایید می کند - این بود

که دو نفر از مردم «جبع» به منظور مرافعه و محاکمه به شهید ثانی مراجعه کردند، و او نیز (طبق قانون شرع) دعوی را به نفع یکی از طرفین و به ضرر طرف دیگر فیصله داده و حکم صادر نمود. شخص محکوم از این داوری (که به حق انجام گرفته بود) به خشم آمد و نزد قاضی صیدا، یعنی همان «معروف - شامی» رفت (و درباره او سعایت کرد). شهید ثانی همزمان با این جریان، سرگرم تالیف کتاب «الروضه البهیه = شرح لمعه» بود، و غالبا در هر روزی یک جزوه از این کتاب را می نگاشت.

و چنانکه از نسخه اصل «شرح لمعه» استفاده می شود:

این دانشمند بزرگوار، کتاب مزبور را در مدت شش ماه و شش روز تالیف کرد؛ زیرا شهید ثانی در صفحه عنوان این کتاب، تاریخ شروع تالیف آن را یادداشت کرده بود.

باری، معروف شامی، شخصی را برای یافتن و دستگیر کردن شهید ثانی به «جبع» گسیل داشت. این عالم بزرگوار در انگورستانی که از آن او بوده است، مدتی را بدور از مردم و با فراغ بال از مشاغل دیگر، سرگرم تالیف بود. (لذا این مامور، موفق به دستگیری او نشد. یکی از اهالی شهر به این مامور گفته بود:

مدتی است که شهید ثانی از این دیار به سفر رفته و ما او را نمی بینیم. به شهید الهام شده بود که همزمان با این جریانات، راه سفر به مکه را در پیش گیرد و به انجام مراسم حج قیام کند؛ با اینکه بارها به سفر حج رفته بود. لکن هدف شهید ثانی چنان بود که در این ایام بحرانی و خطرناک، متواری گردد

و از دید جاسوسان پنهان بماند، لذا در محملی رو پوشیده سفر خود را آغاز کرد تا کسی او را نبیند و نشناسد.

قاضی «صیدا» به پادشاه روم، (یعنی سلطان سلیمان) نوشت که در بلاد شام، عالم و دانشمندی را می شناسد که نسبت به مذاهب اربعه اهل سنت، فردی بدعت گذار به شمار می آید، و به اصطلاح: «رافضی» است، و دست اندر کار تبلیغ و نشر عقائد و ایده های خود می باشد). سلطان سلیمان، فردی را برای یافتن و دستگیر کردن شهید ثانی مامور کرد و به او گفت، باید او را زنده دستگیر کنی تا میان او و دانشمندان بلاد ما گرد هم آئی فراهم آید و با وی مباحثه و مناظره کنند، و بر مذهب و آئین او آگاهی یابند تا من بر مقتضای مذهب خود حکم صادر نمایم.

مامور یاد شده به «جبع» آمد (و از شهید ثانی پرس و جو کرد، به او اطلاع دادند که به سفر حج رفته است) این شخص، روی به سوی مکه نهاد تا در میان راه مکه با شهید برخورد و او را دستگیر نمود.

(مامور کذائی با پیشنهاد شهید ثانی - مبنی بر اینکه پس از انجام مراسم حج با وی به دلخواه خود عمل کند - موافقت کرد) و آنگاه که شهید ثانی از مراسم حج فارغ گردید، همراه او، راه بلاد روم را در پیش گرفت. وقتی به بلاد روم رسیدند مردی این مامور را دید و از او درباره شهید ثانی سؤال کرد؛ در پاسخ گفت:

وی یکی از علمای امامیه و دانشمند شیعی است که مامورم او را نزد سلطان روم ببرم. آن مرد گفت

آیا از آن جهت بیمناك نیستی که به سلطان گزارش کنند که تو در حق این شخص و در خدمت به او کوتاهی کردی و او را آزردی؛ او را یارانی است که در صدد یاری از وی بر می آینـد و از او به دفاع بر می خیزند، و احیانا ممکن است این جریان، موجب قتل تو گردد؟ صلاح در این است که او را به قتل رسانی و سر بریده او را نزد سلطان بری.

این مرد سبک مغز و سنگدل، این عالم کم نظیر را همانجا در ساحل دریا به شهادت رساند.

مامور مذکور سر بریده شهید ثانی را نزد سلطان آورد؛ لکن سلطان بر او برآشفت و او را سرزنش کرد و به وی گفت:

من به تو دستور دادم که او را زنده بیاوری؛ ولی تو بر خلاف فرمانم او را به قتل رساندی.

سید عبدالرحیم عباسی، (نویسنده کتاب «معاهد التنصیص» - که با شهید ثانی، سابقه دوستی و آشنایی داشت - با دیدن سر بریده این عالم بزرگوار، متاثر گردید) و در نتیجه مساعی او این مامور به جزای عمل نابکارانه خود رسید و سلطان او را کشت.»

آغاز ترجمه کتاب «منیه المرید»

دیباچه مؤلف

بسم الله الرحمن الرحیم

سپاس و ستایش ویژه خدا است، خدائی که با نیروی خامه و قلم، انسان را با علم و دانش آشنا ساخت، علم و دانشی که بشر با آن، سابقه و آشنائی نداشت.

درود خداونـد بر کسی که سرشار از حب و عشق به او، و بنده ای از بندگان او است یعنی درود بر پیامبرش محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) که والاترین عالم و معلم جامعه بشریت است. سلام و تحیات الهی

بر خاندان و یاران پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) که خویشتن را با تعالیم او سامان بخشیده و شخصیت انسانی خود را با آداب و آئین های او آراسته و پیراسته ساختند.

اما بعد:

کمال و تمامیت شخصیت انسان بر اساس دانش و بینش او استوار است؛ زیرا آدمی در ظل این بینش می تواند خود را در رده فرشتگان آسمانی قرار داده، و برای وصول به مقامات رفیع اخروی کسب آمادگی کند. عالم و دانشمند نه تنها مراتب والائی را در آخرت احراز می کند، در دنیا نیز از سپاس و ستایش خدا و مردم برخوردار است.

شکوه علم و دانش و دانشمندان:

خامه ای که دانشمند در طریق ارشاد جامعه بر روی کاغذ و نوشت افزار به جریان می اندازد از خون شهداء و جانبازان راه حق، گرانقدرتر و ارجمندتر است. (۲۵)

آنگاه که عالم و دانشمند گام برمیدارد فرشتگان الهی بال و پر خویش را زیر پای او می گسترانند. پرندگان هوا، ماهیان دریا (و همه جانداران و جانوران) او را می پایند و از پروردگار، آمرزش و رحمت او را برای وی درخواست می کنند؛ (زیرا عالم و دانشمند پاک سیرت، جهان را با دیده محبت می نگرد و بهیچ فردی اجازه تجاوز نابجا به حریم هیچ موجودی نمی دهد). فی المثل، در زمان معاصر، فضای پاکیزه از هرگونه آلودگی هسته ای و آبگاه های عظیم عاری از هر نوع آلایش اتمی، با نظارت علماء و دانشمندان الهی هرگز مسموم نمی گردد، پس چرا موجودات آب زی و پرندگان هوا، دانشمندان الهی را نپایند و مرحمت خداوند را برای آنها درخواست نکنند؟

(لذا برخی از دانشمندان گفته اند:

حیوانات از آن جهت به استغفار برای علماء، ملهم می گردند؛ که

چون این حیوانات برای مصالح بندگان خدا آفریده شده اند.

و این علماء هستند که حرام و حلال را در مورد حیوانات بیان کرده و مردم را به احسان و حمایت از حیوانات و ضرر نرساندن به آنها توصیه می کنند (۲۶)).

دانشمندی که (شبانگاه در بستر خواب و راحتی قرار می گیرد و) بر فراش خویش تکیه می زند (تا بدان وسیله برای نشر علم و ارشاد مردم تجدید قوی کند) استراحت او بر عبادت و نیایش هفتاد ساله (عاری از بینش) عابدان و پارسیان برتری دارد. (۲۷)

برای ارائه شکوه و عظمت مقام علم و علماء، مراتب فوق (که از آیات قرآنی و احادیث الهام می گیرد) کافی و بسنده است.

علل ناکامی در علم:

ولی باید هشدار دهیم که هر علم و دانشی نمی تواند ضامن قرب انسان به خدا گردد. تحصیل علم - بهر صورت و کیفیت و عاری از هرگونه قید و بندی - نمی تواند مراتب رضای الهی را برای فرد بارور سازد؛ بلکه برای تحصیل و فراگیری علم، شرائطی است، و برای سامان دادن دانش ضوابطی وجود دارد. آنکه خود را به رنگ و لباس علم، تعین می بخشد باید از آداب و آئینها و وظائفی پیروی کند. برای دانش آموختن، مبانی و نهادها و نیز شناختهائی ضروری است که همه افراد پویای علم و نیز دانشمندان ناگزیرند از آن مبانی و ضوابط و شناختها دقیقا آگاه گردند، و در مسیر وصول به هدف و مطلوب خود بدانها پناه آورند، تا کوشش آنان تباه نشده و مساعی آنان دچار وقفه و ناکامی نگردد.

افراد فراوانی را سراغ داریم که در پی تحصیل چنان دانش مطلوب و ایده آلی برآمدند، و در اندوختن

آن – بی هیچ گونه وقفه ای – مساعی و کوششهای خویش را به کار گرفتند، و خود را برای دانش آموختن به رنج و زحمت واداشتند؛ لکن گروهی از آنان نتوانستند – علیرغم چنان تکاپو و تحمل مشکلات – به نتیجه و بهره ای دست یابند و به هدف ارزشمند و قابل توجهی نائل شوند.

و گروهی از آنان – با وجود آنکه مدتهای دور و درازی از عمر خویش را صرف تحصیل علم نمودند – به مقدار اندک و ناچیزی از سرمایه های علمی دست یافتند، در حالی که ممکن بود چندین برابر آن را در ظرف مدتی کوتاه تر از آن برای خود فراهم آورند.

عده ای نیز – به جای آنکه در سایه علم و دانش، بیش از پیش با خدا آشنا و به او نزدیک گردند – این علم بر بعد مسافت و دوری آنها از خدا افزوده و آنان را گرفتار سخت دلی و تیرگی درون ساخته است، با اینکه می بینیم خداوندی که راستین ترین گوینده است راجع به علماء و دانشمندان در قرآن کریم می فرماید:

انما یخشی الله من عباده العلماء (۲۸)

در جمع بندگان الهی، صرفا علماء و دانشمندانند که خداشناس واقعی هستند و از او بیمناکند.

علت این عدم موفقیت و ناکامی و قلت بازدهی مساعی علماء، و سایر موانعی که راه وصول به کمال را مسدود می سازد، آنست که چنین افرادی نسبت به امور مهم و مربوط به تعلیم و تعلم و آداب و آئین و شرائط لازم و ضروری و اوضاع و احوال متناسب، اخلال و سهل انگاری را روا داشتند و در رعایت ضوابط تعلیم و تعلم مسامحه ورزیدند.

ما در کتاب «منار

القاصـدین فی اسـرار معالم الدین» به مدد توفیق و کرم پروردگار، شـمه جالب و مهمی از این آداب و ضوابط دانش اندوزی و تعلیم را یاد کردیم، بگونه ای که مطالعه آن و آگاهی از آن، نیاز هر فرد علاقه مند را برآورده می سازد.

ولی در کتاب حاضر یعنی (منیه المرید فی آداب المفید و المستفید) برآنیم که مستقلا و بطور جداگانه پاره ای از شرائط تعلیم و تعلـم و آداب و آئین هـا و مسائـل مربـوط به آن از قبیـل وظـائف پرارزش و سودمنـد به حـال عـالم و متعلم را - به خواسـت خداونـد متعـال - بـازگو کنیم، با این امیـد که این کتاب - در سایه امعان نظر و مطالعه دقیق و رعایت موازین آن - راهگشائی فراسوی علاقه مندان و شیفتگان علم و دانش در جهت وصول به مطلوب و هدف آنها باشد.

اگر مطالب این کتاب در صحیفه خاطر مطالعه کننده آن، نقش بندد و محتوای آن در ذهن او انعکاس یابد و هماره به مضامین آن توجه و عنایت کند می تواند گمشده مطلوب و منظور نهائی خود را در لابلای سطور آن بیابد.

مطالب کتاب مذکور با الهام و اسـتنباط از گفتار الهی یعنی (قرآن کریم) و اسـتمداد از سـخنان پیامبر گرامی اسـلام (صـلی الله علیه و آله و سـلم) و اسـتعانت از بیان امامان و پیشوایان (علیهم السـلام) و کلام فرزانگان دین و دانش و حکماء راسخ و ژرف بین، تنظیم شده است.

این نبشـتار را «منیه المریـد فی آداب المفیـد و المسـتفید» نام نهادم. درخواسـتم از خداونـد متعال این است که در سایه فضل و مرحمت عمیم و گسترده و کرم دیرین خود، عوائد و بهره های

سودبخش آن را نخست به خودم و سپس به افراد ویژه خاندان و دوستانم و همه افراد جامعه اسلامی نثار فرماید.

و اجر و ثوابم را – به خاطر نگارش آن – فزونی بخشد، و بر شکوه و عظمت پاداشم بیفزاید، و گامهای صدق و اخلاصم را در روز حساب و جزاء استوار بدارد؛ چون او، وجودی بخشایشگر و بزرگوار است.

مطالب این کتاب در یک مقدمه و چند (چهار) باب و خاتمه (و تتمه) تنظیم شده است.

شرف و فضیلت علم و دانش و دانشمندان و دانشجویان از دیدگاههای مختلف

(این مقدمه که به منظور ارائه شرف و ارزش علم و علماء و متعلمین، تحریر می شود) متضمن پاره ای از تنبیه و هشداری است که نمایانگر فضیلت دانش از دیدگاه قرآن و حدیث و دلیل عقل می باشد، و ضمنا والائی و عظمت مقام حاملان علم و متعلمان را نیز گوشزد می سازد، و نشانگر آنست که خداوند متعال نیز به شأن و مقام عالم و متعلم عنایت خاصی مبذول داشته و آنان را از سایر طبقات دیگر ممتاز ساخته (و شخصیت آنها را ارج نهاده و امتیاز و برجستگی ویژه ای برای آنان قائل شده است).

الف – عظمت و شکوه علم و علماء و متعلمان از دیدگاه قرآن کریم

باید توجه داشته باشیم که خداوند متعال، علم و دانش را علت کلی و اساسی آفرینش همه پدیده های هستی جهان – اعم از آسمان و زمین – معرفی کرده است. همین نکته برای نشان دادن عظمت و ارزش علم و علماء و افتخار آنها، بهترین دلیل گویا و قاطع ترین گواه می باشد.

وقتی خداوند متعال میخواهد چشم بصیرت انسان را در برابر این نکته و حقیقت باز کند و دلهای خردمندان را در مقابل این

واقعیت، آگاه و بیدار سازد در نبشتار استوار بنیاد و کتاب آسمانی خود می فرماید:

الله الذی خلق سبع سموات و من الارض مثلهن یتنزل الامر بینهن لتعلموا ان الله علی کل شیء قدیر (۲۹)

خدائی که هفت آسمان را آفرید و زمین را همسان و همانند با آن خلق کرد (تا فرمانش میان این دو پدیده شگرف فرود آید). هدف این است که از علم و بصیرت برخوردار گردید، بصیرتی که شما را به قدرت و توانائی همه گیر و گسترده خداوند رهنمون باشد.

برای روشن شدن مسئله فضیلت علم - به ویژه علم به توحید و یگانگی خدای متعال - همین آیه کفایت می کند، بالاخص علم توحید یعنی اطلاع از یگانگی و یکتائی پروردگار عالم که اساس و بنیاد هر دانش، و محور هرگونه شناخت و معرفت است؛ (یعنی همه دانشها و معارف، سرانجام، انسان را به خدا رهنمون می گردد). به همین جهت پروردگار عالم، دانش و معرفت را از لحاظ شرافت و ارزش در اوج همه مراتب و مقامات قرار داده است.

خداوند متعال با نخستین نعمت خویش - یعنی علم و بینش -، بر آدم ابوالبشر منت نهاد؛ آنگاه که پروردگار جهان، آدم را آفرید و او را از بوته تیره عدم رهائی بخشید و لباس نورانی هستی را بر قامت وی پوشاند، بر او از آن جهت منت گذارد که وجود او را با زیور علم بیاراست. لذا در اولین سوره ای که بر پیامبرش محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) فرو فرستاد ارزش علم و دانش را بازگو فرموده و بر تمام افراد بشر چنین منت نهاده که در میان تمام پدیده های هستی،

وجود آنان را با علم، ویژگی بخشیده و مشخص و ممتازشان ساخته است، آنجا که می فرماید:

اقرء باسم ربک الذی خلق، خلق الانسان من علق، اقرء و ربک الاکرم، الذی علم بالقلم. (۳۰)

ای پیامبر، بنام پروردگارت خواندن را آغاز کن، پروردگاری که آفریننده است. انسان را از خون بسته و لخته شده و یا چیزی شبیه کرم و زالو آفرید. بخوان ای پیامبر، و پروردگار تو کریم ترین کریمان است، از آن جهت که با خامه و قلم، بشر را با علم و دانش آشنا و مأنوس ساخت.

باید دقت نمود که خداوند با چه کیفیتی کتاب آسمانی مسلمین را افتتاح فرمود، و با چه طلیعه ای برگهای زرین این نبشتار اعجازآمیز را آغاز کرد. کتابی که بیهوده سخن در پیش و پس آن راه ندارد، و از وجودی منشاء گرفته است که در عین دانائی، در تمام جوانب گفتار و رفتارش ستوده است.

این کتاب الهی، نخست با سخن از نعمت ایجاد عالم و آدم، آغاز گردیده، و سپس نعمت علم و بینش را بلافاصله به گوش هوش انسان میخواند.

کمترین دقت و تامل در این آیات، انسان را وا می دارد که چنین بیندیشد که:

اگر در این موقف و جایگاه - پس از نعمت ایجاد - نعمت و احسانی والاتر از علم وجود می داشت، خداوند، انسان را به ویژه با چنین احسان، و نعمتی - یعنی علم - ممتاز نمی ساخت (و بلافاصله از نعمتهای دیگر یاد می کرد) و نور هدایت و طریق هدایت به صراط مستقیم را با علم آغاز نمی فرمود، آن هم به گونه ای که براعت و تناسب دیباچه و مطلع با مباحث و مطالب قرآن کریم و

دقایق معانی و حقایق بلاغت در چنین افتتاحی نیز جلب نظر می کند.

بعضـی از دانشـمندان در توضـیح وجوه و جهـات تنـاسبی که در آیـات نخستین سوره «علق» به چشم می خورد بیانهـای جالبی دارند. توضیح آنکه:

بخشـی از آیات این سوره مربوط به آفرینش انسان است که او از خون لخته شـده یا چیزی شبیه زالو بوجود آمـد. بخش دیگر این سوره در بیـان این حقیقت است که خداونـد به انسـان، حقـایقی را آموخت که قبلاـ دربـاره آن حقـائق، اطلاـع و آگـاهی نداشته است. با توجه به دو توجیه زیر به نظم جالب و ترتیب سنجیده این آیات پی می بریم:

۱ – خداونـد در این آیـات از نخستین مرحله و حالات انسان در دوران جنینی یاد می کنـد که او بصورت خون لخته شـده و یا همچون زالوئی که به جدار رحم مادر چسبیده تکون می یابد.

و از چنین مرحله ای پست و تنفرانگیز، حیات و زندگانی خود را آغاز می کند.

و همین موجود غیرقابل توجه و اشـمئزازآور، چنان تکامل می یابـد که در اوج همه پدیـده های هستی از نظر کمالات قرار می گیرد. یعنی انسـانی که در چنین حضـیض و نشـیب دوران جنینی، وارد عرصه حیـات گردیـد چنـان اوج می گیرد که بصورت یک انسان عالم و آگاه، به والاترین مراحل حیات دست می یابد.

گویـا خداونـد از رهگـذر این آیـات به انسـان هشـدار می دهـد که ای انسـان! تو در نخستین مراحـل حیـات، در چنین وضع و شرائطی، زندگانی را آغاز کردی، شرائطی که نمایانگر منتهای پستی و ابتذال تو بوده است.

و این همان توئی که در واپسین مراحل زندگانی به چنان پایه و مرتبتی تعالی می یابی که عالیترین منازل شرافت و پرارج ترین دوران زندگانی انسان

و والاترین نحوه وجود در میان همه پدیده های هستی است.

این سخن بر این اساس است که چون علم و دانش، شریفترین حالات ارج آفرین انسان می باشد؛ زیرا اگر - جز علم - جهات و حیثیات دیگری معیار برتری انسان به شمار میرفت، و این حیثیات از لحاظ اهمیت در درجه اول قرار میداشت. چنین شایسته بنظر میرسد که خداوند در این مورد - بلافاصله پس از گفتار درباره آفرینش عالم و آدم - از این حالات و حیثیات، سخن به میان میآورد.

همین نکته اساسی است که ترتیب منطقی آیات مذکور را به ما ارائه داده و تناسب عمیق آن را روشن می سازد.

۲ - توجیه در اثبات تناسب و همبستگی درخور ترتیب آیات نخستین سوره «علق» آنست که خداوند (در پی سخن از آفرینش جهان و انسان) می فرماید:

و ربک الاکرم، الذی علم بالقلم، علم الانسان مالم یعلم. (۳۱)

و پروردگار تو، کریم ترین کریمان است؛ از آن جهت که با خامه و قلم، علم و آگاهی را به وی ارمغان داده است که از آن محروم بود (و از این رهگذر، کرامت والای خود را بدو ارزانی داشته است).

این ترتیب موجود در گفتار الهی، نکته دیگری را به ما اعلام می کند؛ ولی پیش از آنکه نکته مزبور را توضیح دهیم باید مقدمه بگوئیم:

در علم اصول فقه، چنین مقرر و مسلم گردیده است که «ترتب حکم بر وصف، مشعر به علیت آن وصف برای حکم مذکور است» (به عبارت دیگر: اگر حکمی، مبتنی بر وصف و حالتی خاص باشد به این نتیجه می رسیم که این وصف و حالت، علت آن حکم می باشد). توضیح این قاعده اصولی درباره آیات

سوره علق، بدینگونه است:

خداوند متعال به وصف «اکرمیت» و والا بودن کرامتش از آن جهت توصیف شده است که چون علم و دانش را به بشر ارزانی داشته است. اگر هر مزیت دیگری - جز علم و دانش - معیار فضیلت بشمار می رفت شایسته بود همان مزیت با وصف «اکرمیت» پروردگار در ضمن آیات، قرین و همپایه گردد، و آن مزیت بعنوان معیار کرامت والای خداوند بشمار آید.

کرامت الهی در طی این آیات در صیغه و قالب «افعل تفضیل» یعنی با تعبیر «الاکرم» بیان شده است و چنین تعبیری به ما می فهماند که عالیترین نوع کرامت پروردگار نسبت به انسان، با والاترین مقام و منزلت او - یعنی علم و دانش وی - همطراز است. (بعبارت دیگر: باید والاترین کرامت پروردگار جهان را در اعطاء علم و دانش به بشر، جستجو کرد).

بنابراین چنین ترتیبی، علت «اکرمیت» خداوند متعال را برای ما روشن می کند و آن عبارت از تعلیم و اعطاء علم به انسان می باشد. ضمنا به ما هشدار می دهد که اعطاء نعمت علم و دانش به انسان، نمایانگر والاترین کرامت الهی نسبت به بشر می باشد.

فرازهائی دیگر از شکوه و عظمت علم و علماء

خداوند متعال مسئله پذیرش حق و ملازمت و همبستگی با آن را بر اساس تذکر (و خودیابی) و خدایابی انسان قرار داده، و تذکر و خدایابی را بر پایه خشیت و بیم از خویشتن مبتنی ساخته است.

و نیز خشیت و تقوی را ویژه جامعه علماء و دانشمندان معرفی کرده است آنجا که می فرماید:

سید کر من یخشی (۳۲)

آنکه از خدا بیمناک است بزودی خود و خدای خویش را بازمی یابد. (و قلبش بیاد پروردگار، آرام گیرد)

و یا می فرماید:

انما یخشی الله من

عباده العلماء (۳۳)

در جمع بندگان الهی فقط علماء هستند که خداشناس اند، و ترس و بیم از او و حس تقوی و پرهیزکاری در دل آنها راه دارد.

و نیز خداوند از علم به «حکمت» (و استوار اندیشی و سنجیدگی گفتار و رفتار) تعبیر فرموده است.

و حکمت را نیز سرشار از شکوه و عظمت و خیر و برکت معرفی کرده است چنانکه می فرماید:

و من یوت الحکمه فقد اوتی خیرا کثیرا (۳۴)

و کسی که از حکمت و دانش و استحکام در اندیشه و گفتار و رفتار برخوردار باشد باید بداند تحقیقا به خیر و برکت فراوانی دست یافته است.

حاصل و فشرده سخن مفسران قرآن کریم در تفسیر کلمه «حکمت» عبارت از پند و اندرزهای قرآن کریم و آگاهی و بصیرت و نبوت است. اگر کسی از چنین آگاهی هائی بهره مند گردد بدون شک، خیر و برکت فراوانی را عائد خویش می سازد؛ چون همه این آگاهی ها از مجرای علم و دانش به روی انسان چهره می گشاید.

خداوند در مقام بیان منزلت والای یحیی (علیه السلام) می فرماید:

وآتیناه الحکم صبیا (۳۵)

ما به یحیی (علیه السلام) - آنگاه که کودکی بیش نبود - حکمت و حکم و داوری متین و رأی و اندیشه ای استوار عطا کردیم.

و یا آنگاه که می خواهد شخصیت شکوهمند خاندان ابراهیم پیامبر (علیه السلام) را به جهان بشریت اعلام نماید از آن مجری بیان می کند که حکمت و نزول کتاب آسمانی را به وی ارزانی داشته و چنین می فرماید:

فقد آتینا آل ابراهیم الکتاب و الحکمه (۳۶)

ما به خاندان ابراهیم، (فرستاده بت شکن خود) نبشتار آسمانی و حکمت و اندیشه و گفتار و رفتار استوار عطاء نمودیم.

کلمه «حکم» و «حکمت»

در این دو آیه به معنی علم و دانش است؛ چون عـالم و دانشـمند، اسـتوارتر از جاهـل و نادان می اندیشـد و گفتار و رفتار او با متانت و استحکام و سنجش و ابرام، توام است.

خداونـد متعـال دانشـمندان را برتر و والاـتر از همه رده هـای دیگر جامعه های انسانی معرفی فرموده، و آنان را در تارک تمام طبقات مردم قرار داده است، و امتیاز و ویژگی آنان را نسبت به سایر افراد، چنین بازگو می فرماید:

هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون انما یتذکر اولوا الالباب. (۳۷)

آیا آنان که با سـلاح علم مجهزند و افرادی که با جهل و نادانی دست به گریبان اند با هم برابرند (آیا می توان این دو دسته را در یک رده قرار داده و با یک دیـد به آن نگریست؟) صـرفا اندیشـمندانند که تفاوت عظیم و بعد مسافت معنوی این دو گروه را درک میکنند و امتیاز میان آنان را باز می یابند و از این رهگذر پند می گیرند.

آری خداوند متعال در خلال آیات قرآنی، سلسـله واژه هائی آبدار و پرمعنی را در نقطه مقابل واژه هائی دیگر قرار داده اسـت تا از این رهگـذر، اوصاف و مزایای گویائی را درباره دانشـمندان متـذکر گردد. چنانکه با به کار بردن لغات دیگر، اوصاف و احوال گروه بی بهره از علم را بگونه ای بیان می کند که بیانگر وضع اسف آور و شرائط دردناک زندگی آنان می باشد.

(برای نشان دادن امتیاز این دو گروه در قرآن کریم از کلمه «خبیث» برای نادان و کلمه «طیب» برای دانا اسـتفاده شـده است، و از خردمندان داوری میخواهد که آیا میان این دو عنصر آلوده و پاکیزه، تفاوتی وجود ندارد؟!)

لذا

می فرماید:

قل لا یستوی الخبیث و الطیب. (۳۸)

بگو ای پیامبر. عنصر پلید و آلوده با عنصر نظیف و پاکیزه برابر نیست.

در این آیه، پلید، نقطه مقابل پاکیزه قرار گرفته است، چنانکه در آیه ای دیگر، کور در برابر بینا، تاریکی در برابر روشنائی، حرارت آزاردهنده در برابر سایه آرام بخش، و زنده ها در نقطه مقابل مردگان (۳۹) قرار دارد. اگر کمی ژرف بنگریم و تفسیر این آیات را بررسی کنیم می بینیم که مقصود از مفاهیم واژه های: (بصیر = بینا. نور = روشنائی. ظل = سایه آرام بخش، و جنت = بهشت) ، عبارت از علم و دانش و دانشمند است، چنانکه منظور از لغات: (اعمی = نابینا. ظلمات = تاریکیها. حرور = گرمای آزار دهنده.

و نار = آتش) عبارت از جهل و نادانی و نادان می باشد.

خداوند متعال ارباب علم و دانشمندان را در کنار نام خود و فرشتگان آسمانی خویش یاد کرده و آنان را با چنین افتخاری، سرافراز فرموده است. چنانکه می فرماید:

شهد الله انه لا اله الا هو و الملائکه و اولوا العلم. (۴۰)

خدا بر وحدانیت و یگانگی خود گواهی می دهد.

و نیز فرشتگان و دانشمندان گواهند که جز خداوند معبودی دگر نیست.

خداوند متعال در قرآن کریم برای بزرگداشت و تجلیل از علماء به همین مقدار بسنده نکرده است؛ بلکه (با بیانات دیگری نیز مقام آنان را ارج نهاده و آنان را مانند خود به عنوان افرادی آگاه به اسرار و رموز قرآن قلمداد کرده و آنها را از لحاظ بینش در مرتبتی پس از خویش آورده است، و) در گرامی داشت فزونتر آنان چنین می فرماید:

وما یعلم تأویله الا الله و الراسخون فی العلم (۴۱)

تأویل و

ارجاع صحیح و تشخیص هدف و منظور آیات متشابه قرآن و تحقق آن را جز خداوند متعال و دانشمندان ژرف نگر و نافذ در علم، نمی دادند.

و نیز می فرماید:

قل کفی بالله شهیدا بینی و بینکم و من عنده علم الکتاب (۴۲)

بگو، خدا و کسانی که از علم و آگاهی نسبت به کتاب آسمانی برخوردارند به عنوان گواه میان من و شما کافی و بسنده اند.

در آیه فوق، عالم و دانشمند بعنوان شاهد و گواه بر نبوت، در کنار خدا قرار گرفته و قرب و منزلت او نسبت به پروردگار به خوبی در آن، نمودار است.

(در آیه ای دیگر، مؤمنان در جنب دانشمندان، از درجات و پایه های رفیعی بهره مندند که این درجات را خداوند همراه مؤمنان، به دانشمندان اعطاء فرموده است) ، آنجا که می فرماید:

یرفع الله الذین آمنوا منکم و الذین اوتوا العلم درجات (۴۳)

خدا به آنان که در جمع شما جامعه بشری، به حق ایمان آوردند، و نیز به آنانکه از علم و دانش بهره مند هستند، رفعت مقام اعطاء می کند (تا در ظل چنین مقام رفیعی از سایر مردم، ممتاز باشند).

چهار گروه از گروههای مختلف جامعه انسانی – در منطق قرآن کریم – در سایه ایمان

چهار گروه از گروههای مختلف جامعه انسانی - در منطق قرآن کریم - در سایه ایمان از امتیازات و مقامات ویژه ای برخوردارند:

۱ - مؤمنان جنگ بدر: (و اصولا هر مؤمن واقعی) که خداوند متعال درباره آنها می فرماید:

انما المؤمنون الذین اذا ذکر الله وجلت قلوبهم و إذا تلیت علیهم آیاته زادتهم ایمانا ... اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم و مغفره و رزق کریم (۴۴)

مؤمنان (واقعی) صرفا کسانی هستند که به گاه یاد خدا دلهایشان بیمناك گشته، و آنگاه که آیات خداوند بر آنان خوانده

می شود بر نیروی ایمانشان می افزاید ... اینان حقا همان مؤمنان مورد نظر می باشند که در پیشگاه الهی از درجات و پایه های رفیع و آمرزش و روزی آبرومندانه ای برخوردار هستند.

۲ - مجاهدان راه خدا: (که در احیاء حق و حقیقت از بذل مال و جان دریغ ندارند) ، خداوند متعال درباره آنها می فرماید:

فضل الله المجاهدین باموالهم و انفسهم علی القاعدین درجه (۴۵)

خداوند با یک درجه و پایه، مجاهدان و افراد سخت کوشی را - که در راه خدا از بذل مال و جان دریغ نمی ورزند - بر خانه نشینان تن آسان، برتری داده است.

۳ - صالحان و نیکوکاران: (که دارای رفتاری شایسته و در خور انسانهای واقعی هستند). قرآن کریم راجع به آنها می فرماید:

ومن یاءته مؤمنا قد عمل الصالحات فاولئک لهم الدرجات العلی (۴۶)

و کسانی که با ایمان و اعتقاد راسخ، به خدا روی می آورند، در حالی که کرداری شایسته و در خور انسانهای واقعی را دارا هستند، این گروه از مردم در پیشگاه الهی واجد درجات و مقاماتی والا می باشند.

۴ - علماء و دانشمندان: (که در سایه بینش و آگاهی خود، مقامات ارجمندی را احراز می کنند، چنانکه قبلا نیز دیدیم در جنب مؤمنان و افراد دلبسته به حق و حقیقت، شایستگی نیل به درجات و مقامات رفیعی را کسب می نماید) که خدا درباره آنان چنین می فرماید:

یرفع الله الذین آمنوا منکم و الذین اوتوا العلم درجات

(قریبا ترجمه آن، گذشت).

با توجه به مجموعه این آیات - که ضمن آنها خداوند متعال برای چهار گروه از طبقات مختلف مردم با ایمان، درجات و امتیازاتی مقرر فرمود - به این نتیجه می رسیم که پروردگار متعال، افرادی را که در

جنگ بدر شرکت جستند از لحاظ پایه و درجه بر سایر مؤمنان برتری داده، و علماء و دانشمندان را بر تمام اصناف و گروههای جامعه بشری مزیت بخشیده است. برجسته ترین و سرفرازترین افراد می باشند (و طبق منطق آیات قرآنی در میان قشرهای گوناگون انسانی، همچون گوهرهای تابناکی بر تارک جامعه بشریت می درخشند).

امتیازات ویژه علماء و دانشمندان

الف – در قرآن کریم، علماء و دانشمندان با پنج امتیاز برجسته از سایر گروهها ممتازند

۱ ایمان

والراسخون فی العلم یقولون آمنا (۴۷)

آنانکه گامهای راسخ و نافذی را در پهنه علم برداشتند و به درون محیط و فضای دانش راه یافتند می گویند ما سراپای قرآن کریم را باور می داریم.

۲ اعتقاد به توحید و یگانگی خداوند

شهد الله انه لا اله الا هو و الملائکه و اولواالعلم

(ترجمه این آیه قریبا از نظر مطالعه کنندگان محترم گذشت).

۳ اندوه و تاثر و گریستن از بیم پروردگار

ان الذین اوتواالعلم من قبله اذا یتلی علیهم یخرون للاذقان سجدا ... یبکون و یزیدهم خشوعا (۴۸)

حقا مردمی که پیش از آن، از علم بهره مند گشتند – آنگاه که آیات خداوند بر آنان خوانده شود – با چانه های خویش بر زمین فرو افتند ... و گریستن را آغاز کنند.

و خواندن قرآن کریم، بر خشوع و زاری و انعطاف و فروتنی آنها بیفزاید.

۴ خشوع و انعطاف درونی

و یزیدهم خشوعا

تلاوت قرآن و تابش خورشید حقیقت کتاب آسمانی، بر مراتب خشوع و نرمی و فروتنی و انعطاف آنان می افزاید.

۵ ترس و بیم از خدا

انما یخشی الله من عباده العلماء

(ترجمه این آیه نیز قبلا یاد شد).

(این پنج امتیاز برجسته صرفا از آن دانشمندانی است که دارای بصیرت معنوی و بینش الهی هستند).

با وجود اینکه پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) از بینش کافی و حکمت و ژرف اندیشی و جهان بینی عمیق برخوردار بود، مع هذا خداوند متعال به او امر می فرماید که بگوید:

وقل رب زدنی علما (۴۹)

بگو پروردگارا بر مراتب دانش و بینشم بیفزا.

ونیز در نمایاندن روشن بینی دانشمندان می فرماید:

بل هو آیات بینات فی صدور الذین اوتوا العلم (۵۰)

بلکه قرآن، نشانه های روشن و آشکاری است در سینه های مردمی که علم و دانش به آنها ارزانی شده است.

قرآن کریم، مسئله درک و نیوشیدن ضرب المثل های خود را ویژه علماء و دانشمندان می داند، و آنجا که می فرماید:

و تلک الامثال نضربها للناس و ما یعقلها الا العالمون (۵۱)

این ضرب المثل ها را (که همچون انگیزه های هشداردهنده و بیدارگر است) برای مردم بازگو می کنیم. اما جز علماء و دانشمندان نمی توانند (آن ها را بگوش هوش بشنوند و ژرفای آن را باز یابند، و) درباره آن درست بیندیشند.

خاتمه

این مطالب و تعابیر قرآنی - که ارزش و فضیلت علم و علماء را به ما می نمایاند - بخشی از فضائل و امتیازهائی است که در قرآن کریم به چشم می خورد.

و گرنه، آیات کتاب الهی در ارج نهادن و بزرگداشت علم، و اعتبار و ارزش علماء، فزونتر از آن است.

و ما (بخاطر اختصار) برخی از آن ها را یاد کردیم.

ب – والائی مقام علم و علماء و متعلمان در منطق سنت و احادیث نبوی

اشاره

سنت و احـادیث نبوی (۵۲) در ارائه ارزش و اعتبـار علم و علمـاء و متعلمان به انـدازه ای فراوان و چشـمگیر است که می توان گفت از حد احصاء و شمار بیرون است.

احادیث منقول از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و امامان و رهبران واقعی بشر راجع به فضیلت علم و علماء و متعلمان – در حـد بسـیار گسـترده ای نظر هر محققی را در کتـب حـدیث به خـود جلب می کنـد و مـا به عنـوان نمـونه پـاره ای از این احادیث را از نظر گذراندیم.

سخنان رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم)

(احادیثی که از این پس یاد می شود سـخنان رسول گرامی اسـلام (صـلی الله علیه و آله و سلم) است که درباره ارزش و اعتبار علم و علماء و دانش جویان، بیان فرموده است):

«کسـی که خداونـد، خیر و سـعادت او را خواهـان است، وی را از بینش دینی و درک و فهم حقایق الهی برخوردار می سازد.» (۵۳)

«دانش طلبی و علم آموزی بر هر فرد مسلمان (اعم از زن و مرد) لازم و ضروری است.» (۵۴)

«اگر کسی در صدد پویائی از دانش برآید، (و سعی خویش را در باز یافتن علم، مصروف دارد، و در ظل مساعی و کوششهای خویش) علم و دانش را بازیابد خداوند متعال دو بهره و نصـیب را برای او مقرر می فرماید. ولی اگر (علیرغم کوشـش هایش) در پویائی از علم، ناکام و ناموفق باشد، یک اجر و پاداش در نزد خداوند متعال برای او منظور می گردد.» (۵۵)

«کسـی که دوست میـدارد نگـاهش به چهره کسـانی افتـد که از آتش دوزخ دراماننـد، بایـد به متعلمان و دانش جویان بنگرد. سوگند به کسی که جان در ید قدرت او است،

هر شاگرد و دانشجوئی که به منظور تحصیل علم - به در خانه عالم و دانشمند رفت و آمد می کند، در هر گامی که بر میدارد، ثواب و پاداش عبادت یکساله عابد را برای او منظور می فرماید.

و برای هر قدمی که در این مسیر می نهد، شهر و دیار معمور و آبادی را در بهشت برای او آماده می سازد.

و او که بر روی زمین راه میرود، زمین نیز برای او طلب آمرزش می کند. در تمام لحظات و آنات - آنگاه که روزش را به شامگاهان می پیوندد، و شامگاهان را بروز میرساند - مشمول رحمت و مهر و آمرزش الهی است.

فرشتگان آسمانی گواهی دهند که این گونه شاگردان پویای علم و جویای بینش الهی، از شکنجه آتش دوزخ، آزاد و درامانند.» (۵۶)

«دانش جو و شاگرد دوستدار علم، همانند کسی است که روزها روزه دار و شبها بیدار و سرگرم عبادت بوده (و دارای اجر و پاداشی همسان او می باشد) و هر بابی از علم - که دانشجو بدان دست می یابد و آن را فرا می گیرد از کوه ابوقبیس - که اگر سراسر آن طلا باشد و آن را در راه خدا انفاق کند - بهتر و سودمندتر است.» (۵۷)

«دانشجوئی که هدف او از علم آموختن، احیاء دین و آئین الهی اسلام است اگر بهنگام تحصیل علم، مرگش فرا رسد، فاصله میان او و میان پیامبران از لحاظ مقام و منزلت بهشتی در حد یک پایه و یک درجه است» (۵۸) (یعنی دانشجویان واقعی فقط در رابطه با نبوت - از لحاظ مقامات اخروی - نسبت به پیامبران، در یک درجه پائین تر از آن قرار دارند و

از نظر فضیلت در مقایسه با سایر مردم دارای قرب بیشتری نسبت به انبیاء (علیهم السلام) میباشند).

«فضیلت و برتری عالم و دانشمند بر عابد و پارسا به میزان هفتاد پایه و درجه است، درجاتی که میان هر دو درجه آن، فاصله دور و درازی وجود دارد که اگر اسب راهواری بخواهد این فاصله را با تک و دویدن طی کند هفتاد سال بطول می انجامد تا مسافت میان دو درجه از درجات هفتادگانه را بپیماید. علت وجود چنین فضیلت قابل توجه برای فرد عالم و دانشمند این است که شیطان (و انسانهای شیطان گونه) بدعتها و نوآوری های نابخردانه ای را در میان مردم، طرح ریزی و مقرر می کنند؛ ولی عالم و دانشمند (هشیار و بیدادگر) ، آن نوآوریهای زیان بخش و نامشروع را شناسائی می کند، (و می کوشد تا مردم را هشدار دهد و آنان را به مضار آن آگاه سازد) و آن را از بیخ و بن برکند (کوششهای بی دریغ عالم و دانشمند در شناسائی بدعتها و از میان بردن آن، زمینه را برای احراز چنین مقامات والائی برای او فراهم می آورد) در حالی که عابد صرفا به عبادت خویش روی آورده» (۵۹) ، (و سعی و کوشش او فقط برای خود او سودمند است و نفعی از عبادت او به جامعه عائد نمیگردد).

«فضیلت و برتری مقام عالم بر عابد، همسان با فضیلت و رجحان من (پیغمبر) بر پائین ترین افراد مردم است؛ زیرا خداوند و فرشتگان و ساکنان آسمان و زمین - حتی مورچگان در لانه خود و ماهیان دریا در میان آب - بر عالم و دانشمندی - که معلم مردم است و آنان

را به خیر و سعادت رهنمون می باشد – درود می فرستد.» (۶۰)

«آنگاه که دانشجو – برای دانش آموختن – خانه خود را ترک می گوید تا آن لحظه ای که دوباره به خانه خویش بازمی گردد – (باید این مدت رفت و بازگشت او را فرصتهای طلائی او بشمار آورد؛ زیرا سعی او در این رفت و آمد همچون) سیر و جهاد در راه خدا محسوب می گردد.» (۶۱)

«اگر کسی بدین منظور پا از خانه بیرون نهد تا بابی از علم فراسوی او گشوده گردد و از رهگذر آن، امر باطل و نادرستی را به مأمن و جایگاه حق و درستی بازگرداند و گم کرده رهی را به راه راست رهنمون شود، خروج او از خانه – البته با چنین هدفی – با عبادت چهل سال از نظر اجر و پاداش برابری می کند.» (۶۲)

رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) به امیرالمؤمنین علی (علیه اسلام) فرمود:

«اگر یک فرد به وسیله تو – به مدد الهی – طریق هدایت را بازیابد و به حق، رهنمون گردد، پر ارزشتر و بهتر از آنست که مالک شتران سرخ موی اصیل و نجیب فراوانی باشی.» (۶۳)

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به معاذ فرمود:

«اگر خداوند متعال یک فرد را بدست تو هدایت کند چنین کاری از دنیا و آنچه در آن است مهمتر و پرارزش تر است.» (۶۴)

گویند که نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در خطاب به امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) نیز چنین سخنی را ایراد فرمود.

«خداوند، جانشینان مرا مشمول لطف و مرحمت خود قرار دهاد. (رسول خدا (صلی الله علیه و آله

و سلم) که این جمله را در میان جمعی از یاران خود ایراد فرمود) ، آنان عرض کردند:

جانشینان شما چگونه مردمی هستند؟

فرمود:

کسانی هستند که سنت و روش مرا احیاء نموده و آن را به بندگان خدا تعلیم میدهد.» (۶۵)

«مسئله هدایت و ارشاد مردم - که هدف بعثت و رسالت مرا تشکیل میدهد - عینا مانند قضیه ریزش باران است. بارانی که در مناطق و سرزمینهای متفاوتی فرو می ریزد:

برخی از سرزمینها آنچنان پاکیزه و آماده است که آب را در خود می پذیرد و در نتیجه، ریزش باران در این سرزمین ها گیاه ها و سبزه های فراوانی را می رویاند. برخی از سرزمین ها (همچون سنگستان) ، سفت و سخت است که آب در آن نفوذ نمی کند و فرونمی رود؛ بلکه روی زمین جمع می شود و آب را در خود نگاه می دارد، و خدا مردم را بدینوسیله سودمند ساخته تا از آن آب بیاشامند و سیراب گردند و منطقه های کشاورزی خود را با این ذخائر، آبیاری کرده و بارور سازند.

و برخی از سرزمین ها پست و کویر و شنزار است که نه آب را بر روی خود نگاه میدارد و نه گیاهی را می رویاند.

این مثل، بازگوکننده حالات متفاوت کسانی است که زیر بارش هدایتها و ارشادهای من قرار می گیرند:

بعضی از آنها از راه آوردهای الهی من بگونه ای بهره مند می گردند که نه تنها خود دارای بصیرت دینی می شوند و از این بصیرت در زندگانی علمی سودمند می گردند، بینش خود را به دیگران نیز منتقل ساخته و آنان را تحت تعلیم قرار می دهند.

و بعضی دیگر در برابر فیضان و بارش دست آورد آسمانی من، چنان سخت و غیرقابل انعطاف هستند که اساسا سرشان را

بالاـ نمی گیرند و به ریزش و فیضان الهی توجه نمی کنند و باران هدایت الهی را در خود نمی پذیرند و نگاه نمی دارند، هدایتی که من نسبت به آن، احساس رسالت و مسئولیت می کنم و آن را برای مردم بازگو می نمایم.» (۶۶)

«رشک و حسد – جز درباره دو کس – روا نیست و نمیتوان آن را حسد مذموم نامید:

۱ – کسی که خداوند، او را دولتمند ساخته و مال فراوانی در اختیارش قرار میدهد، ولی او اموال خویش را در راه حق صرف می کند و در طریق احیاء فضیلت، سرمایه های مالی خود را به نابودی می کشاند. (افراد با فضیلت، باید به حال چنین مردمی غبطه خورند و نسبت به آنان رشک برند).

۲ – کسی که خداوند متعال وجود او را با حکمت و دانش سرشار ساخته و سرمایه های علمی را در کفش نهاده است. او خود نیز از این سرمایه در زندگانی انسانی و معنوی خویش بهره می گیرد و دیگران را با این اندوخته علمی بهره مند می سازد و از راه تعلیم، جامعه را با آن مایه ها مجهز

می کند.» (۶۷)

«کسی که مردم را به هدایت و رشد فکری و معنوی دعوت می کند و در این راه موفق می گردد، برابر پاداش پیروان و ره بازیافتگان خود، اجر و مزدی از خدا دریافت می کند به گونه ای که به هیچ وجه – برخورداری راهبر از پاداش مذکور – از میزان پاداش رهروان تعلیمات او نمی کاهد.

و آنکه مردم را به گمرهی سوق می دهد (و راه انحراف و گناه را برای آنان هموار می سازد) جرم او برابر جرمی است که ره گم کردگان، دچار آن جرم گشتند. البته این وضع، از بار جرم گمرهان

نیز چیزی نمی کاهد.» (۶۸)

«آنگاه که آدمیزاد می میرد (حساب جاری) اعمال او - جز نسبت به سه چیز - گسیخته (و مسدود) می گردد:

۱ - خیر مستمر و عام المنفعه (از قبیل ساختن پل، خیابان، مسجد، بیمارستان و امثال آن).

۲ - علم و دانشی که مردم بدان سودمند گردند (مانند کتب و آثار علمی).

۳ - فرزند صالح و شایسته ای که (همواره) دعای خیر، نثار پدر نماید.» (۶۹)

«پرارزش ترین و بهترین چیزی که انسان، پس از مرگ خود به یادگار می گذارد سه چیز است:

۱ - فرزند صالح و شایسته ای که او را با دعای خیر یاد کند.

۲ - صدقه جاریه (و مؤسسه عام المنفعه مستمری) که پاداش به او برسد.

۳ - علم و دانشی که پس از مرگ او مورد استفاده دیگران قرار گرفته و بدان عمل شود.» (۷۰)

«فرشتگان آسمانی - برای ابراز رضایت و شادمانی نسبت به کار دانشجویان و علم آموزی طالبان علم - پر و بال خویش را فرو می نهند.» (۷۱)

«جویای علم و دانش باشید، هر چند که آن را در چین (و نقاط بسیار دوردست) سراغ گرفته باشید.» (۷۲)

(منظور، معرفه النفس و خداشناسی است).

«اگر کسی صبحگاهان خویش را در پویائی از علم آغاز کند، فرشتگان (با بال و پر خویش) بر او سایه لطف و مرحمت می افکنند، و نیز در طول زندگانی خود از یمن و برکت و فراخ روزی برخوردار گشته، و کاهشی در رزق و روزی او پدید نمیآید.» (۷۳)

«اگر کسی طریقی را - به منظور دانش آموختن - بپیماید، خداوند متعال در فراسوی وی، راهی به سوی بهشت و نیکبختی او هموار می سازد.» (۷۴)

«خوابیدن با علم، بهتر و سودمندتر از نمازی

است که در عین جهل و بر مبنای نادانی برگزار می شود.» (۷۵)

«وجود یک فقیه و فرد واجد بینش و بصیرت دینی - از دیدگاه شیطانها و اهریمن صفتان - طاقت فرساتر و تحمل ناپذیرتر از وجود هزار عابد است.» (۷۶)

«قضیه و جریان زندگی افراد عالم و دانشمند بر روی پهنه زمین و جهان خاکی، همانند وجود ستارگان برفراز آسمانها است که انسان به مدد درخشش آنها در خشکی و دریا، در دل شب و تاریکیها راه خویش را بازمی یابد (و قافله و کاروان سفر را به مقصد رهنمون می گردند) آنگاه که این ستارگان زیر پوشش ابر قرار گیرند و ناپدید گردند این احتمال وجود دارد که کاروان سالاران و راهبران مسافران نیز - علاوه بر خود کاروانیان - دچار گمرهی و سرگشتگی شوند» (۷۷).

«هر نوآموزی که در فضا و محیط علم و عبادت و بندگی خدا پرورش یابد تا آنگاه که به بزرگسالی برسد، خداوند در روز قیامت، اجر و پاداش نود و دو فرد «صدیق» و راستین در گفتار و کردار را بدو ارزانی می کند.» (۷۸)

«خدای، در روز قیامت به دانشمندان و حاملان علم چنین خطاب می کند:

علماء و دانشمندان! من بدان جهت علم و حلم و دانش و بردباری خود را به شما سپردم که میخواستم صرفا از رهگذر آن دو یعنی علم و حلم، شما را مشمول آمرزش و رحمت خویش قرار دهم.

و هیچگونه ایرادی در چنین مشیتی بر من وارد نیست و باکی از آن ندارم.» (۷۹)

«هیچ مجموعه و پیوندی، خوش آیندتر و برتر از پیوند علم و دانش با حلم و بردباری نیست» (۸۰) (یعنی ترکیب و گرد همائی علم

بـا حلم، پر فضـیلت ترین ترکیبها است. به عبارت دیگر: اگر در یک فرد، علم با آمیزه حلم توام باشـد شخصـیت او از معجونی پرداخته شده است که هیچ ترکیب و معجونی از لحاظ فضیلت و ارزش به پای آن نمی رسد).

هیچ صدقه و بخششی – از لحاظ میزان پاداش و بازده معنوی – نمیتواند با نشر و تعلیم علم، برابری کند. (۸۱)

«هرگونه هـدیه و ارمغانی که یک فرد مسـلمان به برادر دینی خود اهـداء می کنـد، برتر و والاتر از سـخن حکمت آمیز نیست، سخنی که خداونـد – از رهگـذر آن – بر مراتب هـدایت آن برادر ایمانی افزوده و از سـقوط و نابودی شخصـیت او جلوگیری کرده و پستی و تبهکاری و نابودی را از او طرد می سازد.» (۸۲)

«پربهاترین و والاترین صـدقه و بخشـش این است که انسان بر علم و دانشـی دست یابد و آن را به برادر دینی خود تعلیم دهد» :(۸۳)

«عالم و دانشـمند با متعلم و شاگرد از لحاظ اجر و پاداش الهی، شـریک و انباز یکدیگرند. خیر و سعادت (واقعی) را نمی توان در میان سایر طبقات جامعه بازیافت.» (۸۴)

«عالم و دانا – هر چنـد مایه علمی او انـدک و ناچیز باشـد – بهتر و ثمربخش تر از عابـدی است که عبادت و مراتب بندگی او، زیاد (و چشمگیر) باشد.» (۸۵)

«اگر شخصـی، بامدادان، راه مسـجد را در پیش گیرد و صرفا هدف او چنین باشد که راه خیر و نیکبختی را فراگیرد و یا آن را به دیگران تعلیم دهد – از لحاظ اجر و پاداش اخروی – همسان کسی است که عمره کامل انجام داده باشد.

و اگر شبانگاه با چنان هدفی

به مسجد روی آورد اجر و پاداش او برابر با اجر و پاداش کسی است که مراسم حج کامل را برگزار کرده باشد.» (۸۶)

«طلیعه روز خود را – در حالی که عالم و دانشمند و یا متعلم و دانش جو و یا مستمع و شنونده علم و یا دوستدار و علاقه مند به دانش، هستی – آغاز کن، از گروه پنجم (که از مرز این چهار فرقه بیرون هستند) مباش که در (پرتگاه) انحطاط و نابودی قرار میگیری.» (۸۷)

(رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) به مردم فرمود):

«آنگاه که از بوستانهای بهشت عبور می کنید خود را از نعمتهای آن اشباع سازید.

عرض کردند:

یا رسول الله بوستانهای بهشت چیست؟

فرمود:

حلقات و جلسات بحث و مذاکره است؛ زیرا خدای را فرشتگان سیاری است که همواره در گردش اند و در جستجوی جلسات بحث و مذاکره علمی هستند. آنگاه که بر اهل جلسات بحث و گفتگوهای علمی وارد می شوند پیرامون آنان را احاطه می کنند» (۸۸) (و مراتب عشق و علاقه به علم و دانش را با چنان کیفیتی ابراز می نمایند).

بعضی از دانشمندان درباره این حلقات یادآور شده اند که منظور از آن، جلساتی است که در آن از حلال و حرام، سخن به میان می آید. در این حلقات، گفتگوهائی درباره قوانین دین از قبیل: خرید و فروش، نماز، روزه، نکاح، طلاق، حج و امثال آنها مطرح می گردد. (به عبارت دیگر: موضوع بحث و مذاکره این گونه جلسات، عبارت از تشریح قوانینی است که کیفیت رابطه انسان را با خدا تنظیم می کند که ما آن را قوانین مربوط به «عبادات» می نامیم از قبیل نماز، روزه، حج و امثال آنها.

و یا

آنکه بحث و مذاکره این جلسات مربوط به تشریح و گزارش قوانینی است که چگونگی رابطه مردم را با یکدیگر مشخص می سازد که در فقه بعنوان «معاملات» نام دارد از قبیل خرید و فروش، اجاره، رهن و امثال آنها.

و یا راجع به کیفیت تشکیل خانواده و احوال شخصیه است از قبیل نکاح، طلاق و مانند آنها).

«روزی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از خانه بیرون آمد و وارد مسجد شد و در آنجا با دو نشست و گرد همآئی مواجه گشت: در یک گرد هم آئی، گروهی سرگرم کسب بصیرت دینی و علم آموزی بودند.

و در نشست و گرد همآئی دیگر، دسته ای مشغول دعا و درخواست از خدا بودند.

پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

این دو نشست و گرد همآئی در جهت خیر و سعادت قرار دارند؛ چون گروه اخیر، خدای را میخوانند؛ ولی آن گروه اول سرگرم فرا گرفتن بینش و دانش هستند و میخواهند دانش و آگاهی دینی خود را از رهگذر تعلیم، به افراد نادان منتقل سازند. (با وجود اینکه هر دو گروه در مسیر فضیلت گام بر می دارند، مع هذا) گروه اول بر گروه دوم مزیت دارند. (من که پیامبر شما هستم) بخاطر تعلیم (حقایق و نشر آگاهی) ، مقام رسالت را به عهده گرفته و بدان مبعوث شدم» (۸۹) (و هدف بعثت من ایجاد بینش و تعلیم حقایق بوده است). سپس آن حضرت در جمع گروهی نشست که سرگرم دانش اندوزی و تعلیم بوده اند (و با این رفتار الگوپرداز خود، دو نشست مذکور را ارزیابی فرموده و بدین وسیله، برتری علم را بر عبادت

و دعاء، عملا اعلام نمود).

از صفوان بن عسال نقل می کنند که گفت:

«حضور پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) رسیدم در حالی که آن حضرت بر برد سرخ فام خویش تکیه داده بود.

عرض کردم:

یا رسول الله، من به خاطر کسب علم و جستجوی از آن به مسجد روی آوردم. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

آفرین بر تو، توئی که پویای علم و دانش هستی. فرشتگان با پر و بال خویش وجود شاگرد جویای علم را در بر گرفته و آنچنان در پیرامون او بر رویهم انباشته می شوند که به آسمان دنیا و جهان ناسوتی - از فرط محبت و عشق و علاقه به چیزی که دانشجو، پویای آنست - اوج می گیرند» (۹۰) (یعنی در حقیقت، تجمع و تراکم و تراکب فرشتگان در پیرامون طالب علم - نمایانگر مراتب دلبستگی و علاقه شدید این وجودات مقدس نسبت به هدف طالب علم - یعنی دانش و بصیرت در امر دین و دنیا - می باشد).

«کثیر بن قیس می گوید:

با ابو درداء در مسجد دمشق نشسته بودیم، در این اثناء مردی وارد شد و گفت:

من از مدینه آمده ام و هدفم این است که شنیده ام شما برای مردم حدیث پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را نقل می کنی. من بخاطر شنیدن حدیث رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) از زبان شما این راه دور و دراز را پیموده ام.

ابودرداء گفت:

مبادا مسئله تجارت و سوداگری، تو را وادار کرده باشد که رنج سفر از مدینه تا شام را بر خود هموار ساخته باشی؟ گفت:

نه. سپس ابودرداء به وی گفت:

نکند

هدفهای دیگری، تو را از مدینه بدین سو کشانده باشد؟ آن مرد گفت:

نه. (یعنی هیچ هدفی جز استماع حدیث و سخن رسول گرامی (صلی الله علیه و آله و سلم) ، مرا به این سفر وا نداشت).

آنگاه ابودرداء به نقل حدیثی از نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) آغاز کرد و گفت:

از آن حضرت شنیدم که می فرمود:

اگر کسی مسیری را در جهت آموختن علم و دانش طی کند، خداوند متعال او را در راهی که مقصد آن، بهشت است سوق میدهد. فرشتگان – بمنظور اعلام شادمانی خود نسبت به طالب علم – پر و بال خویش را فرومی نهند. (همه پدیده های هستی) حتی ماهیان دریا از خدا درخواست می کنند که عالم و دانشمند بر عابد (و سایر طبقات مردم) همانند امتیاز و برتری بدر و ماه تمام بر سایر ستارگان است. علماء و دانشمندان، وارثان پیامبران الهی هستند؛ چون انبیاء هیچ دینار و درهمی پس از خود به ارث نگذارند، و میراث آنها عبارت از علم و دانش است. اگر کسی بر چنین میراثی دست یابد، محققا سهم و نصیب فراوانی را در زندگانی، عائد خویش می سازد (۹۱»).

یکی از دانشمندان با اسناد به ابی یحیی زکریا بن یحیی ساجی چنین نقل می کند که او می گفت:

«در یکی از کوچه های بصره بسوی خانه یکی از محدثین می رفتیم، میان راه بر سرعت خود افزودیم. مرد شوخ چشم و بی باکی با ما همراه بود، او با حالت تمسخر و استهزاء به ما گفت:

پاهای خود را از روی بالهای فرشتگان بالا نگاه دارید، یعنی روی پر و بال فرشتگان گام ننهید؟! (وی سخن رسول گرامی اسلام

(صلی الله علیه و آله و سلم) را درباره فضیلت علم و علماء، دستاویز استهزاء خود قرار داده بود). ناگهان دیدیم که او نمی تواند گام از گام بردارد. چون دو پای او (بعلت چنین استهزاء شرم آور) از کار افتاده و خشک شده (و دیگر قادر به راه رفتن نبود).

همو با اسناد داود سجستانی نیز آورده است. که او می گفت:

میان دانشمندان حدیث، مرد شرور و آلوده و بی بندوباری زندگانی می کرد. این مرد آنگاه که حدیث پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم): «ان الملائکه لتضع اجنحتها لطالب العلم: فرشتگان پر و بال خویش را برای طالب علم بر زمین می نهند و آن را می گسترانند» را شنید، پاهای خود را با میخهای آهنین مجهز کرد و گفت:

میخواهم بال و پر فرشتگان را پایمال کنم!!. گویند پس از این عمل و گفتار زشت خود، گرفتار بیماری خوره و خارش در پاهایش گشت.»

این داستان را محمد بن اسماعیل تمیمی در شرح صحیح مسلم آورده و نوشته است که دو پا و سایر اندام او (پس از آن رفتار و گفتار نابخردانه) دچار خشکی و فلج گردید.

(سخنان زیر نیز از بیانات پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) می باشد که در مقام ارائه ارزش و اهمیت علم و علماء ایراد فرمود:

«نزدیکترین مردم به مقام و مرتبت نبوت، عبارت از دانشمندان و مجاهدان راه حق می باشند.» **(۹۲)**

«مرگ یک گروه و قبیله، از مرگ یک عالم و دانشمند، آسانتر و ناچیزتر و تحمل پذیرتر است.» **(۹۳)**

«حکمت و دانش، بر مراتب شرف و بزرگواری افراد شریف می افزاید، و حتی بردگان را (در سایه بینش علمی) ،

به مجالس و محافل بزرگان ترفیع میدهد تا در میان آنها جلوس کنند.» (۹۴)

«خدای در روز رستاخیز، بندگان خویش را بر می انگیزد، و سپس دانشمندان را.

و به آن ها چنین خطاب می کند:

ای گروه علماء! فقط من از آن جهت گوهر علم و بینش را در میان شما قرار دادم چون شما را می شناختم و وجود شما را نه بدان جهت به علم و دانش بیاراستم که خواسته باشم شما را عذاب و شکنجه نمایم؛ نه، بلکه خواستم مشمول رحمت من قرار گیرید. بروید و راه بهشت و نیکبختی را در پیش گیرید؛ چون حقا از شما درگذشتم و شما را مشمول رحمت خویش ساخته ام.» (۹۵)

«اگر کسی در مجلسی بنشیند و در آن مجلس و نشست، بر مراتب علم و آگاهی خود نیفزاید بر مراتب بعد و دوری خود از خداوند می افزاید.» (۹۶)

«دانشمندان مردم، عبارت از کسی است که علم و آگاهی مردم را در وجود خویش فراهم سازد، و گرانقدرترین مردم، کسی است که فزونترین سرمایه علمی را به کف آرد، و کم ارزشترین افراد کسی است که ناچیزترین و اندك ترین مایه علمی را برای خود اندوخته باشد.» (۹۷)

از سخنان پیغمبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) در روایت زیر چنین استفاده می شود که تعلیم و نشر علم، الزامی است و باید عالم و دانشمند، این سرمایه پرارزش را برای استفاده مردم، در اختیار آنها قرار دهد؛ آنجا که می فرماید:

«خداوند متعال به هیچ عالم و دانشمند، سرمایه علمی را اعطاء نفرمود جز آنکه از آنها پیمان گرفت، نوع همان پیمانی که از پیامبران گرفته است که حقایق را به مردم تعلیم

دهند و واقعیات را روشنگر باشند و هرگز از بیان حقیقت کتمان نورزند» (۹۸).

ج – فضیلت علم و علماء و متعلمان از نظرگاههای امامان شیعه (علیهم السلام)

اشاره

اوج منزلت علم و دانش در منطق پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) از طریق روایت ائمه (علیهم السلام):

از طریق محدثان شیعه، حدیثی با اسناد صحیح از ابن الحسن علی بن موسی الرضا (علیه السلام) نقل شده است که او از پدر و اجداد خود و آنان از پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده اند که آن حضرت فرمود:

«دانش آموختن بر هر فرد مسلمان (اعم از زن و مرد) ضروری و واجب است.»

باید علم و دانش را از سرچشمه ها و موارد استفاده آن، جویا شوید، و آن را از افراد شایسته و اهل علم دریافت کنید؛ زیرا اگر دانش آموختن با هدف الهی توام باشد بعنوان حسنه تلقی می شود.

و پویائی از علم عبادت است و مذاکره و گفتگوهای علمی، تسبیح و تقدیس پروردگار می باشد. عمل و رفتار هماهنگ با علم، جهاد در راه خدا است.

و تعلیم آن به کسانی که از علم بهره ای ندارند، صدقه محسوب می شود.

و بذل علم به افراد درخور و شایسته، وسیله تقرب به خدا می باشد؛ زیرا علم، مشعل و راهنمائی برای شناخت حلال و حرام و چراغی فروزان فراسوی بهشت، و مونس و همدم انسان بهنگام وحشت، و یار و رفیق انسان در روزگار غربت و تنهائی، و همزبان انسان در حال بی کسی، و راهنمای او در لحظات خوشی و ناخوشی، و سلاح او در برابر دشمنان، و زیور و زینت او در جمع دوستان است.

خداوند متعال بمدد علم و دانش، جوامعی از بشر را تعالی بخشیده و

آنان را بدینوسیله در مسیر خیر و فضیلت قرار داده است، بدانگونه که جامعه های فاقد علم و آگاهی را ناگزیر به اقتباس از آنان کرده تا از رفتار و روش و ره آورد آنان، الگو و سرمشق گیرند، و سرانجام، آراء و افکارشان به آراء و افکار همان جامعه های مجهز به علم، منتهی گردد.

فرشتگان، شیفته دوستی با دانشمندان میگردند و با بال و پرشان، شخصیت روحی آنان را لمس کرده و با درود و تحیات خویش به آنان تهنیت و تبریک می گویند.

هر پدیده خشک و تر چنین می کوشند که از خداوند درخواست نمایند تا دانشمندان و جامعه سرشار از علم و دانش دینی را مورد مرحمت و لطف خویش قرار دهد. حتی ماهیان دریا و حشرات و درندگان بیابان و بیشه ها و چهار پایان نیز این درخواست را با خدا در میان می گذارند.

(زیرا علمی که با آمیزه ایمان تقویت یافته است حمایت از تمام پدیده های هستی اعم از جاندار و بیجان را بعهده گرفته و مانع از آنست که به حریم موجودی تجاوز بعمل آید، و فی المثل با آلودگیهای ذره ای و مسمومیت های اتمی و بالاخره با هر نیروی ویرانگر دیگری، فضای پاکیزه و آرام جهان هستی، و زندگانی، به پریشانی و نابودی سوق داده شود.

و ما این حقیقت را – که در گفتار پرارزش رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به چشم می خورد – در عصر حاضر، به وضوح درک می کنیم که چرا جهان وجود و عالم هستی با تمام پدیده هایش به علماء و دانشمندان با ایمان، چشم دوخته و از آنها می پایند. در هر عصری، علماء و دانشمندان با

ایمـان و پـاک نهـاد، حـامی و مـدافع حفـظ نظـام هستی و مصونیت همه پدیـده های وجود بوده انـد، و به هیـچ قـدرت جابر و ستمگری اجازه تجاوز به حریم هیچ پدیده ای را نمی دادند.

و ایفاگر این وظیفه، صرفا دانشمندان الهی و علماء ربانی بوده و هستند).

(آری) علم مـایه حیـات دلهـا است که عوامل مرگ زای جهل و نادانی را از قلوب مردم ریشه کن می سازد. دانش مایه چشـم روشنی، و نیرومندی اندام و مانع ضعف و فتور جسمانی است.

انسان می تواند در سایه علم به منازل و مقامات افراد برجسـته و برگزیده و با فضیلت، ارتقاء یافته و در حلقات و مجالس نیکان و خیرانـدیشان قرار گرفته و به مـدارج و منـاصب عـالی دنیوی و اخروی نائل گردد. مـذاکره و گفتگوی علمی، معادل با روزه داری است، و تدریس و تعلیم و تعلم آن، برابر با قیام شبانگاهی و راز و نیاز با خدا می باشد.

علم و دانش، مؤثرترین عامـل و انگیزه طاعت انسان از خـدا و بهترین مشوق او برای عبادت است. انسان از مجرای بینش علمی به صـله رحم و حفظ ارتباط و پیوند با خویشاوندان و دوسـتان قیام می نماید و از رهگذر آن، به شناخت صحیح حلال و حرام موفق می گردد.

علم، راهبر انسـان برای عمـل و رفتـار است، و رفتـار انسـان از علم او الهـام گرفته، و علم و عمـل پا به پای هم پیش می رونـد. خداوند متعال نیک بختان را از علم بهره مند می سازد؛ در حالی که تیره بختان را از آن محروم می گرداند.

خوشا به حال کسانی که خداوند، آنان را از چنان حظ و بهره گرانقدری محروم و ناکام نکرده است.

سخنان امیرالمؤمنین علی (علیه السلام):

«مردم!

هشیار باشید:

کمال دین داری و اوج ایمان شما عبارت از دانش آموختن و انطباق و هماهنگی رفتارتان بر طبق موازین علمی می باشد. باید متوجه باشید که دانش آموختن و ذخیره کردن علم از ثروت اندوزی های مادی شما، لازم تر و ضروری تر است؛ زیرا مال و ثروت و روزی مردم بر حسب نیاز و درخور احتیاج همگان تقسیم شده است. تامین نیازهای مادی (طبق مقدرات و سرنوشت اشخاص، در سایه مشیت الهی و به میزان کوشش متعارف و عادی) به وسیله خداوند دادگر، پیش بینی شده و خداوند عادلی که نیازهای مادی افراد را کاملا ضمانت کرده است برای شما نیز ضمانت می کند و آن را در اختیارتان قرار میدهد.

ولی گنجینه علم و دانش در وجود عالم و دانشمند و دستگاه ذهنی او انباشته شده است - پس باید پویای چنان علم باشید (۹۹) (و سعی خویش را تا نهائی ترین درجه آن به کار دارید تا آنکه بر این ذخائر و گنجهای گرانبها در سایه رنج خویش دست یابید.»

«عالم و دانشمند، والاتر و برتر از کسی است که روزها را به روزه می گذراند و شبها را به عبادت پروردگار - آن هم توام با کوشش و رنج - سپری می سازد، و همت خویش را صرفا به روزه داری و سحرخیزی به منظور عبادت و نیایش پروردگار صرف می کند.

اگر مرگ عالم و دانشمندی فرا رسد، خلاء و شکستی در سازمان اسلام پدید می آید که جز به وسیله عالم و دانشمند دیگری - که جانشین و همانند او است - قابل جبران نبوده و این شکاف و صدمه، مرمت نخواهد گردی.» (۱۰۰)

«برای باورداشت شرافت و

فضیلت علم، توجه به این نکته، کافی و بسنده است که:

افراد ناصالح و فاقد بینش درست علمی، مدعی داشتن چنین علمی می شوند و داعیه علم و شایستگی در آن را در سر می پرورانند، و آنگاه که آنها را به علم و دانش منسوب می سازند و از آنان به عنوان عالم و دانشمند، یاد می کنند سخت شادمان می گردند.

و برای زشتی و نکوهش جهل و نادانی، همین قدر بس که افراد گرفتار جهل و بی سوادی نیز نسبت به آن اظهار تنفر و بیزاری نموده و از اینکه با این سمت و عنوان معرفی شوند سخت گریزانند.» (۱۰۱)

امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) به کمیل به زیاد فرمود:

«کمیل! علم، بهتر از مال است؛ زیرا علم و دانش از تو نگاهبانی و پاسداری کرده و وجودت را در پناه خود قرار میدهد. ولی در مورد مال، ناگزیری که خود نگاهبان و پاسدار آن باشی. علم و دانش بر تمام شئون زندگی و پدیده های هستی و اراده ها فرمانروا و حاکم است، در حالی که مال و ثروت انسان، محکوم و دستخوش اراده او می باشد. صرف مال و انفاق آن، موجب نقصان و کاهش آن می گردد در حالی که انفاق علم یعنی تعلیم آن به دیگران، اندوخته های علمی عالم و دانشمند را پربارتر و فزاینده تر می سازد و کالای علم طبعا رو به فراوانی می گذارد.» (۱۰۲)

علم و دانش بر مال و ثروت، به هفت دلیل مزیت و برتری دارد

۱ - علم و دانش، میراث انبیاء و پیامبران (علیهم السلام) است، در حالی که مال و ثروت مادی، میراث و پس مانده فراعنه و جباران روزگار می باشد.

۲ - علم از مجرای انفاق و اعطاء آن به دیگران، نقصان پذیر نیست؛ ولی انفاق مال و ثروت

مادی، موجب کاهش و نقصان آن می گردد.

۳ – مال و ثروت به حافظ و نگاهبانان نیازمند است؛ در حالی که علم و دانش، خود نگاهبان و پاسدار انسان می باشد.

۳ – علم و دانش سرمایه و اندوخته ای فناناپذیر است، حتی تا پای گور و در دل تیره خاك، یار و غمخوار و همراه انسان است؛ ولی مال و ثروت یا مرگ انسان از او جدا گشته و نمی تواند همیاری خود را با انسان استمرار دهد و بعد از مرگ، انسان را تنها گذاشته و در دنیا باقی میماند.

۵ – مال و ثروت، سرمایه ای پیش پاافتاده و عمومی است، و برای هر فردی – اعم از مؤمن و خداشناس، و کافر و ناسپاس – فراهم می شود و آنان از آن برخوردار می گردند؛ ولی حصول علم و بینش الهی، ویژه افراد باایمان است.

۶ – همه طبقات مردم – در مسائل مربوط به دین – به علم عالم و دانشمند نیاز دارند؛ ولی تمام طبقات مردم نسبت به مالداران و دولتمردان احساس نیاز نمی کنند.

۷ – علم و دانش، نیرو بخش انسان در سیر از صراط و گذرگاه آخرت، فراسوی بهشت جاوید است (و به او در عبور از صراط و راه باریك و دقیقی که مقصد آن بهشت و سرفرازی است – مدد می رساند) ، در حالی که مال و ثروت، مانع و سد راه او در پیمودن این صراط و گذرگاه حساس می باشد.

ارزش شخصیت هر فردی به مقدار معلومات و معارف او است

(۱۰۳) در برخی از روایات، حدیث فوق بدین صورت ضبط شده است که:

«ارزش شخصیت هر فرد، وابسته به میزان کارائی و مهارت در معارف و شناختها و درستی اطلاعات او می باشد»:

قیمه کل امرء ما یحسنه.

امام

سجاد، زین العابدین (علیه السلام):

«اگر مردم به مزایا و ارزشهای والای دانش آموختن آگاهی می یافتند (منتهای مساعی و کوششهای خود را در این راه صرف می کردند و تا آنجا اعلام آمادگی مینمودند که) از مرز ریختن خون دلها و فرورفتن در اعماق دریاها می گذشت. (و بالاخره حاضر می شدند در راه وصول به علم، از رنجهای جانکاه و فداکاری و جانبازی، با آغوش باز استقبال کنند). خداوند متعال به دانیال نبی (علیه السلام) چنین وحی فرمود:

محققا فرد نادان و نابخردی که در اداء حق اهل علم و دانشمندان، رفتاری تحقیرآمیز در پیش می گیرد و از آنان - به عنوان مقتدی و رهبر خویش - پیروی نمی کند (در میان جمع بندگانم) بیش از همه مشمول غضب و خشم من قرار می گیرد. ولی به عکس، فرد پرهیزکار و پویای پاداش عظیم - که ملازمت و همبستگی خود را همواره با علماء و دانشمندان حفظ می کند و در برابر حکماء و اندیشمندان، دارای حس انعطاف و پذیرش می باشد (او به افکار و آراء آنان احترام گذاشته و در برابرشان، سر تسلیم و طاعت فرود می آورد) محبوب ترین بندگان من است» (۱۰۴) و بیش از سایر مردم، مورد لطف و محبتم می باشد.

امام باقر (علیه السلام):

«اگر کسی یکی از ابواب هدایت را (بر روی مردم) بگشاید و آن را به مردم تعلیم دهد همانند پاداشی که نصیب ره یافتگان می گردد از خداوند، اجر و پاداش دریافت می کند.

و در این رهگذر، از حجم پاداش ره یافتگان، هیچگونه نقصان و کاهشی پدید نمی آید.

و اگر کسی فراسوی مردم، دری از گمرهی را (گشوده سازد و عوامل انحراف از صراط مستقیم را به آنان) تعلیم

دهـد، بـار سـنگین گناه و انحراف گم گشـتگان مکتب او بـدوش وی می افتـد؛ ولی از گرانی بار گناه اغوا شـدگان نیز چیزی کاسته نمی شود.»

«هر دانشمندی که از دانش خویش بهره مند است از هفتاد هزار عابد (فاقد بینش دینی) برتر و ارجمندتر است» (۱۰۵).

«هریک از شـما که به تعلیم دیگران قیام می کند؛ دو چندان پاداش شاگرد از جانب خداوند متعال عائد او می گردد. علاوه بر آنکـه نسبت بـه شـاگرد خـویش نیز، دارای مزیـت و برتری اسـت. لـذا بر شـما است که دانش را از حاملاـن علم بیاموزیـد، و همانگونه که علماء و دانشمندان، شما را تعلیم دادند به تعلیم برادران دینی خود قیام نمائی» (۱۰۶).

«نشسـتن در مجلسـی که در آن مجلس در کنار کسـی قرار گیرم که اعتماد علمی نسبت به او ممکن باشد در نظر من از کار و عبادت بمدت یکسال، مستحکمتر و اطمینان بخش تر است.» (۱۰۷)

امـام صـادق (علیه السـلام): «اگر کسـی راه و رسم خیر و نیکی را به شخصـی تعلیم دهـد هم وزن پـاداش کـار نیک او، اجر و پاداشی عائد وی می گردد. (یکی از حاضران مجلس که راوی این سخن نیز می باشد) از آن حضرت پرسید:

حتی اگر رهنمون فرد دومی به خیر و نیکی باشد باز هم از چنین پاداشی بهره مند می شود؟ حضرت در پاسخ او فرمود:

(فرد دوم که سـهل است) اگر او همه مردم عالم را به خیر و نیکی راهبری کنـد هماننـد و برابر اجر و مزد کار خیر آنان، اجر و پاداشی نصیب او می شود.

راوی می گوید:

پرسیدم اگر از دنیا برود همین پاداش برای او منظور می شود؟

فرمود:

آری، اگرچه از دنیا برود.» (۱۰۸)

«همه شما مردم باید در دین و

حقـایق مربوط به آن؛ دارای بینش و بصـیرت باشـید؛ چون در غیر اینصورت، یعنی اگر یـک فرد مسـلمان از لحـاظ آگاهیهای دینی، بی بهره باشـد با یک فرد عامی بیابان گرد و صـحرا نشـینی (که از مسائل انسانی و مـدنیت بی خبر است) تفاوتی نـدارد. (۱۰۹) خداوند متعال در قرآن کریم می فرماید:

لیتفقهوا فی الدین و لینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون

(بایـد از هر گروهی در جـامعه انسـانی، دسـته ای ترک دیـار و وطـن کننـد) تـا در امر دین و مسائـل مربـوط به آن، فقـاهت و بصـیرتی بـدست آرند و گروه وابسـته به خود را - آنگاه که به سوی آنها بازمی گردند - (از خطرها و لغزشـهائی که جامعه را تهدیـد می کنـد) بیمناک ساخته و هشـدارشان دهنـد، باین امیـد که از این انحرافها و خطرهائی (که معنویت و انسانیت آنها را تهدید می نماید) برحذر باشند.» (۱۱۰)

«بر شـما است که در امر دین، صاحب بصـیرت و بینش عمیق باشـید. نباید همچون اعرابی و بیابان نشین از حقایق دینی بی خبر بمانیـد؛ زیرا اگر کسـی فاقـد چنین درک و بصـیرتی باشد نظر لطف الهی در روز رسـتاخیز بدو معطوف نمی گردد، و خداوند متعال هیچ رفتاری را از او - بعنوان یک عمل پاکیزه و عاری از آلودگی - نمی پذیرد» (۱۱۱).

«تا آن پایه به بصـیرتهای دینی یاران خود اهتمام و دلبستگی دارم - که اگر در این رهگذر (ناگزیر از تحمل شکنجه گردند و) بر سـرشان تازیـانه فرود آورم - در این اهتمام و دلبسـتگی من، خللی وارد نمی گردد» (و از نیروی اهتمام و علاقه ام نسـبت به بینش دینی یارانم کاسته نمی شود. (۱۱۲)

علماء و دانشمندان، وارثان پیامبران (علیهم

السلام) هستند؛ زیرا پیامبران، دینار و درهمی از خود بجای نگذاشتند، میراث آنان - که در اختیار وراث آنها یعنی دانشمندان قرار می گیرد - همان احادیث و سخنان و تعالیم آنها است که از آنها بجای مانده است.

اگر کسی بر این اندوخته معنوی - حتی بقدر ناچیزی - دست یابد در حقیقت، حظ و بهره فراوانی را عائد خود ساخته است.

بنگرید که علم و آگاهی دینی خویش را از چه کسانی فرا می گیرید؛ زیرا در میان ما خاندان پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) جانشینان عادل و درست کرداری وجود دارند که علم دین را از تیررس تحریف گزافه گویان و نسبتهای ناروای یاوه سرایان و توجیهات نادانان بدور نگاه میدارند (۱۱۳)

«آنگاه که خداوند، خواهان خیر و نیکبختی بنده ای (از بندگان خود) باشد، چشم بصیرت او را در برابر دین و آئین او می گشاید» (۱۱۴)

(و به او آنچنان عنایت می نماید که از فقاهت و درک صحیح مسائل دین، برخوردار گردد).

«معاویه بن عمار از امام صادق (علیه السلام) خواست (راجع به دو فرد، رأی و نظر خود را ابراز نموده و مقام و منزلت آنها را ارزیابی فرماید، لذا به آن حضرت) عرض کرد:

مردی را سراغ دارم که همواره حدیث شما را نقل می کند و برای نشر آن در میان مردم می کوشد، و مضمون و محتوای سخنان شما را در دلهای شیعیان شما راسخ و پایدار می سازد.

و نیز فردی دیگر از پیروان شما که اهل عبادت و بندگی است؛ ولی تا آن حد و آن اندازه در نقل حدیث از شما و نشر آن در میان مردم، کوشا و موفق نیست. کدامیک از

این دو فرد بر دیگری مزیت و رجحان دارد؟ امام صادق (علیه السلام) فرمود:

آنکه همواره به نقل و روایت احادیث ما اهتمام می ورزد و از این رهگذر قلوب شیعیان ما را نیرو و استحکام می بخشد (و آنها را دلگرم نگاه می دارد و از شادابی آنان در ایمان به تعالیم ما پاسداری می کند) از هزار عابد برتر است» (۱۱۵).

«برای شیطان (و شیطان زدگان) ، مرگ هیچ مؤمنی باندازه مرگ یک فقیه و آشنای به مبانی دین، محبوب تر نیست» (۱۱۶) (یعنی دلخواه ترین مرگها - از دیدگاه شیطان و بدخواهان - مرگ یک فقیه و عالم با بصیرتی است که موجب رکود بازار شیطان و ابلیس مآبان می باشد).

«آنگاه که یک جامعه اسلامی، فقیه و دانشمند دینی باایمان را از دست بدهد در (حصار و باره) اسلام چنان شکست و صدمه ای بوجود می آید که هیچ نیروئی (جز وجود عالم و دانشمندی همانند او) نمی تواند آن شکست را ترمیم و جبران کند» (۱۱۷).

امام کاظم (علیه السلام):

«آنگاه که یک فرد فقیه با ایمان از دنیا برود، فرشتگان در سوک او می گریند، و حتی آن سرزمینی که این دانشمند باایمان بر آن سرزمین بخاک می افتاد و خدای را بندگی می کرد، و دروازه ها و گذرگاههائی که رفتار و کردار لاهوتی وی از این گذرگاهها به عالم ملکوت اوج میگرفت در فقدان عالم و دانشمند دینی سوگوار می گردند و می گریند. با مرگ عالم باایمان در حصار و باره دین، شکافی پدید می آید که هیچ چیز نمی تواند آن را ترمیم کند؛ زیرا علماء و دانشمندان واجد ایمان و مؤمنان بینای به مسائل دین، دژها و قلعه های مستحکم اسلام هستند، و همچون باره شهر

می باشند» (۱۱۸) (که جامعه اسلامی را زیر چتر حمایت خود قرار داده و مانع نفوذ عوامل فساد و تیره بختی در میان مسلمین می گردند).

«رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) وارد مسجد شد و ملاحظه فرمود که عده ای پیرامون مردی جمع شدند (و به سخنان او گوش فرا می دهند) پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

این مرد، کیست؟

عرض کردند:

«علامّه و دانشمندی پرمایه است.» حضرت فرمود:

علامه یعنی چه، و ملاک این عنوان چیست؟

عرض کردند:

این مرد نسبت به مسائل مربوط به انساب، ایام (و روزهای تاریخی) عرب و اشعار عربی، عالمترین و آگاه ترین مردم جامعه عرب زبان است. امام کاظم (علیه السلام) می گوید رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پس از شنیدن این سخن، فرمود:

این اطلاعات و آگاهیهائی است که جهل و عدم اطلاع از آن کسی زیان نمیرساند، و نیز آگاهی از آن نیز کسی را سود نمی بخشد. علم و دانش (مفید و سودمند که جهل و بی اطلاعی از آن برای انسان زیانبار می باشد) عبارت از سه علم است:

۱ – آیه محکمه: یعنی علم به اصول عقاید؛ (زیرا براهین و ادله اصول عقائد عبارت از آیات محکم قرآن می باشد).

۲ – فریضه عادله: یعنی علم اخلاق (که حد وسط افراط و تفریط در خوی و رفتار را مشخص می سازد).

۳ – سنت پایدار: یعنی علم به احکام شریعت و مسائل حلال و حرام.

و ماسوای این سه چیز، نوعی آگاهی زائد و فضل و فزونی بی ارزش می باشد.» (۱۱۹)

د – سخنان معصومان چهارده گانه در باب علم

۱ پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)

د – سخنان معصومان چهارده گانه (علیهم السلام) از کتاب «تفسیر العسکری (علیه السلام)» در بیان عظمت علم

۱ –

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم):

در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (علیه السلام) راجع به آیه

و اذ اخذنا میثاق بنی اسرائیل لا تعبدون الا الله و بالوالدین احسانا و ذی القربی و الیتامی ... (۱۲۰)

مطالب زیر جلب نظر می کند:

اما تفسیر کلمه «الیتامی»، برای توضیح این کلمه باید گفت که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

خداوند، مردم را به احسان و نیکی نسبت به یتیمان توصیه و تشویق فرموده و افراد را موظف به سرپرستی از آنان دانسته است؛ زیرا افراد یتیم و بی سرپرست، پدران (دلسوز و متعهد) خود را از دست داده و از آنان جدا گشته اند. اگر کسی از آنها صیانت کند، خداوند متعال او را تحت حمایت خود قرار میدهد.

و اگر آنان را از کرم و احترام خویش برخوردار سازد مشمول کرامت الهی واقع می شود، اگر دست مهر و رافت خود را بر سر یتیمی بکشد و بدینوسیله او را نوازش و دلداری کند به تعداد هر موئی که از زیر دست او می گذرد، خداوند متعال کاخی گسترده تر از دنیا و آنچه در آنست برای او مقرر می فرماید، کاخی که آنچه دلخواه انسان است و چشم ها از دیدن آن ها لذت می برد، در آن فراهم آمده است. چنین مردمان دلسوز و افراد نیکوکار (که یتیمان را تحت سرپرستی خود قرار می دهند) در چنین فراخنای لذت بخشی، جاویدان و پیوسته کامیابند.

امام حسن عسکری (علیه السلام) بدنبال این بیان رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) چنین می گوید:

(از لحاظ فقدان سرپرست) ، یتیم دیگری را سراغ داریم که شرائط و اوضاع زندگانی او،

سخت تر (و دردناک تر) از یتیمی است که پدر خود را از دست داده است، و او عبارت از کسی است که از امام و رهبر دینی خود، محروم و جدا گشته است و نمیتواند به او دسترسی پیدا کند، و نمیداند وظیفه و تکلیف او در احکام دینی مورد ابتلاء وی، چگونه است (یعنی تمام شیعیان ما احساس وظیفه شرعی می کنند، و چون از پرستار دلسوز خود - یعنی امام و راهبر - محروم گشته اند همانند یتیمی هستند که پدر دلسوز خود را از دست داده و بی پناه شده اند).

(امام (علیه السلام) پس از تفسیر کلمه یتیم و تعمیم آن نسبت به شیعیان جدا گشته از رهبر خویش، فرمود):

«هان ای مردم! اگر کسی از پیروان ما - که به علوم و معارف ما دست یافته است - فردی بی خبر و بی اطلاع از شریعت ما و محروم از مشاهده ما را به شریعت و راه و رسم قوانین ما رهنمون می گردد، چنین فردی، یتیمی است که در دامان او قرار گرفته و او همچون سرپرستی است که از یتیمی بی پدر پرستاری می کند.

بهوش باشید، اگر کسی این فرد بی اطلاع را راهنمائی کند ارشاد او را به عهده گیرد و شریعت و راه و رسم ما خاندان پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) را به او تعلیم دهد با ما در پیشگاه الهی همراه و همگام بوده، و در جایگاهی قرار می گیرد که ما در خور آن هستیم.»

(امام حسن عسکری (علیه السلام) پس از ایراد چنین بیانی، فرمود):

«این سخن را من از پدرم، نقل کرده ام و او از پدر

و اجدادش و آنها از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) این سخن را روایت کرده اند.»

۲ امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)

«کسی که از شیعیان و پیروان ما است و به شریعت و آئین ما عالم و آگاه می باشد و بتواند پیروان سست عقیده و کم اطلاع ما را از تیرگی جهل و ناآگاهی برهاند، و آنان را در فضای نورانی علم باز آرد یعنی از آن علم و دانشی - که به رایگان در اختیار او قرار دادیم - دیگران را بهره مند سازد، در روز رستاخیز (با جلال و شکوه زائد الوصفی) در میان مردم می آید؛ در حالی که افسری نورانی و درخشان بر سر دارد، افسری که بر تمام مردم پهنه قیامت پرتو افکن می باشد و آن را روشن می کند، و لباس و پوششی در بر او قرار گیرد که یک رشته ناچیز از تاروپود آن را نمیتوان به بهای تمام دنیا و آنچه که در آنست تقویم و ارزیابی کرد. سپس منادی بانگ و ندائی بگوش مردم می رساند و به آنها چنین اعلام می کند که این شخص، عالم و دانشمندی است که باید او را یکی از شاگردان خاندان محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) برشمرد.

هان ای مردم! آن کسی که چنین عالم و دانشمندی، او را از حیرت و سرگشتگی جهل و نادانی رهانیده است دست بدامن او گردد و پرتو وجودش را چراغ راه خود سازد تا او را از حیرت ظلمت و تاریکی عرصه قیامت بسوی روشنائی بوستانهای بهشت راهبری کند، در نتیجه، تمام افرادی که این دانشمند آنها را به خیر و نیکی رهنمون گشت، و دلهای قفل

خورده و غیرقابل نفوذ آنان را از برکت همت خویش گشوده ساخت، و در ظل مساعی خود تمام تیرگیهای شبهه و تردید را از دل و جان آنان زدود، همراه خود به فضای نورانی بهشت می برد.»

۳ فاطمه زهراء (سلام الله علیها)

«زنی حضور فاطمه زهرا (سلام الله علیها) رسید و عرض کرد:

مادری دارم که ضعیف المزاج است و درباره نماز با اشکالات و مسائلی مواجه می شود. مرا نزد شما فرستاد با پرسشهای او را با شما مطرح سازم. فاطمه زهراء (سلام الله علیها) به پرسش این زن پاسخ داد. ولی این زن پرسش دیگری را مطرح ساخت و آن حضرت پاسخ آن را بیان فرمود.

و همین گونه پرسشهای متعددی را با آن حضرت در میان گذاشت که سرانجام به ده سؤال رسید، و فاطمه زهراء (سلام الله علیها) به تمام این سؤالات، جوابهای لازم را ایراد فرمود.

این زن به علت کثرت و تعدد پرسشهای خویش، احساس شرمندگی نمود و از بازگو کردن سؤالات بیشتر، خجالت می کشید. به همین جهت عرض کرد:

بیش از این مزاحم نمی شوم. فاطمه زهرای عزیز فرمود:

و هر سؤالی که به نظر تو می آید مطرح کن و از بازگو کردن آن شرمگین مباش. (آن حضرت برای آنکه این زن را به طرح سؤالاتش ترغیب و تشویق فرماید، از او پرسید):

اگر کسی در مدت یک روز، بار گران و سنگینی را بدوش کشد و آن را به بالای بام خانه ای و ساختمانی حمل کند و در برابر آن، حق الزحمه ای معادل هزار دینار دریافت نماید، آیا (با داشتن چنان مزد و پاداش فراوانی) ، تحمل رنج و زحمت و حمل بار گران بر او ناگوار و غیرقابل تحمل است؟

عرض

کرد: نه.

فاطمه زهراء (سلام الله علیها) فرمود:

من هم مزدوری می کنم و خویشتن را اجیر و مزدور خدا قرار داده ام. مزد و اجرت من در ازاء پاسخ به هر سؤالی، فزونتر از مجموع در و مرواریدی است که فاصله میان آسمان و زمین را پر می کند. پس من شایسته و سزاوارتر از این باربر مزدور هستم که در برابر پاسخ به پرسشهای تو، احساس رنج و زحمت ننمایم. از پدرم (یعنی رسول خدا) (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیدم که می فرمود:

دانشمندانی که پیرو مکتب ما هستند در روز قیامت محشور و زنده خواهند شد به گونه ای که به میزان علوم و دانشها و مساعی و کوششهایشان در جهت ارشاد مردم، با خلعتها و لباسهای کرامت و پوششی شکوهمند آراسته می گردند. بدین صورت که بر قامت هر یک از آنان هزار هزار یعنی یک ملیون خلعت نورانی و درخشان پوشانده می شود. سپس منادی از جانب پروردگارمان بانگ و ندا در می دهد:

ای کسانی که از ایتام آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) سرپرستی کرده اید و آنها را - آنگاه که دستشان از دامن پدران واقعی آنها یعنی پیشوایان و رهبران دینی کوتاه گشته است - نجات داده اید؛ ای علماء و راهبران دینی! بدانید که این افراد همان شاگردان شما و همان یتیمانی هستند که شما از آنها سرپرستی کرده و آنها را تعلیم داده و از سقوط و نابودی نجاتشان داده اید. پس بنابراین باید شما اندام آنها را با خلعتهای علوم و معارفی که از شما در دنیا تحصیل کرده اند بیارائید. از پی چنین خطابی، دانشمندانی که معلم چنان شاگردانی بوده اند

بر قامت این شاگردان – باندازه معلوماتشان – معلوماتی که از همین دانشـمندان فرا گرفته اند – خلعتها و لباسـهای شکوهمندی را می پوشانـند تـا آنجـا که در میـان این شـاگردان افرادی به چشم می خورنـد که صـد هزار حله و دیبـای بهشـتی بر قامتشـان پوشانده می شود.

و بـدینسان همین شاگردان بر اندام کسانی که علوم دین را از آنها فرا گرفته اند جامه های گرانبها و پوششـهای نورانی بهشـت را پوشانده و قامت آنها را می آرایند.

سپس خداوند متعال امر می کند:

بر قامت این دانشـمندانی که از ایتام آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) سرپرستی کرده اند، بار دیگر جامه نورانی بپوشانید تـا خلعتهـای آنهـا را تکمیـل نموده و چنـد برابرش سازیـد. از آن پس بر حسب فرمان الهی این پوشاکهای نورانی و نیز مقام و مرتبت آنها – قبل از آنکه خلعتهای نورانی را بر قامت شاگردانشان بپوشاننـد و چنـد برابرش سازنـد و نیز قبل از آنکه منزلت و مقام آنها به چند برابر و کمال خود برسد – تکمیل می شود.

(فاطمه زهراء (سلام الله علیها) پس از پایان بردن این سخن پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) به آن زن گفت:

هر رشته تاروپود این جامه ها از تمام پدیده هائی که آفتاب بر آنها می تابد یک ملیون بار، باارزش تر و بهتر است.

و پدیـده هائی که آفتاب بر آنها می تابـد فاقـد ارزش می باشـد؛ زیرا آنها آمیخته به ظلمت و تاریکی و دسـتخوش کـدورت و تیرگی هستند.»

(سـخنان فاطمه زهراء (سلام الله علیها) و بیان پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) این حقیقت را برای ما بازگو می کند که علماء و دانشمندان و نیز دانشجویان –

البته دانشمندان و دانشجویانی که در جهت کسب بینش دینی و الهی می کوشند - در روز قیامت به چنان مرتبتی تعالی می یابند که سراپا نور و روشنائی اند، و هیچگونه حاجب و پرده ای تاریک کننده در برابر دیدگان آنها برای رؤیت حق و حقیقت وجود نخواهد داشت. همگی سراپا چشم اند و تمام وجود آنها بصیرت و بینش و روشنی است و ناچیزترین ابهامی در برابر پرتو و دید و بینش خیره کننده آنان وجود ندارد).

۴ امام حسن مجتبی (علیه السلام)

«اگر کسی یتیم آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) یعنی دانشجوی دینی را سرپرستی نماید، و به جای پدر و اولیاء دلسوزش وی را تحت مراقبت خویش قرار دهد، یتیمی که در ورطه جهل و بی اطلاعی فرو رفته است، چنانچه او را از جهل برهاند و امور مشتبه و بهم آمیخته و ابهام آمیز را برای او توضیح دهد و شبهه را از دل او بزداید (تا بتواند حقایق و واقعیات را از میان آن امور بازیابد، و به تامین نیازهای مادی او نیز قیام نماید یعنی) از نظر آب و آذوقه، نیاز وی را برآورده سازد، برتری و برجستگی مقام و تابندگی وجود او همچون برجستگی و تابندگی خورشید نسبت به «سها» (۱۲۱) و ستاره کم نور است. (۱۲۲)

۵ امام حسین (علیه السلام)

اگر کسی عهده دار سرپرستی یتیم و فرد بی سرپرستی گردد، یتیمی که محنت و ابتلاء ما به استتار، میان او و ما جدائی و فاصله به وجود آورده است اگر با همان علوم و معارفی که از ناحیه ما بدو فائض گشته و رسیده است مواسات و همیاری را با وی در پیش گیرد، و او را به تعالیم ما آشنا سازد، و سرانجام با ارشاد خود، او را به حق و حقیقت رهنمون گردد (چنین سرپرست و معلم، با تعبیری مهرآسا و سخنی محبت آمیز مورد خطاب الهی قرار گرفته و) خداوند به او می گوید.

ای بنده بزرگوار، (بنده ای که دردآشنا بوده) و بار هم و غم دیگران را بدوش کشیده و با آن همدردی و دلسوزی کرده ای، بدان من که خدای تو هستم سزاوارترم که بدینسان تو را نیز

مشمول چنین کرامت و بزرگواری قرار دهم. (خداوند متعال پس از چنان خطاب محبت آمیزی) به فرشتگان می گوید:

ای فرشتگان، برابر هر حرف و سخنی که این بنده من به دیگران تعلیم داده است، هزار هزار کاخ و منزلگاههای متنوع و آرام بخش را در بوستانهای بهشت برای او فراهم و مقرر سازید.

و هرگونه نعمتهائی را که در خور این کاخها و پناهگاههای آسایش بخش می باشد بدانها ضمیمه نمائید»، (تا به پاس تعلیم و بیدارگری دیگران، از چنان کرامت ها و عنایاتی برخوردار شود).

۶ علی بن الحسین، امام سجاد (علیه السلام)

«خدای (عز و جل) به موسی (علیه السلام) وحی فرمود:

ای موسی! محبت مرا به سوی بندگانم جلب کن و مرا بشناسان و محبوب خلقم قرار ده، و محبت آنان را نیز به سوی من جلب کن (تا میان من و خلق من، محبت و دوستی و عشق و علاقه، مبادله گردد، و حب و دلبستگی بر روابط ما حکومت کند). موسی عرض کرد:

برای ایجاد چنین محبت متبادل، چه راه و رسمی را در پیش گیرم؟

فرمود:

الطاف و نعمتهای مرا به یادشان آور تا محبت و توجه آنها به طرف من معطوف گردد.

ای موسی! اگر بتوانی بنده گریزپایم را که از درگه من فراری گشته است به من بازگردانی و یا، بنده گم کرده رهی را که از حریم من دور گشته به حریم کرامت و عنایتم رهنمون سازی (تا او پناهگاه واقعی خود را بازیابد) این کار تو بهتر و پرارزش تر از آنست که صد سال مرا به گونه ای بندگی کنی که روزها را روزه دار، و شب ها را در نیایش و مناجات، خیزان و بیدار باشی.

موسی (علیه السلام) عرض کرد:

چنین بنده گریزپائی

که از درگه تو گریخته است چگونه آدمی است؟

فرمود:

گناهکار و مجرمی است که از فرمان من سر پیچیده و در برابر دستورم تمرد کرده است.

سپس موسی (علیه السلام) گفت:

این بنده گم کرده ره - که از حریم تو دور گشته است - کیست؟

فرمود:

کسی که امام زمان و راهبر واقعی عصر و دوره خویش را شناسائی نکرده است؛ و نسبت به او فاقد علم و از او غائب است. تو باید امام زمان غائب از او را بدو معرفی کنی، آن هم پس از آنکه شخصی که نسبت به شریعت دین او آشنا است وی را شناسائی کرد، تو، به این شخص گم کرده ره، شریعت امام زمان و آئین بندگی پروردگارش و راه و رسم وصول به رضای او را می شناسانی.»

همو فرمود:

«پس بنابراین بشارت دهید به علماء شیعه و پیرو ما، که از پاداش عظیم و جزائی فراوان برخوردار می گردند.» (۱۲۳)

۷ محمد بن علی، امام باقر (علیه السلام)

«عالم و دانشمند همانند کسی است که شمع فروزانی را (در تاریکی) همراه خویش گرفته و بدینوسیله بر تاریکی شب چیره گشته و فضای پیرامون خود را برای مردم روشن می کند. بدیهی است هر کسی که در پرتو روشنائی آن شمع، در شناسائی راه خویش، توفیقی بدست می آورد (و راه را از چاه باز می یابد) دعای خیر خود را نثار این شخص می کند.»

بدینسان عالم و دانشمند با شمع و چراغ علم و دانش، تاریکیهای جهل و سرگشتگی را از پیرامون (افکار و احساسات) خود و مردم می زداید، و مشعل فروزان علم و بصیرت، فضای اندیشه و احساس جامعه را روشن می سازد. هر کسی که از این پرتو درخشان و چراغ فروزان علم، روشنائی گیرد

تـا از این رهگـذر از وادی حیرت و سـر گردانی بیرون آیـد و یا بـدان وسـیله از ظلمت جهل رهائی یابـد، چنین فردی (در سایه برخورداری از علم) از آتش دوزخ آزاد است، و آزادی او مرهون ارشادات آن عالم و دانشمند می باشد.

خداونـد متعـال آن عـالم و دانشـمندی که چنین فردی را از آتش دوزخ رهائی بخشـیده است به شـمار هر تار موی او پاداشـی نصـیب وی می گردانـد که پرارزش تر از پاداش صدقه و بخششـهای مالی است که هموزن صد هزار خروار (۱۲۴) پولی باشد که نابجا و برخلاف امر الهی به دیگران انفاق گردد. (چنین بخششـی نه تنها نمی تواند پاداشـی را نصیب بذل کننده آن سازد) بلکه بـار گران و عواقب نـامطلوبی را برای او به بـار می آورد. ولی خداونـد به جـای هر تـار موی شـاگرد و متعلم، پاداشـی را نصیب معلم می سازد که عظیم تر از پاداش هزار رکعت نمازی است که در کنار و نزدیک آن بر گزار می گردد.

۸ جعفر بن محمد، امام صادق (علیه السلام)

«دانشـمندان شـیعه و پیرو مـا، مرزبانـان حـدود و ثغـوری هسـتند که در آن سوی مرزهـا، شـیاطین و دیوان و ددان و همکـاران شیاطین در کمین نشسـته و در رفت و آمدند. دانشمندان شیعه، مانع خروج و یورش و غلبه این اهریمن و اهریمن گرایان نسبت به شیعیان مستضعف می باشند، (شیعیانی که از لحاظ ایمان و اعتقادات دینی کاملا مجهز نیستند).

آری دانشـمندان شـیعه (همچون سد اسـتواری) ، از تسـلط ابلیس و پیروان بد سـیرت شیطان بر شیعیان جلو گیری می نمایند (تا انسانیت و معنویت آنان به دست چنین دزدان و یغماگرانی از دست آنان ربوده نشود).

هان ای شیعیان ما، اگر کسی از شما در کمین چنان

اهریمن صفتان بنشیند و در چنین پایگاهی، موضع گیرد (و از مرزهای اسلام و معنویت، پاسداری و نگاهبانی کند و مانع نفوذ افکار پلید و نیرنگ وار شیاطین و بدخواهان جامعه انسانی گردد) هزار هزار بار (یعنی یک میلیون بار) از مجاهد با روم و ترک و خزر، برتر و گرانقدرتر است؛ زیرا چنین دانشمند و مرزبان علم خاندان پاک پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) از ادیان یعنی آئین های دینی دوستداران ما دفاع نموده (و از انسانیت و معنویت جامعه های پیرو ما حمایت می کند) ، در حالی که سربازانی که در آوردگاه روم و ترک و فارس می جنگند از پیکرها و اندامهای جسمانی، و ابدان دوستان ما دفاع می نمایند»، (و قطعا دفاع از حریم دین و معنویت، پرارج تر از دفاع از حریم ابدان و جهات جسمانی است).

۹ موسی بن جعفر، امام کاظم (علیه السلام)

«اهمیت وجود یک فرد فقیه و واجد بینش دینی - که فرد بی سرپرست و محروم از درک محضر ما و بهره نابرده و تهی دست از علوم و معارف ما را (از جهل و نادانی) رهائی می بخشد - بدان پایه دارای اهمیت است که از دیدگاه شیطان و راندگان از درگاه رحمت الهی، وجود چنین فقیهی طاقت فرساتر و تحمل ناپذیرتر از وجود هزار عابد می باشد؛ زیرا اهتمام و کوشش عابد به خود او محدود است (و صرفا غم خویش را به دل دارد و میخواهد فقط خود را نجات دهد) ؛ در حالی که یک فقیه و عالم آگاه به احکام الهی نه تنها اهتمام و عنایت خود را در نجات خویشتن به کار میدارد، بلکه اهتمام و کوشش او (همه گیر

و آنچنـان گسترده است که) تمام بنـدگان خـدا - اعم از زن و مرد - را در بر می گیرد (و تمام آنان را زیر چتر عنایت خویش قرار میدهد) و آنان را از دست اغوای شیطان و راندگان درگاه الهی رهائی می بخشد.

بدینسان است که یک فقیه و عالم دینی (فقیهی که نسبت به دیگران احساس تعهد و مسئولیت می نماید) بر هزار عابد و بلکه بر هزار هزار عابد فضیلت و برتری دارد.»

۱۰ علی بن موسی، امام رضا (علیه السلام)

«در روز رستاخیز به فرد عابد و زاهدی - که کناره گیر و بیگانه از مردم است - چنین خطاب می شود:

مرد خوبی بودی، همت و کوشش تو در ذات و شخص خودت محدود بود.

و چون در زندگانی، باری بر دوش دیگران نبودی (و از خویشـتن حمایت کردی) بنابراین به بهشت درآی (ولی باید بدانی که حق نـداری دیگران را بـا خود همراه سـازی؛ چون اثر وجودی تو از مرز نجـات خودت تجـاوز نمی کرد) ؛ در حالی که فقیه و عالم آگاه به موازین دین (که احساس رسالت و مسئولیت می کرد) خیر او به دیگران می رسید و آنان را از دشمنانشان رهائی می بخشـید، و نعمت هـای بهشت الهی را نسبت به آنـان سرشار می ساخت، و در نتیجه، عوامل جلب رضای الهی را در برابر آنها گشوده و روشن می نمود؛ لذا در روز قیامت در خطاب به او می گویند:

ای کسـی که افراد یتیم و بی سرپرست آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) را تحت تکفل و سرپرستی خود قرار داده و افراد سست ایمانی را که از دوستان ما بودند به حق و حقیقت رهنمون شدی، (در این عرصه دهشتناک و بلاخیز) درنگ

کن (تا دیگران را زیر چتر حمایت خویش قرار دهی) و برای هر کسی که از تو بهره ای گرفته و یااز تو، علم و دانشی آموخته است وساطت و شفاعت کن. او تا آن انـدازه درنگ می کنـد که در طی آن گروهها و گروههای فراوانی در ظل شفاعت او وارد بهشت می گردنـد. این گروهها که به صد هزار نفر میرسد - به چنین افتخاری نائل می شونـد. تا ده بار، کلمه «فئام» را تکرار کرد یعنی ده گروه صد هزار نفری به بهشت درآیند.

این گروه های چشمگیر و فراوان - عده ای - شاگردان بـدون واسطه او هستند و عده ای دیگر، شاگردان شاگردان او می باشند که از هنگام تعلیم تا روز قیامت با وسائط دور و درازی از شاگردان و جیره خواران مکتب این عالم آگاه دینی به شمار می آیند.

بنگرید (فاصله ره از کجا تا به کجاست) و چه تفاوت عظیمی میان مقام و مرتبت علم و مرتبت علم و دانشمند متعهد دینی از یکطرف، و مقام و مرتبت زهد و عبادت و زاهد و عابد از طرف دیگر وجود دارد» (و لذا عالم و عابد را نمیتوان بـا وجود چنین امتیاز شگرفی با هم مقایسه نمود).

۱۱ محمد بن علی، امام جواد (علیه السلام)

«اگر کسانی کفالت و سرپرستی ایتام آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) را به عهده گیرند، ایتامی که از پدر روحانی و امـام و راهبر دینی خود جدا گشته و از آنها محروم مانده انـد و در وادی جهل و نادانی دچار سرگردانی گشتند، و همچون اسیرانی در دست شیاطین خود و هوسهای شیطانی گرفتار آمدنـد، و زیر فشار آرمانهـای پلیـد و آلوده دشمنان بـدخواه و ناسزاگوی ما با دشواری و تنگنا

مواجه هستند، اگر دانشمندانی چنین مصیبت زدگانی را از دست چنان موجودات آلوده و چنین حالاتی برهانند و با زدودن وسوسه های فتنه انگیز شیطان از دل آنها، آنان را از حیرت و سرگشتگی و قهر شیاطین نجات دهند، و ناسزاگویان و بدخواهان ما را – در ظل حجت های الهی و رهنمودهای پیشوایان دینی شیعیان ما – مقهور و منکوب سازند (چنین دانشمندانی در پرتو این گونه کوششهای بی دریغ خویش – در پیشگاه الهی – با معیارها و مدارج و منازلی فزونتر از معیارهای زیر، بر عابد و فرد پارساخوی، فضیلت و برتری دارند:

فزونتر از برتری آسمان بر زمین، عرش بر کرسی، حجب و سراپرده های الهی بر آسمان.

آری تفاوت موقعیت عالم و عابد و برتری عالم بر عابد، همچون تفاوت موقعیت و برتری ماه تمام شب چهارده بر کورترین و نهان ترین ستارگان آسمانی است.»

۱۲ علی بن محمد، امام علی النقی (علیه السلام)

«اگر پس از غیبت قائم یعنی حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) ، دانشمندانی به ثمر نمی رسیدند که مردم را در جهت آن حضرت (و قطب دائره امکان و کانون بقاء و هستی جهان) دعوت و راهبری کنند، و به وجود سرشار از خیر و برکت آن جناب رهنمون گردند، و از دین و آئین الهی در سایه حجت های آسمانی دفاع نمایند، و بندگان ضعیف خدا را از دامهای ابلیس و ابلیس مآبان برهانند، و نیز از کمند دشمنان ما که زمام قلوب شیعیان ضعیف الایمان ما را همچون کشتی که ساکنانش را در اختیار دارد به دست گرفته اند – نجات بخشند، (آری اگر این گونه دانشمندان دینی متعهد و مسئول؛ نمی بودند) ، در پهنه گیتی هیچ کسی

باقی نمی ماند جز کسانی که باید آنها را از دین و آئین پروردگار، روی گردان و مرتد برشمرد. (برکات وجود چنان دانشمندانی است که می تواند حفاظی نیرومند برای صیانت و پاسداری دین خدا و دینداری مردم باشد).

این گروه از علماء و دانشمندان از برترین مزایا و والاترین مقام و مرتبت در پیشگاه خدا برخوردارند.»

۱۳ حسن بن علی، امام حسن عسکری (علیه السلام)

«علماء و دانشمندانی که در میان پیروان مکتب ما خاندان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به سر می برند، درباره دوستان مستضعف ما و مردمی که به ولایت و امامت و رهبری ما دلبستگی دارند بی تفاوت نمی مانند، و به تقویت ایمان و تایید آنان به پا می خیزند و آنها را از هر گونه استضعافی می رهانند. چنین دانشمندانی در روز رستاخیز (بطرز بسیار شکوهمند و افتخارآمیزی) در جمع مردم عرصات محشر، نمودار می شوند که درخشش افسرهائی که بر سر دارند پرتوافکن پهنه قیامت است. آری بر سر هر یک از آنها در روز قیامت، تاج و افسری نهاده میشود که انوار و پرتو آن مسافاتی از پهنه قیامت را روشن می سازد که باید عرض و طول و پیرامون آن را در مدت سیصد هزار سال پیمود. شعاع انوار این تاجها و افسرها سرتاسر این عرصه را زیر پوشش خود قرار میدهد.

در چنین روزی، هر فردی که تحت سرپرستی علماء و دانشمندان دینی (از خرمن و اندوخته های بینش و بصیرت آنان خوشه ای برداشته) و با مساعی آنان از فضای تیره جهل و نادانی، رهیده، و تحت تعلیم آنان از وادی سردرگم حیرت و سرگردانی بیرون آمده (و در محیطی روشن و نورانی راه یافته است) چنین شاگرد ره بازیافته،

به شاخه و شعبه ای از پرتو انوار این دانشمندان، خویشتن را پیوند می دهد. پیوندی که او را به منازل و مقامات رفیع و ارجمندی بر می فرازد تا آنجا که با علماء و دانشمندان در قله های رفیع بوستانهای بهشت همطراز می شود و در برابر آنها قرار می گیرد.

آری چنین شاگردانی در منازل و کاخهائی از بهشت ماءوی می گیرند که آن منازل در جوار استادان و معلمان آنها آماده گشته است. (و سرانجام به این افتخار دست می یابند) که در پیشگاه امامان و پیشوایانی قرار گیرند که این دانشمندان، آنها را به ایده ها و آرمانهای آن امامان دعوت می کردند.

ولی هیچیک از بدخواهان و دشمنان ما خاندان پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) ، تاب تحمل چنان اشعه ای را - که از این تاجها و افسرها بر می خیزد - ندارند. این اشعه، نیروی دید و بینائی آنها را از کار انداخته و حس سامعه و شنوائی آنان را فلج می سازد و زبان آنها را نیز لال می گرداند. این اشعه (به علت عدم لیاقت و فقدان شایستگی آنان) به چنان نیروی کوبنده ای مبدل می شود که از لهیب آتش جهنم، سخت تر و فرساینده تر است. این اشعه (بجای آنکه دشمنان ما را به سوی نجات و رهائی از گودالهای دوزخ رهنمون گردد) آنان را با خود برداشته تا آنگاه که آنها را به طرف خازنان دوزخ پرتاب می کند، و آنان نیز این افراد بدخواه را به میان آتش دوزخ می سپرند.»

۱۴ حضرت ولی عصر، امام زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف)

(حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) در ذیل یکی از توقیعات شریف خود - که در پاسخ به مسائل اسحق بن یعقوب مرقوم فرمود - علماء

و دانشـمندان آگـاه به احـادیث را به عنوان مرجع و پناهگاه واقعی در حل معضـلات و مسائل پیچیـده و حوادث و رویـدادهای زنـدگانی معرفی نمود که بایـد در شـناخت وظـائف انسانی و معنوی - به هنگام برخورد با مسائل مختلف زنـدگانی - به آنان مراجعه نمود. آن حضـرت برای آنکه شـیعیان، مرجع خویش را در باز یافتن تکالیف انسانی و الهی شـناسائی کننـد و در انجام وظائف خویش، احساس آرامش نمایند، فقهاء و محدثان روایات اهل بیت را تکیه گاه مطمئنی معرفی فرمود، و رسمیت فتوای آنان را بدینگونه اعلام نمود:

«هرگونه مسـائلی که بـا آنهـا مواجه هستیـد (و به تکـالیف الهی و انسـانی خود در آن مسائل آگاه نیستیـد) به روات و حاملان احـادیث و مسـئولان تعـالیم ما (یعنی فقهاء و محـدثین و سـخنگویان ما) مراجعه کنیـد؛ زیرا آنان حجت من نسـبت به شـما می باشـند و من نیز حجت خدایم.» (۱۲۵) (و اینان در حجیت فتوی و سـخن های خویش، با من همطراز می باشـند، و لـذا بایـد با جان و دل فرمان آنها را پذیرا باشید).

احـادیثی کـه از نظر خواننـدگان محـترم گـذشت نمـونه هـائی از روایـاتی است که راجع به ارزش علم و علمـاء و متعلمـان از معصومین (علیهم السـلام) به ما رسـیده است (اگرچه این گونه احادیث که نمایانگر شـرف و فضیلت علم و دانش می باشد بی انـدازه فراوان و چشـمگیر است) ولی ما به منظور رعایت اختصار در تدوین کتاب و مناسـبات مربوط به موضوع بحث، به ذکر همین مقدار از احادیث بسنده نمودیم.

۵ - اهمیت و ارزش علم و دانش از نظرگاههای حکماء و کتب کهن آسمانی

لقمان

لقمان حکیم به فرزند خود می گوید:

«فرزند عزیزا! دیدگان بصیرت خود را در انتخاب مجالسی که در آنها شرکت می کنی کاملا

باز کن و به گزین باش. اگر دیدی مجلسی از مردمی متشکل شده است که با دل و جان و زبان، خدا را یاد می کنند، در آن مجلس شرکت کن؛ زیرا اگر عالم و دانشمند باشی علم و آگاهی تو در چنین مجلسی به مدد تو بر می خیزد و به تو سود میرساند و خاطر ترا نسبت به علم تجدید می نماید.

و اگر جاهل و نادان باشی آنان به تو علم می آموزند، و با شرکت در آن مجلس سرانجام، به علم و بصیرتی دست می یابی. بنابراین باز هم شرکت تو در چنین نشستی، درخور و مناسب تو می باشد، و این امید هم وجود دارد که خداوند، شرکت کنندگان در این مجلس را زیر سایه لطف و رحمت خود قرار دهد، و از طریق، چنین لطف و مرحمتی ضمنا شامل حال تو نیز گردد.

آنگاه که با گروهی از خدا بی خبر مواجه شوی و ببینی که در مجلسی، افرادی شرکت دارند که از خدا یاد نمی کنند، بلکه او را بدست فراموشی سپردند، با آنان نشست و برخاست نکن؛ زیرا اگر خود، از علم و آگاهی برخوردار باشی، علم تو در طی مجالست با آنها به تو سودی نمی رساند.

و اگر جاهل و نادان باشی همنشینی تو با آنها، جهل و بی خبری و غفلت ترا فزاینده تر می سازد. علاوه بر این ممکن است خداوند متعال آنان را به کیفر جهل و غفلت دچار سازد و این کیفر، ترا نیز دربرگیرد.» (۱۲۶)

تورات

در تورات آمده است که موسی (علیه السلام) فرمود:

«علم و حکمت و استوارمندی در اندیشه و گفتار و کردار را، بس شگرف و عظیم بر شمار و

از آن تجلیل کن؛ زیرا اگر من نیروی حکمت و صواب اندیشی را در قلب کسی برقرار می سازم صرفا بدین منظور است که می خواهم او را مشمول رحمت و آمرزش خویش قرار دهم.

ای موسی! حکمت آموز باش و رفتار خویش را بر موازین حکمت منطبق ساز و آن را به دیگران بیاموز تا در این رهگذر به کرامت من در دنیا و آخرت دست یابی.»

زبور

خداوند متعال در کتاب زبور به داود پیامبر (علیه السلام) می فرماید:

«داود! به احبار و دانایان و علماء بنی اسرائیل و رهبانان (صومعه نشین) هشدار ده که با مردمان پرهیزکار، گفتگو و مجالست و بحث و مذاکره نمائید. اگر در محیط خود؛ با مردم تقوی پیشه و پرهیزکار برنخوردید با علماء و دانشمندان به بحث و مذاکره بنشینید.

و اگر در جمع افراد محیط و پیرامون خود، دانشمندی را نیافتید با عقلاء و بخردان نشست و برخاست و گفتگو کنید؛ زیرا پرهیزکاری و دانش و خردمندی عبارت از سه مرحله و درجه ای است که هدف من از سپردن هر یک از این سه مرحله به مردم، اینست که می خواهم بشر دچار سقوط و نابودی نگردد.» (و هر کسی گمشده خویش یعنی تقوی و علم و عقل را در جوامع بشری بیابد.

و از هر یک از گروه پرهیزکاران و دانشمندان و خردمندان، بهره خویش را باز گیرد تا جامعه انسانی احساس فقر و کمبود نکرده و دچار انحطاط و سقوط نگردد).

درباره مطلب فوق، این سؤال پیش می آید که چرا خداوند در طبقه بندی این مراحل، تقوی و پرهیزکاری را بر سایر مراتب دیگر مقدم داشته است؟

پاسخ چنان سؤالی این است که تقوی و

پرهیزکاری، با علم و دانش به گونه ای پیوند و همبستگی دارد که تقوای بدون علم، قابل تصور و امکان پذیر نیست.

و چنانکه قبلا نیز یادآور گشتیم خشیت و بیم از خداوند صرفا در سایه علم و دانش امکان پذیر است. لذا خداوند در طبقه بندی مراتب سه گانه مذکور، علم و دانش را بر عقل و خرد مقدم نموده است؛ زیرا هر عالم و دانشمندی، ناگزیر باید عاقل و خردمند باشد تا به مرحله علم ارتقاء یابد.

انجیل

خداوند متعال در سوره هفدهم انجیل می فرماید:

«وای بر کسی که نام و عنوان علم و دانش بگوش او برسد و از آن جویا نگردد. او چگونه حاضر است، با نادانان محشور شود و در آتش جهنم با آنان همنشین گردد؟

مردم! پویای علم باشید و آن را بیاموزید؛ زیرا علم و دانش اگر فرضاً موجبات سعادت و نیکبختی شما را فراهم نیاورد باعث تیره روزی و بدبختی شما نمی گردد. اگر علم و دانش، مقام شما را رفیع نگرداند، سبب پستی و فرو هشتگی منزلت شما نمی شود. اگر شما را بی نیاز نسازد، تهی دستی را برای شما به ارمغان نمی آورد. اگر به شما سودی نرساند، زیانبخش نخواهد بود.

این سخن را بر زبان جاری نسازید:

که می ترسیم عالم و دانشمند شویم و نتوانیم به مضمون علم و آگاهی خود عملا پای بند باشیم؛ بلکه باید بگوئید:

امیدواریم که عالم و دانشمند گردیم و طبق آگاهی و علم خود عمل کنیم.

علم و دانش به مدد عالم و دانشمند برمیخیزد، و از او شفاعت و وساطت می کند، و بصورت قدرتی در می آید که با عالم و دانشمند همیاری می نماید. بنابراین حقا نباید خداوند، عالم

و دانشمند را در روز قیامت، فرومایه و ذلیل سازد.

ای گروه علماء و دانشمندان! درباره پروردگار خود چگونه می اندیشید؟ آنها می گویند:

فکر و گمان ما درباره پروردگار ما این است که ما را مشمول رحمت و آمرزش خویش قرار دهد. خداوند به آنان می گوید:

من هم به اندیشه و درخواست و امید شما عمل کردم؛ زیرا من حکمت و دانش و استحکام و استوارمندی در تفکر و رفتار را به شما سپردم و هدف من از این کار، چنین نبود که بدخواه شما بودم؛ بلکه نسبت به شما اراده خیرخواهی داشتم. بنابراین – زیر سایه لطف و رحمت من – همراه بندگان شایسته من به بوستان بهشت و سرای نیکبختی من درآئید.»

مقاتل بن سلیمان می گوید:

در کتاب «انجیل» به این مطلب برخوردم که خداوند متعال به عیسی (علیه السلام) فرمود:

«دانشمندان را گرامی دار و در بزرگداشت آنان دریغ مکن، و اهمیت و ارزش مقام و مرتبت والای آنان را بشناس؛ زیرا من دانشمندان را از لحاظ مقام و منزلت بر تمام آفریدگانم – بجز پیامبران و رسولان خود – مزیت و برتری بخشیدم، مزیت و برتری آنان بر مخلوقات، همانند مزیت و برجستگی آفتاب بر ستارگان؛ و همسان برتری آخرت بر دنیا، و همچون برتری من بر تمام پدیده های هستی می باشد.»

و از سخنان مسیح (علیه السلام) است که فرمود:

«اگر کسی به زیور علم و دانش آراسته گردد، و رفتار خود را با موازین علمی خویش منطبق سازد، یعنی به علم خود عمل کند، او همان کسی است که در ملکوت آسمان ها به عنوان شخصیتی عظیم و شکوهمند و انسانی بزرگ نامبردار بوده و از او به عظمت یاد

کنند.»

و – سخن فرزانگان دین و دانش درباره علم و علماء و دانشجویان

ابی ذر غفاری

«هر باب و دری از علم که فراسوی ما گشوده می شود و آن را فرا می گیریم از دیدگاه ما از هزار رکعت نمازی که استحبابا و با هدف طاعت از امر غیر واجب انجام می شود، محبوب تر و خوش آیندتر است.» (۱۲۷)

ابوذر غفاری می گوید:

از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیدیم که می فرمود:

«اگر مرگ دانشجوئی – همزمان با تحصیل و دانشجوئی او – در رسد به عنوان شهید و سرباز جان باخته در راه خدا محسوب می گردد.»

وهب بن منبه (۱۲۸)

(تحصیل و تامین بسیاری از مزایا در خود دنیا نیز رهین علم و آگاهی انسان می باشد) ؛ زیرا علم و دانش منشاء بسیاری از مزایا است و این مزایا از علم سر بر می آورند، آری علم است که به شخص فرومایه، منزلت، و به انسان ذلیل و خوار، عزت و سرفرازی، و به اشخاص فراموش شده و نادیده انگاشته و بدور از انظار، قرب و منزلت، و به افراد تهی دست و بی چیز، غناء و بی نیازی، و به انسانهای گمنام، شهرت و نام آوری، و به افراد فاقد شخصیت و نفوذ اجتماعی، هیبت و شکوه (۱۲۹) ، و به افراد بیمار و سست مزاج، نیرو و تندرستی می بخشد.

سخن عارفان در مزایای علم

یکی از عرفاء می گوید:

«مگر نه چنین است که اگر از بیمار، غذا و نوشیدنی و دارو را دریغ دارند آن بیمار می میرد؟! قلب و دل آدمی نیز (به غذا و دارو نیازمند است). اگر دل و جان انسان از دانش و تفکر و حکمت محروم گردد چنین دل و جانی از کار می افتد و دچار مرگ و نابودی می شود.»

آثار نیک همنشینی با دانشمندان

عارفی دیگر می گوید:

«اگر کسی در حضور عالم و دانشمندی بنشیند و نتواند از اندوخته های علمی او مایه ای ذخیره کند و در صیانت و حفظ

کردن و از بر نمودن سخنانش احساس عجز و ناتوانی نماید (علیرغم چنین محرومیت و ناتوانی، صرف همنشینی با عالم و دانشمند و شرفیابی از محضر او) هفت کرامت و فضیلت، نصیب او می گردد:

۱ - به فضیلت و پاداشی - که (در تعالیم و فرهنگ دانش پرور اسلامی) برای شاگردان و دانش آموختگان منظور شده است - دست می یابد.

۲ - مادامی که در محضر عالم و دانشمند به سر می برد از گناهان و معاصی مصونیت دارد (و قهرا از تیررس جرم و نافرمانی خدا بدور است).

۳ - و آنگاه که در جهت پویائی از علم و دانش اندوختن، از خانه خویش بیرون می آید - تا آنگاه که در سرای عالم و مجلس درس او حاضر شود - مشمول لطف و رحمت الهی است.

۴ - وقتی که در میان حلقه درس و در حضور عالم و دانشمند، جلوس می کند - نظر به اینکه سایه رحمت الهی، چنین حلقه ای را زیر پوشش خود قرار میدهد - او را از این بارش رحمت، نصیبی خواهد بود.

۵ - مادامی که او به درس و سخنان عالم

و دانشـمند گوش فرا می دهد، همین گوش فرا دادن، به عنوان طاعت او به شـمار آمده و در پرونده اعمال او ثبت و ضـبط می گردد.

۶ – و اگر او علیرغـم استماع سخنان استاد، احساس کنـد که چیزی از گفتـار او را درک نکرده و به خـاطر چنین احساسی، اندوهگین گردد، همین اندوه و تنگدلی، وسیله ای برای قرب او به پیشگاه خدا می شود؛ چون خداوند متعال فرموده است:

انا عند المنکسره قلوبهم

من در دلهائی که (به خاطر من) درهم شکسته و فرو ریخته است، جای دارم.

۷ – چنین شخصی با حضور خود در حوزه درس عالم و دانشمند – با وجود اینکه نمیتواند از لحاظ دانش اندوزی، طرفی ببندد – این حقیقت را در می یابد که مسلمانان به عالم و دانشمند دینی ارج می نهند، و فاسقان و گناهکاران را تحقیر و تقبیح می نماینـد. درک این حقیقت موجب می شود که قلبش از فسق و گنـاه، متنفر و روی گردان شـده و سرشت و طبیعتش به علم و دانش، گرایش و آمادگی یافته، و روحش با علاقه و دلبستگی به علم و معرفت، آمیخته و عجین گردد. به همین جهت رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) به مردم فرمان میدهد که با افراد صالح و مردمی که کاملا آراسته و پیراسته اند مجالست و نشست و برخاست نمایند.»

آثار متفاوت همنشینی با طبقات مختلف:

و نیز همان عارف گفته است:

«مجالست و همنشینی با هفت فرقه، موجب فزونی هفت خصلت می گردد:

۱ – مجالست با اغنیاء و دولتمندان، موجب فزونی دلبستگی به دنیا و ازدیاد

گرایش و تمایل عصبی انسان به مسائل دنیوی می شود.

۲ – نشست و برخاست با تهی دستان

و فقراء، سبب ازدیاد رضای درونی و شکر و سپاس انسان در برابر همان مقداری از نعمتها می گردد که خداوند نصیب او ساخته است.

۳ - همدمی با پادشاهان، مایه فزایندگی قساوت و سخت دلی و باعث ازدیاد تکبر انسان می شود.

۴ - همنشینی با زنان بر مراتب جهل و بی خبری و هوسرانی آدمی می افزاید.

۵ - مجالست با کودکان و خردسالان موجب فزایندگی جرات و جسارت انسان نسبت به گناه و باعث تأخیر و مسامحه در توبه و تعویق در بازگشت به خدا می شود.

۶ - مخالطت و شد آمد انسان با افراد صالح و شایسته، بر گرایش انسان در طاعت از خداوند متعال، فزونی می بخشد.

۷ - رفت و آمد و مجالست با علماء و دانشمندان بر علم و آگاهی انسان می افزاید (و فرد از این رهگذر، اندوخته های علمی خود را غنی تر می سازد» (۱۳۰).

هر علم و فنی راه گشای نیکبختی انسان است:

«خداوند متعال، هفت چیز را به هفت نفر آموخت:

۱ - اسماء اعظم (و رمزهای گشایشگر و نمایانگر حقایق) را به آدم ابوالبشر (علیه السلام) تعلیم داد.

۲ - فراست و هوشمندی ژرف بینانه ای به خضر (علیه السلام) اعطاء کرد.

۳ - تعبیر رؤیا و خواب گزاری را به یوسف (علیه السلام) تعلیم داد.

۴ - فن و هنر زره سازی را به داود (علیه السلام) آموخت.

۵ - زبان مرغان و پرندگان را به سلیمان (علیه السلام) تعلیم داد.

۶ - عیسای مسیح (علیه السلام) را به توراه و انجیل آشنا و آگاه ساخت.

قرآن کریم در این باره می گوید:

و یعلمه الکتاب و الحکمه و التوراه و الانجیل (۱۳۱)

خداوند متعال به عیسی (علیه السلام) کتاب و حکمت و توراه و انجیل

را تعلیم میدهد.

۷ - به (خاتم الانبیاء) محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) شریعت و قوانین الهی و آئین یگانه پرستی را آموخت.»

و منظور از تعلیم کتاب و حکمت به پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) (که در آیات قرآنی به چشم میخورد) همین آگاهیهای مربوط به قوانین الهی و آئین یکتاپرستی است.

نتیجه

الف - علم و آگاهی آدم ابوالبشر (علیه السلام) به اسماء و حقایق الهی، سبب گشت که فرشتگان در پیشگاه او به سجده افتند و رفعت مقام و منزلت انسان بر همه موجودات، محرز گردد.

ب - هوشمندی و فراست و ژرف بینی خضر (علیه السلام) موجب شد که موسی و یوشع (علیهماالسلام) همچون شاگردان مکتب او گردند، و سرانجام موسی را ناگزیر کند که در برابر او سخت فروتنی نماید؛ چنانکه این حقیقت از لابلای آیات مربوط به داستان موسی و خضر (علیهماالسلام) ، استفاده می شود.

ج - علم به تعبیر رؤیا و خواب گزاری یوسف (علیه السلام) زمینه ای برای او فراهم ساخت که خاندانی آبرومند تشکیل دهد، و ریاست مملکت و کشوری را بدست گرفته و به گونه ای تمکن یابد که به عنوان فرد شاخص و برگزیده ای در میان خاندان یعقوب و تمام خاندان بشری بدرخشد.

د - مهارت و کارآئی فنی داود (علیه السلام) در امر زره سازی، موجب ریاست و والائی مقام او گشت.

ه - سلیمان (علیه السلام) از رهگذر درک زبان مرغان، توانست بلقیس را بیابد و بر حکومت او (یعنی حکومت ابرقدرت زمان) چیره شود.

و - اطلاع عیسی (علیه السلام) بر حقایق توراه و انجیل، موجب گشت که لکه های تهمت را از دامن

مادر پاکدامن خویش بسترد.

ز - بصیرت و آگاهی حضرت خاتم الانبیاء محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) به راه و رسم زندگانی انسانی و قوانین الهی و آئین یکتاپرستی، این افتخار را نصیب او ساخت تا از امت خود در روز قیامت، شفاعت کند.

راه بهشت و سعادت جاوید در دست چه کسانی است؟

«راه بهشت و نیکبختی جاوید در دست چهار کس قرار دارد:

عالم، زاهد، عابد، و مجاهد

۱ - اگر عالم و دانشمند در دعوی خویش، راستین باشد، حکمت و دانائی و ژرف اندیشی بدو ارزانی می شود.

۲ - زاهد و پارسا (در سایه زهد و پارسائی خود) از رفاه و امنیت روحی و آرامش درونی برخوردار می شود، و در روز قیامت از عذاب دوزخ ایمن است.

۳ - عابد و نیایشگر درگاه الهی، از نعمت خوف و بیم از خداوند بهره مند می گردد.

۴ - مجاهد و کوشای در راه خدا (که همه هم خویش را به راه خدا می نهد و در اعلاء کلمه حق، فرسایش ناپذیر و نستوه است) از ستایش و تکریم خدا و خلق برخوردار می شود» (و گامهایش در راه حق، استوارتر می گردد).

طبقه بندی دانشمندان و تفاوت درجات آنها: علماء، حکماء و کبراء:

یکی از محققان می گوید:

دانشمندان، سه دسته اند:

الف - کسانی که خداشناس اند، و در عین حال به احکام و دستورات او آگاهی دقیق ندارند، این گونه دانشمندان، بندگانی هستند که معرفت و بینش الهی بر دلهایشان چیره گشته است. لذا در مشاهده انوار جلال و کبریاء پروردگار، مستغرق اند و برای دانش اندوزی و کسب علم در مورد احکام و دستورات خداوند - جز در مسائل مبتلابه و حداقل احکامی که ناگزیر از

فراگرفتن و عمل به آنها هستند - مجال و فرصتی نمی یابند و در آن توفیقی ندارند.

ب - گروهی دیگر از دانشمندان، به اوامر و احکام الهی وقوف و آگاهی عمیق دارند؛ ولی نسبت به خود خداوند، فاقد چنین آگاهی ژرف بینانه ای هستند. اینان همان دانشمندانی هستند که حلال و حرام و دقائق احکام فقهی را عمیقا شناسائی کرده اند؛ لکن در شناخت اسرار الهی گرفتار قصور و نارسائی علمی می باشند.

ج - سه دیگر، دانشمندانی هستند که در عین علم و آگاهی ژرف بینانه نسبت به خداوند، واجد بصیرت و بینش فقهی در مورد اوامر الهی هستند. چنین دانشمندانی در مرز مشترک میان جهان معقولات، و جهان محسوسات جای دارند. آنها گاهی از جهت حب الهی و قرب به خداوند، با خود او مانوس و دلخوش اند.

و گاهی از رهگذر پیوند و ارتباط با محسوسات، از طریق شفقت و رحمت به بندگان خداوند، با آنها انس و الفتی برقرار می سازند.

آنگاه که این گونه دانشمندان، حاجت روحی و درونی خود را از طریق پیوند با خدا برآورده ساختند، نظر خویش را سوی خلق خدا معطوف داشته و بدانها می پیوندند و آنچنان با بندگان خداوند، اتحاد و همبستگی می یابند که بصورت اندامهائی از پیکره آنها درمی آیند که گوئی خدای را نمی شناسند.

اما آنگاه که خلق خدا می برند و در جهت همبستگی با پروردگار خود با وی خلوت می کنند چنان سرگرم یاد خدا و خدمت به او می گردند که گوئیا خلق خدا را نمی شناسند.

آری، راه و رسم زندگانی رسولان و فرستادگان خدا و صدیقین و افراد راستین، این چنین می باشد (که ارتباط و پیوند دو جانبه خویش را با

خدا و خلق، همواره پاسداری نموده و هیچگاه از طریق پیوند با خدا، وابستگی خود را با خلق از دست نمی دهند. چنانکه با برقراری ارتباط با خلق، پیوند خویش را از خدا نمی برند).

این دانشمندان سه گانه را باید مصداق کلمه های «العلماء» و «الحکماء» و «الکبراء» دانست که در سخن رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) به چشم میخورد آنجا که میفرماید:

سائل العلماء و خالط الحکماء و جالس الکبراء: (کنز ۱۰/۲۳۸)

از دانشمندان بپرسید، و با حکماء و دانشمندان استوارمند نشست و برخاست کنید، و با بزرگمردان همنشینی نمائید.

منظور رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از کلمه «العلماء» در جمله «سائل العلماء» دانشمندانی هستند که دقیقا اوامر و احکام الهی را شناسائی کرده اند، ولی از تعمق و ژرف بینی درباره خود خداوند بی بهره هستند، و مردم موظفند به هنگام نیاز به استفتاء، سؤالات خود را با آن ها در میان گذارند (و در شناخت تکالیف شرعی خود به آنان مراجعه کنند).

و مقصود از کلمه «الحکماء» در جمله «خالط الحکماء» دانشمندانی هستند که به (اسرار جلال و ملکوت الهی آگاه بوده، و دقیقا به خود) خداوند، عالم و آشنا هستند، ولی به احکام و اوامر و تکالیف الهی (جز در حد ضرورت شخصی) ، علم و آگاهی رسائی ندارند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مردم را مامور فرمود (تا به منظور وقوف به اسرار ملکوت الهی) با آنان مخالطت و شدآمد کنند.

اما منظور از کلمه «الکبراء» در جمله «جالس الکبراء» دانشمندانی هستند که در هر دو جهت، معرفت و آگاهی به هم رسانده اند (یعنی هم واقف به

اسرار جلال و ملکوت الهی هستند، و هم نسبت به احکام و اوامر الهی از آگاهی عمیق و گسترده ای برخوردار می باشند) و مردم بر طبق فرمان پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) مکلفند تا با آنان نیز همنشینی کنند و از این رهگذر به خیر و نیکبختی دنیا و آخرت دست یابند.

مشخصات و امتیازات گروههای سه گانه دانشمندان مذکور:

برای هر یک از این گروه سه گانه دانشمندان مذکور، علائم و مشخصاتی وجود دارد که آنها را ممتاز نموده و تفاوتهائی میان آنان برقرار می سازد که به شرح زیر شناخته می شوند:

الف - نشانه علم و دانشمندی که (در حد گسترده و عمیق) به اوامر و تکالیف الهی آگاهی دارد این است که زبانش به ذکر خدا گویا است؛ ولی قلبا به یاد او نیست. از خلق و توده مردم بیمناک است؛ ولی نسبت به پروردگار در دل خویش هراسی ندارد. در ظاهر نسبت به مردم، دارای شرم و حیاء است ولی در سر و نهان از خدا شرمی ندارد.

ب - نشانه عالم و حکیمی که (به اسرار ملکوت الهی واقف است) و به خود خداوند، عالم و آگاه می باشد این است که از ژرفای درون به یاد خدا بوده و از او خائف و شرمگین است. ذکر او ذکر درونی و باطنی است نه ذکر زبانی. خوفی که در دل دارد با آمیزه رجاء و امید توام است، و بیم و هراس او، بیم معصیت و گناه نیست. شرم و حیاء او به باطن و قلب او نفوذ کرده است و صرفا شرم و حیاء ظاهری و برون سازی نیست، یعنی شرم

خویش را آشکار ننموده و بدان تظاهر نمی کند.

ج – مشخصات عالم و دانشمند کبیر – که هم عالم و آگاه به اوامر الهی، و هم واقف به اسرار ملکوت پروردگار می باشد – این است که دارای شش امتیاز می باشد:

سه امتیاز ویژه دسته اول، یعنی علماء که فقط در اوامر و احکام الهی دارای بینش عمیق هستند. به عبارت دیگر: کبراء، واجد سه خصلت علماء می باشند که عبارتند از اینکه:

۱ – با زبان به یاد خدا هستند

۲ – از خلق بیمناکند

۳ – نسبت به مردم دارای شرم و حیاء می باشند.

علاوه بر اینکه این دسته سوم دارای سه امتیاز ویژه دیگری نیز می باشند:

۱ – در مرز مشترک میان جهان غیب و شهود جای دارند.

۲ – چنین دانشمندانی، معلمان و رهبران علمی مسلمین و جامعه پیرو قرآن اند.

۳ – دو فرقه اول و دوم یعنی (علماء و حکماء) به گروه سوم یعنی کبراء نیازمندند، ولی گروه سوم به هیچ وجه به دو فرقه اول و دوم نیازی ندارند.

فرقه اخیر (که «کبراء» و بزرگان نام دارند) علاوه بر آنکه اصحاب معرفت و بینش عمیق نسبت به اسرار جلال و ملکوت الهی می باشند و اوامر و تکالیف الهی را نیز دقیقا شناسائی کرده اند – همانند خورشید تابناکی هستند که نه فزونی می یابد و نه کاهش می پذیرد.

و فرقه دوم یعنی حکماء – که صرفا اصحاب معرفت الهی هستند – همانند ماه می باشند که گاهی به صورت بدر، تام و کامل.

و گاهی به صورت هلال، زیاده و نقصان پذیر است.

اما فرقه اول یعنی علماء – که اهتمام و عنایت خود را در شناخت عمیق اوامر و تکالیف الهی، محدود می سازند – همانند

چراغ فروزانی هستند که خود را می سوزانند و به دیگران روشنائی می بخشند.

ز – رهنمودهای عقل و خرد در فضیلت علم و علماء

از میان دلائل و رهنمودهای عقل در ارائه فضیلت علم و علماء، فقط به ذکر دو وجه اکتفاء می کنیم:

۱ – با طبقه بندی معقولات، اهمیت و ارزش علم و علماء روشن می گردد:

آنچه در ظرف عقل و ذهن انسان می گنجد – که ما آن را «معقولات» می نامیم – به دو بخش تقسیم می گردد:

موجود و معدوم.

هر عقل سلیمی گواهی و تایید می کند که (در سلسله ممکنات) ، موجود بر معدوم، شرف و برتری دارد و بلکه اساسا معدوم، فاقد هرگونه شرف و اعتبار است.

همه موجودات و پدیده های هستی نیز به دو دسته تقسیم می شوند:

۱ – جمادات (که فاقد هرگونه جنبه های حیاتی هستند).

۲ – نامی (که به نوعی از حیات و زندگی برخوردارند. مانند همه موجوداتی که رشد و نمو می نمایند).

موجودات نامی – که از لحاظ حجم، متوقف نمی مانند و همواره در حال رشد و نمو به سر می برند) – بر جمادات (که همیشه در حال توقف به سر می برند و فاقد رشد و نمواند) برتری دارند.

موجودات نامی به دو قسم: حساس و غیرحساس تقسیم می شوند (به عبارت دیگر: بخشی از موجودات نامی دارای حس می باشند، و بخشی دیگر فاقد حس هستند).

و بدون تردید موجودات حساس (امثال انسان و حیوان) بر موجودات غیرحساس (امثال نباتات و جمادات) شرف و برتری دارند.

موجودات حساس نیز به دو بخش: عاقل (انسان و امثال آن) و غیرعاقل (یعنی حیوان گنگ و جانور) تقسیم می گردند.

و بدون شک موجودات عاقل بر موجودات غیرعاقل فضیلت دارند.

موجودات عاقل نیز به دو قسم: عالم و دانا، و جاهل و نادان تقسیم می گردند. بدون هیچگونه شبهه

و تردید، عالم و دانا، برتر از جاهل و نادان می باشد.

بنابراین با توجه به طبقه بندی معقولات به این نتیجه قطعی می رسیم که عالم و دانشمند، شریفترین و والاترین معقولات و پدیده های هستی است.

و این نتیجه را باید یکی از بدیهیات تلقی نمود (که هیچگونه شک و تردید در آن راه ندارد).

۲ – رده بندی اموری که در زندگانی با آنها سر و کار داریم ما را به فضیلت علم و علماء، رهنمون است:

اموری که در زندگانی خود با آنها سر و کار داریم به چهار بخش تقسیم می شود:

۱ – اموری که عقل و خرد انسان، آن را می پسندد ولی مطابق دلخواه و شهوات و تمایلات نفسانی نیست.

۲ – اموری که با تمایلات و دلخواه انسان هماهنگی دارد؛ ولی عقل و خرد آدمی آن را تایید نمی کند.

۳ – اموری که هم مطابق دلخواه آدمی است، و هم عقل و خرد انسان بر آن صحه می گذارد.

۴ – اموری که نه عقل آن را می پسندد و نه با دلخواه آدمی هماهنگی دارد.

الف – نمونه بخش اول، امراض و بیماریها و حالاتی است که انسان با نارضایتی با آنها مواجه می شود.

و به خاطر دنیا و دلبستگی به آن، آدمی از چنین عوارضی بیزار است.

ب – تمام معاصی و گناهان، نمودار بارزی برای بخش دوم می باشد (که با تمایلات انسان هماهنگی دارد ولی خرد انسان، آن را تایید نمی کند).

ج – علم و دانش را میتوان به عنوان نمونه بخش سوم دانست (که عقل و خواهش دل – هر دو – آن را می پسندند).

د – جهل و نادانی، بهترین مثال و نمونه برای بخش چهارم است (که عقل و خواهش

دل از آن بیزارند).

علی هذا مقام و منزلت علم و دانش در کنار جهل و نادانی، به منزله بهشت در کنار دوزخ است.

و همانگونه که عقل و دل و خرد و شهوت انسان، آتش دوزخ را نمی پسندند، نباید به جهل و نادانی رضایت دهند.

و همانطور که عقل و خواسته دل انسان، بهشت و نیکبختی جاوید را خواهان است بدینسان باید پویای علم باشند.

اگر کسی علم و دانش را پسند کرده و به آن دلبستگی یابد قطعا به بهشتی درآمده است که دنیا در اختیار او قرار داده، و این بهشت را در دسترس او آماده ساخته است.

ولی اگر کسی جهل و نادانی خویش را تایید کند و به آن تن در دهد، در حقیقت به آتش دوزخی تن در داده است (که باید در دنیا نیز زندگی خود را در میان لهیب شکنجه آور آن سپری کند) ، آتشی که حاضر و در دسترس او است (و خرمن دنیا و آخرت او را نیز می سوزانند).

اگر کسی (از میان تمام مزایای حیات و زندگانی دنیا) علم و دانش را برگزیند، به او پس از مرگ می گویند:

تو در دنیا به اقامت و زندگانی در بهشت خو گرفته و با آن مانوس بودی؛ پس هم اکنون نیز به بهشت درآی (و شیوه و عادت خود را پیوسته دار).

و به دیگری (یعنی جاهل و نادان - که بجز علم و دانش - به همه مزایای دیگر زندگانی، روی آورده بود پس از مرگش) می گویند:

تو در دنیا با آتش دوزخ جهل، دمخور و معتاد بودی، پس هم اکنون نیز به آتش دوزخ درآی.

دلیل بر اینکه علم و دانش به منزله

بهشت، و جهل و نادانی همچون آتش دوزخ می باشد این است که کمال لذت و کامجوئی انسان را باید در درک و نیل او به امور مجهول و مسائل نهانی جستجو کرد (یعنی انسان دارای حس کنجکاوی است و میخواهد از اسرار و رموز مسائل نهانی و نایافته جهان سر درآورد و آنها را بیابد و از این امر لذت می برد).

و شکنجه شدید و کمال رنج و درد انسان، عبارت از فراق و جدائی و دوری از مطلوب و محبوب او است.

علت اینکه جراحت و زخمهای بدنی، شکنجه آور و دردناک می باشد این است که این زخم، بخشی از اندام را از بخش دیگری که محبوب آنست و با آن وابستگی دارد جدا نموده و از هم دور می سازد، اجزائی که اجتماع آنها محبوب است و در نتیجه، آدمی احساس درد می نماید؛ چون اجزاء اندام بدن، آن اجتماع و همبستگی محبوب و مطلوب را از دست می دهد.

درد و شکنجه ای که آتش به طور عموم و یا آتش جهنم در اندام آدمی ایجاد می کند به مراتب سخت تر و گرانتر از درد و رنجی است که از جراحت و زخم پدید می آید؛ زیرا جراحت و زخم از آن جهت شکنجه آور است که میان جزء معینی از اندام و جزء معین و محدود دیگری جدائی ایجاد می کند (و در نتیجه، میان اجزاء محدودی از بدن، ناهماهنگی و گسستگی و دوری بوجود می آید و انسان، احساس درد می نماید) ؛ ولی آتش دوزخ در تمام اجزاء بدن رسوخ و نفوذ می نماید، و مآلاً تمام بخشی از اجزاء و اندام انسان نسبت به مجموع بخش دیگر از هم پاشیده

شده و دستخوش تفرق و تجزیه می گردند.

(پس بنابراین، رنج و شکنجه ناشی از آن، بی اندازه سهمگین و فرساینده خواهد بود. اعاذنا الله تعالی بفضله من عذاب النیران.

با توجه به مقدمات مذکور، باید چنین بیندیشیم که هر اندازه، درک و فهم ما درباره حقایق، عمیق تر و ژرف تر و استوارتر باشد، و نیز موجودی که حقایق را بدینگونه درک می کند، شریفترین و کامل ترین موجودات باشد، و همچنین مدرکات و موضوعات مورد شناسائی او نیز پاکیزه ترین و مقدس ترین موجودات باشند، قطعا لذت ناشی از درک چنین حقیقتی، والاترین و شریفترین لذات خواهد بود.

شکی نیست، نیروئی که انسان به وسیله آن، لذت را درک و احساس می نماید، و به عبارت دیگر: کانون لذت آدمی، عبارت از روح و جان او است. روح و جان آدمی، خود شریفتر و والاتر از بدن انسان می باشد؛ (چون موجودی لطیف و پاکیزه و در عین حال فناناپذیر است؛ بر خلاف بدن که موجودی آلوده و ناپایدار می باشد). مسلما ادراکات عقلی و دریافتهای روحی، عمیقا در انسان اثر می گذارد.

و همین ادراکات روحی، شریفترین حالات در اوضاع و شرایط زندگانی انسان، محسوب می گردد.

بدون تردید، انسان در ادراکات عقلی و روحی با موضوعاتی آشنا می شود که شریفترین وجود و پدیده های هستی هستند و آنها عبارتند از: خدای پروردگار جهان، و همه پدیده های آفرینش اعم از فرشتگان و امثال آنها، و نیز شناخت تکالیف و وظائف انسانی (در سایه راهبریهای آسمانی).

واقعا چه موضوعاتی را سراغ داریم که (مورد شناسائی عقل انسان قرار گیرد و در عین حال) از چنین موضوعاتی از لحاظ شرف و منزلت، والاتر و ارجمندتر باشد؟

(تمام مطالبی که

درباره شرف و فضیلت علم و علماء و متعلمان از دیدگاههای مختلف - در تحت عنوان «مقدمه» - مورد بحث قرار گرفت، ما را به این حقیقت مسلم و قطعی واقف می سازد) که عقل و نقل، (و دین و خرد، و وحی و حکمت) ، شرف و فضیلت علم و دانش و والائی و منزلت و عظمت و شکوه ماهیت و حقیقت بینش و گرانمایگی ذات علم و معرفت را، تایید و گواهی می کنند.

در بیان ارزش و اهمیت مقام علم و دانش و عظمت مقام معلمین و متعلمین به همین مقدمه اکتفاء می کنیم (و از این پس به بحث و تحقیق درباره آداب و وظائفی آغاز می نمائیم که باید استاد و شاگرد در مسیر تعلیم و تعلم با آن ها آشنا شده و خویشتن را عملا پای بند چنین آداب و آئین ها بدانند تا در رسیدن به هدف های عالی علمی، کاملا پیروز و کامیاب گردند).

باب ۱ آداب و وظائف معلم و شاگرد

نوع ۱ آداب و وظایف مشترک معلم و شاگرد

اشاره

بخش اول: آداب و وظائف معلم و شاگرد نسبت به خود

۱ - ضرورت و لزوم اخلاص و پاکسازی نیت

نخستین آداب و آئینهای مربوط به معلم و شاگرد که باید (در امر تعلیم و تعلم) به عنوان یک امر ضروری و قطعی مورد توجه قرار گیرد این است که در پویائی از علم و یا بذل و اعطاء آن به دیگران، دارای خلوص نیت باشند (یعنی باید معلم و شاگرد در مسیر تعلیم و تعلم در جهت هدفی الهی و انسانی گام بردارند، و هیچگونه شوائب انتفاعی و مادی را با این هدف الهی نیامیزند) ؛ زیرا محور و کانون ارزش علم و رفتار هر کسی بر قصد و نیت است که

اعمال و رفتار انسان گاهی همچون سفال و کوزه شکسته ای – فاقد ارزش و اعتبار می شود.

و گـاهی نیز همین اعمـال و رفتـار در ظـل نیت و جهت یـابی، و هـدف گیری درست و الهی، هماننـد گوهری گرانبها آنچنان دارای ارزش و اعتبار می گردد که نمیتوان آن را به علت گرانمایگی، ارزیابی کرد.

و گاهی نیز همین اعمال و رفتار، به خاطر هدف گیریهای نادرست و غیرانسانی به صورت وزر و وبالی بر دوش انسان سنگینی کرده، و برگه هـای جرم و گناه فزونتری بر صـفحات پرونـده اعمال سـیاه او اضافه خواهـد نمود، اگر چه این اعمال به صورت اعمال واجب و تکالیف حتمی الاجراء او باشد.

بنابراین لازم است که معلم و شاگرد در اعمال و کوششـهای خود صرفا خدا و طاعت از فرمان او و پیراستن خویش (از رذائل) و ارشاد بنـدگان خـدا به حقایق دین را منظور نهائی خود قرار دهنـد. آنها نبایـد در انجام وظائف خویش، هدف دیگری را در قصـد و نیت خود راه دهنـد؛ یعنی نبایـد اغراض و هـدفهای دنیـائی و نادرست و کم ارزشـی را – که موجب لـذت و خواری و فرومایگی آنها نزد خدا، و باعث خشم او، و از دست دادن سعادت و نیکبختی جاوید سرای پسین، و محرومیت از اجر و پاداش دائمی می گردد – در مد نظر گیرند.

این گونه اهداف و اغراض دنیائی و نادرست و کم ارزش، عبارتند از: حب مال، جاه طلبی، نام جوئی و تشـخص، نمودیابی در میـان اقران و همگنـان، برتری جوئی نسبت به همالاـن، بالیـدن نسـبت به برادران ایمانی و امثال آنها از هـدفهای نادرستی (که همت انسانی را دستخوش ابتذال ساخته

و انسان را به فرومایگی شخصیت سوق میدهند) ، و مآلا اشخاص را به صورت «زیانکارترین افرادی درمی آورد که مساعی و کوششهای آنان در زندگی، فاقد جهت یابی و آمیخته با گمراهی و سرگشتگی است و این چنین افرادی می پندارند که رفتار و کار درستی را در پیش گرفته اند» (۱۳۲)

الف – رهنمودهای قرآن کریم برای ایجاد اخلاص نیت

آن عامل جامع و اساسی – که می توانـد اخلاص نیت را در رفتار انسان به ثمر رسانـد – تصـفیه و پالایش درون و باطن از هر گونه آلایشها است. به این معنی که باید انسان سر و باطن خویش را از ملاحظه و توجه به غیر خدا – از طریق عبادت و بندگی او – پاکسازی کند. خداوند متعال در این باره می فرماید:

فاعبدالله مخلصا له الدین الا لله الدین الخالص (۱۳۳)

پس خـدای را بـا خلوص نیت در آئین داری، بنـدگی کن، هـان ای انسـان! دین و آئین خالص و پاکیزه از آن خـدای متعال و برای او است.

و یا اینکه می فرماید:

وما امروا الا لیعبدوا الله مخلصین له الدین حنفاء و یقیموا الصلوه و یؤتوا الزکوه و ذلک دین القیمه (۱۳۴)

انسانها – صـرفا – مامور و موظفنـد که خدای را با آمیزه اخلاص در دینداری، و درونی پالایش شده پرسـتش نمایند، و نماز را به پای دارند و زکوه را بپردازند، – و این است دین و آئین استوار و پایدار و راه راست زندگی انسانی.

خداونـد متعال (وصول به مقام سـعادت و نیل به لطف و رحمت خویش را بر پایه توحیـد در عبادت و بنـدگی، و تصـفیه باطن استوار ساخته، آنجا که) می فرماید:

فمن کان یرجوا لقاء ربه فلیعمل عملا صالحا و لا یشرک

بعباده ربه احدا (۱۳۵)

آنکه برای وصول به لطف و رحمت پروردگارش امیدوار است باید رفتار شایسته ای را در پیش گیرد، و هیچ کس و هیچ چیز را در مسیر بندگی پروردگارش، شریک و انباز او قرار ندهد.

گویند:

این آیه درباره افرادی نازل شده است که در اعمال و رفتار خود، جویای رضای غیرخدا هستند، و برای جلب ستایش مردم به عبادت می پردازند.

خداوند متعال (درباره محرومیت و ناکامی دنیاپرستان از لذات و نعمای اخروی) می فرماید:

من کان یرید حرث الآخره نزد له فی حرثه، و من کان یرید حرث الدنیا نؤته منها و ماله فی الآخره من نصیب (۱۳۶)

اگر کسی کوشش خویش را در تحصیل فراورده های اخروی مصروف دارد، ما به نفع او بر این فراورده ها می افزائیم.

و چنانچه هم و عنایت و اراده خود را در تحصیل فراورده های دنیوی محدود سازد، این هدف را برای او تامین می کنیم، ولی برای او از بهره های آخرت، نصیبی نخواهد بود.

و نیز چنین می فرماید:

من کان یرید العاجله عجلنا له فیها ما نشاء لمن نرید، ثم جعلنا له جهنم یصلیها مذموما مدحورا (۱۳۷)

اگر کسی دنیای شتابنده و زودگذر را هدف زندگانی خود قرار دهد و فقط خواهان آن باشد، ما - بر حسب اراده و مشیت خویش - خواسته های او را با شتاب و سرعت برآورده می سازیم، ولی در باز پس، آتش دوزخ را برای او آماده می نمائیم تا با وضعی نکوهیده و حالتی سرافکنده و رانده شده به آن درآید و طعم تلخ آن را بچشد.

ب - سخنان پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) در اهمیت اخلاص نیت

«ارزش و اعتبار عمل و رفتار هر فردی مطابق نیت و قصد و هدف او است.

و کاربرد سود و عوائد اعمال هر انسان صرفا به نیت

او وابسته است. اگر کسی (از هرگونه هدفهای انتفاعی مادی بگریزد و) از وادی هدفهای نفسانی هجرت کند و راه وصول به رضای خدا و رسول او و مقصدی الهی و هدفی انسانی، کوچ و هجرت کرده است. ولی اگر هجرت و گریز او به سوی دنیا انجام گیرد، به دنیائی که میخواهد (از منافع آن بهره مند گردد و) به آن دست یابد، و یا میخواهد از رهگذر هجرت و کوچیدن خود، به تمایلات جنسی خویش دامن زند و از وجود جنس زن بهره کشی کند؛ هجرت و کوچیدن او به همان هدفهای مبتذل و کم ارزش تنزل خواهد یافت.» (۱۳۸)

این حدیث شریف از اصول و قواعد بنیادی اسلام، و یکی از پایه ها و بلکه نخستین استوانه های تعالیم مقدس اسلام است.

یکی از دانشمندان (درباره ارزش و اهمیت شگرف این حدیث) می گوید:

این حدیث با محتوای جالب آن، یک سوم علم و معرفتی است (که باید شاگرد یا معلم، آن را ضمیمه اندوخته های علمی خود ساخته و بدینوسیله معارف خویش را تکمیل نمایند).

یکی از فضلاء و دانشمندان برجسته در توجیه این سخن می گوید:

اندوخته ها و فراورده ها به مدد دل و زبان و سرانگشتان آدمی بدست می آید (به عبارت دیگر: عوائد و بهره های انسان در زندگانی در سایه جنبش و کوشش درونی و به کمک زبان و به یاری تحرک اعضاء و اندام او به هم میرسد و فراهم می گردد). بنابراین نیت و اراده انسان (که عبارت از جنبش و تحرک درونی است) یکی از عوامل سه گانه تحصیل عوائد و اندوخته های بشر می باشد. این عامل درونی بر دو عامل دیگر یعنی زبان و سرانگشتان و اندام انسان، رجحان

و برتری دارد؛ زیرا نیت و اراده انسان - منهای جنبش و تحرک زبان و اندام - مستقلا به عنوان عبادت و بندگی خدا تلقی می گردد، در حالی که فراورده های زبان و اندام و به عبارت دیگر: گفتار و کردار انسان - منهای نیت و اراده صحیح - فاقد هرگونه ارزش عبادی است. (یعنی اگر گفتار و رفتار انسان و لو در جهت بندگی و با رنگ و چهره عبادت انجام گیرد؛ ولی عاری از قصد قربت باشد، بهیچ وجه به عنوان عبادت تلقی نخواهد شد و بهیچگونه پاداش و ثوابی منتهی نخواهد گشت).

علماء و دانشمندان سلف و جماعتی از رهروان و پیروان آنها با علاقه و دلبستگی شدیدی، طلیعه کتاب خود را با این حدیث آغاز می کردند تا بدینوسیله به مطالعه کنندگان آثار خود هشدار دهند که باید (در تمام امور) از حسن نیت و تصحیح عقیدت، برخوردار بوده، و نسبت به آن اهتمام ورزیده، و عنایت خویش را در شروع به کارها در پاکسازی نیت و اخلاص در اراده معطوف سازند.

باری رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«نیت و جنبش درونی مؤمن از رفتار و تحرک اندام و زبانش بهتر و پرارزش تر است.»

و در حدیث دیگری آمده است:

«نیت مؤمن از عمل او رساتر و کارسازتر است.» (۱۳۹)

«مردم در روز قیامت بر حسب نیت ها و اراده های خویش، محشور می گردند.» (۱۴۰)

پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) با روایت از جبرئیل (علیه السلام) ، و او از خدای (عز و جل) چنین آورده که خداوند متعال فرموده است:

«اخلاص و پالایش قصد و نیت یکی از اسرار من می باشد که در

دل بندگان محبوب خویش به ودیعت نهاده ام.» (۱۴۱)

(برای آنکه به اهمیت و ارزش نیت انسان پی ببریم و بدانیم که اعمال و رفتار انسان، چگونه بوسیله نیت و اراده او ارزیابی می شود، رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) فرمود):

«نخستین کسی که در روز قیامت مورد محاکمه و داوری قرار می گیرد و به زبان او حکم صادر می شود، عبارت از کسی است که در دنیا به شهادت رسید. (چنین شخصی را می آورند) و نعمتهائی را که در دنیا به وی ارزانی شده است بدو معرفی کرده و به رخ او می کشند، او نیز نعمتهای ارزانی شده را شناسائی کرده (و بدان اعتراف می کند). سپس به او می گویند:

در ظل این نعمتها چه کاری را در دنیا صورت داده ای؟ می گوید:

خدایا در راه تو به جهاد و پیکار با دشمنان دین برخاستم با آنگاه که به درجه شهادت نائل شدم. به او می گویند:

دروغ می گوئی؛ زیرا تو با این منظور و هدف به جهاد قیام نمودی تا دیگران درباره تو بگویند:

«او مردی دلیر و با شهامت بوده است.» مردم نیز اجر و پاداش تو را پرداختند و شهامت تو را بر زبان راندند (یعنی تو به قصد پاداش لسانی مردم به جهاد برخاستی و آنها نیز درباره تو و این هدف تو، دریغ نکردند و اجر تو را توام با تمجید و تجلیل به تو تسلیم کردند. بنابراین آیا تو می توانی - با وجود آنکه غیر خدا را در قصد و هدف خویش در مد نظر گرفته ای - از خدا درخواست اجر و پاداش نمائی؟!) لذا خداوند متعال فرمان میدهد که وی را به رو در

افکنند و بر روی زمین بکشند تا در میان آتش دوزخ افتد.

سپس شخص دیگری را احضار می کنند که در دنیا به دانش آموختن و یا تعلیم آن به دیگران و نیز تلاوت قرآن کریم، سرگرم بوده است. آنگاه نعمتهائی که در دنیا از آنها برخوردار بوده به وی عرضه می کنند. او نیز آنها را شناسائی کرده و بدانها اعتراف می نماید. سپس به وی می گویند:

چه کاری در دنیا و در سایه این نعمتها انجام داده ای؟ پاسخ می دهند که در دنیا به دانش اندوختن و تعلیم آن به دیگران و تلاوت قرآن مشغول بوده ام، و در این رهگذر تو را می جستم و هدفم، تو بوده ای. ولی به وی می گویند:

دروغ می گوئی، زیرا تو از آن جهت به تعلم و تعلیم و تلاوت قرآن دست یازیدی که مردم، ترا به عنوان یک عالم و دانشمند تلقی کرده و دیگران درباره تو بگویند که قاری قرآن می باشی. مردم نیز (اجر و پاداش نیت ترا پرداختند) و گفتند:

تو قاری قرآن و عالم و معلم دیگران بوده ای. (بنابراین به چه جهت و روی چه اساسی از خدا توقع اجر و پاداش را داری؟! مگر نه این است که تو علم و دانش را برای غیر خدا اندوختی و آموختی و با هدفی بیگانه از خدا به تلاوت قرآن قیام نمودی؟!) لذا دستور میدهند که او را به چهره بر روی زمین بکشند با آنگاه که در میان آتش دوزخ، افکنده شود.» (۱۴۲)

«اگر کسی در طی تحصیل علم و دانشی – که باید آن را به منظور کسب رضای خدای (عز و جل) فراگیرد – جویای هدفی دیگر باشد،

و بخواهـد از طریق علم و دانش فقـط به اغراض دنیوی دست یابـد؛ نمیتوانـد در روز رسـتاخیز بوی خوش بهشت را نمی یابـد» (۱۴۳) (یعنی آنچنان از بهشت بیگانه می گردد که از آن اثری نخواهد یافت).

«اگر کسی علم را برای غیر خدا فراگیرد یعنی غیر خدا را هدف علم آموزی خویش قرار دهد، جایگاه او از آتش دوزخ فراهم و آماده خواهد شد.»

«اگر کسـی علم و دانش را از آن جهت فراهم آورد که بخواهد با دانشمندان دیگر بستیزد، و یا بر سفیهان و سبک مغزان بتازد و در افتـد، و یـا آن را وسـیله جلب نظر مردم به خویشـتن قرار دهـد، بایـد جایگاه و ماوای خود را از آتش دوزخ فراهم آورد» (۱۴۴)

«علم و دانش را با این اهداف (بی ارزش) نیاموزید که با سـفیهان و نابخردان درافتید، و با دانشمندان به جدال و ستیز برخیزید، و یا نظر مردم را به خود معطوف سازید؛ بلکه در گفتار خویش، پویای همان اهدافی باشـید که در پیشـگاه خداوند متعال و در نزد او قرار دارد؛ زیرا آنچه نزد خـدا است پایدار و فناناپذیر است؛ چون خدا، باقی و پایدار می باشد، و ماسوای آن دسـتخوش فنا و نابودی است. باید شما آبشخورهای حکمت و چراغهای فروزان هدایت، ملازم خانه های خویش (همچون فرش و بساطی ستبر که در خانه گسترده و افتاده است) بوده و مانند مشـعلهای تابناک در شب تاریک و دیجور، دل زنده و کهن جامه و ژنده پوش باشید که میان اهل آسمان، معروف و در میان اهل زمین، گمنام زیست کنید.» (۱۴۵)

«اگر کسی چهار چیز را هدف دانش آموختن خود قرار دهد، موجبات ورود

به آتش دوزخ را برای خویش فراهم می نماید:

باین معنی که از رهگذر عالم بودن بخواهد:

۱ – بر دانشمندان مباهات ورزد.

۲ – با سفیهان و نابخردان بستیزد.

۳ – توجه و انظار دیگران را به خود جلب نماید.

۴ – از امراء و دولتمردان، (مال و ثروتی) اخذ کند.» (۱۴۶)

«اگر کسی ضمن ازدیاد مایه های علمی، بر مراتب علاقه و دلبستگی خویش به دنیا بیفزاید (این دلبستگی فزاینده او به دنیا) موجب می شود که بیش از پیش از خداوند متعال، فاصله گرفته و بر مراتب بعد و دوری خود را از او بیفزاید.» (۱۴۷)

«هر علم و دانش و آگاهی – برای هر فردی – باری سنگین و وزری ننگین است، و در روز قیامت بر شانه او فشار می آورد، مگر آن علمی که بر طبق آن عمل شود و انسان، رفتار خویش را با آن هماهنگ سازد.» (۱۴۸)

«در روز قیامت، عذاب و شکنجه عالم و دانشمندی که علم او به وی سود نرساند و عملا از آن نتیجه نگیرد، از عذاب تمام مردم دیگر سخت تر و طاقت فرساتر خواهد بود.» (۱۴۹)

«قضیه و مثل دانشمندی که راه و رسم خیر و نیکی را به مردم می آموزد و خویشتن را فراموش می کند و بخود نمی پردازد، همانند فتیله ای است که به دیگران روشنائی می بخشد، و خود را سوزانده و تباه می گرداند.» (۱۵۰)

در حدیث دیگری چنین آمده است که:

«مثل چنین دانشمندی مثل چراغ است (چراغی که خود می سوزد و تباه می گردد؛ ولی به دیگران بهره و روشنائی میرساند).»

«علماء و دانشمندان این امت، دو تیره اند:

۱ – دانشمندانی که از علم و آگاهی خود سودمند می گردند، آن را بدون چشم داشت (به هدفهای دنیوی)

و عاری از هر گونه آزمندی و صید طعمه و سودجوئی، در اختیار دیگران قرار می دهند، برای چنین دانشمندانی همه جانداران عالم - اعم از ماهیان دریا و جانوران خاک زی و پرندگان و مرغان هوا - از خداوند متعال، رحمت و آمرزش را درخواست می کنند. آنان با جلال و شکوه ویژه ای در پیشگاه خداوند متعال حضور می یابند؛ و در حالی که بزرگی و سروری و شرف در سراپای وجود آنها به چشم می خورد، محشور می گردند.

و در پیشگاه خداوند حضور می یابند و با پیامبران و فرستادگان خدا همره و همدم اند.

۲ - و دانشمندانی که خداوند؛ آنان را از علم و آگاهی برخوردار ساخته است؛ ولی از تعلیم و ارشاد دیگران دریغ می ورزند.

و به شرطی، علم و آگاهی خود را در اختیار دیگران قرار می دهند که عوض و نفع مادی از رهگذر آن، عاید آنها گردد.

و بالاخره با چشم داشت به سوی منافع مادی و با روح آزمندی و صید طعمه، حاضرند دیگران را تحت تعلیم و ارشاد خویش قرار دهند. چنین دانشمندانی با لگام و دهان بندی آتشین - در روز قیامت - میان مردم پدیدار می گردند.

و منادی بانگ بر می آورد و به مردم می گوید:

اینان کسانی بودند که در دنیا - جز با هدف انتفاعی و سودجوئی و آزمندی و بالاخره اغراض دنیوی - از تعلیم دیگران دریغ می ورزیدند. چنین دانشمندانی بدینسان در روز رستاخیز شکنجه می شوند تا آنگاه که مردم و یا خود آنها از محاسبه و بازپرسی در دادگاه الهی فارغ شوند.» (۱۵۱)

«اگر کسی علم و آگاهی خویش را کتمان نماید، و از نشر و تعلیم آن به دیگران دریغ ورزد، خداوند

متعال بر چهره او لگامی (آتشین) افکند» (و بدینسان او را معذب و ذلیل می سازد).

«علم و دانش بر دو گونه است:

۱ - علمی که به قلب و درون انسان راه یافته (و روح انسان را سامان می دهد). چنین علمی می تواند نافع و سودمند افتد.

۲ - علمی که بر سر زبان متوقف مانده (و به دل و درون انسان رسوخ نکرده) است. این گونه علم و دانش، به صورت حجت و دلیل کوبنده خدا نسبت به افراد بشر، درمی آید» (۱۵۲) (که در روز قیامت، نکبت و مقهوریت و خواری را برای صاحب آن به ارمغان می آورد).

«من نسبت به امت مسلمان و پیروان خودم اعم از مؤمن و مشرک، بیم و هراسی ندارم؛ زیرا ایمان و اعتقاد مؤمن، از او نگاهبانی می کند، و کفر و انکار و ناسپاسی مشرک، موجبات قلع و قمع او را فراهم می آورد.

من از منافق و فرد دورو، سخت بیمناک هستم که زبانش گویا و آشنا، و به اصطلاح زباندان و عالم است. مطالبی را بر زبان جاری می سازد که شما آن را به عنوان کار خوب می شناسید. ولی از لحاظ عمل، دست به کارهائی می زند که شما آنها را زشت تلقی می کنید» (۱۵۳) (یعنی خوب حرف می زند و حرف خوب می گوید، ولی عملاـ زشت کردار است. من بر امت خود از چنین عالم منافق و گرفتار دوگونگی شخصیت سخت هراس دارم).

«بیشترین ترس و بیم من بر شما ملت مسلمان - پس از درگذشتم - از کسی است که - علیرغم علم و زباندانی و کارآئی در سخن و گفتار - مردی منافق و اسیر دوگانگی شخصیت است» (۱۵۴) (و میان گفتار

و رفتار او هماهنگی و همسانی به چشم نمی خورد و فقط دانش او زبانی می باشد).

«بدترین بدترها، علماء و دانشمندان بدسیرت و زشت سریرتند.

و خوب ترین خوب ترها، همان دانشمندان برگزیده و پاک سیرت می باشند.» (۱۵۵)

«اگر کسی مدعی علم و دانش گردد و بگوید:

من دانشمند می باشم (بدانید) که او جاهل و نادانی بیش نیست.» (۱۵۶)

«دین و آئین الهی آنچنـان پدیـدار و گسترده گردد که از پهنه دریاهـا بگـذرد و دریاها در راه خـدا ژرفای خود را برای علم و دانش و دیـن و آئین الهی آمـاده پـذیرائی می سازنـد و علم در عمـق آنهـا نفـوذ پیـدا می کنـد (و یـا آنکه دریاهـا در راه دین فروهشـته گردند). سـپس از پس شـما گروه هائی پدید می آیند که قرآن را تلاوت کنند و مدعی شوند که ما قاری قرآنیم (و در ادعای خود، چنان بلندپروازند که می گویند):

آیا در دنیا و جهان، کسانی وجود دارند که از لحاظ آشنائی به قرائت قرآن و فقاهت و بینش دینی و علم و دانش، بر ما فزونی داشته باشند؟!

پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) پس از چنین بیانی، رو به اصحاب و یاران خود کرده و فرمود:

آیا از میان این گروه پرمدعا، انتظار خیر و نیکی را دارید؟

عرض کردند:

نه. حضرت فرمود:

این گروه بی خاصـیت، از مردم همین امت مسـلمان هسـتند (و ادعـای مسـلمانی دارنـد) ، اینان هیزم آتش دوزخ خواهنـد بود» (بنگرید به: کنزالعمال.۱۰/۲۱۲)

ج – احادیث شیعی درباره خلوص نیت

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله):

کلینی به اسناد خود از امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) آورده است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود:

«دو گروه از مردم جامعه بشری آنچنان همواره گرسنه اند که به هیچ وجه

اشباع و سیر نمی گردند:

۱ - کسانی که پویای مال و طالب ثروت اند.

۲ - کسانی که جویای علم و خواهان دانش می باشند.

اگر کسی در این دنیا به آنچه برای او حلال و مباح می باشد، بسنده و قناعت کند، سالم و تندرست و با خاطری آسوده و درونی سالم زیست می کند؛ ولی اگر کسی بخواهد از راههای ناروا (به حطام دنیوی و مال و مکنت، دست یازی کند و) به هدفهای مادی برسد، موجبات هلاک و نابودی (و اضطراب درونی و تشتت خاطر) خویش را فراهم می آورد، مگر آنکه به خود آید و به خدای خویش بازگردد و از گذشته خود توبه نماید.

هرگاه کسی علم و دانش را از افراد درخور و شایسته، فراگیرد و عملاـ پای بند به آن باشد راه نجات و رهائی خویش را از آتش دوزخ تدارک دیده (و از هرگونه گزند روحی و معنوی در دنیا و آخرت مصون خواهد بود) ؛ ولی اگر هدف او در فراگیری علم، عبارت از مطامع دنیوی باشد باید حظ و بهره خود را صرفا در دنیا بجوید» (۱۵۷) (بنابراین نباید در انتظار اجر و پاداش اخروی باشد).

امام باقر (علیه السلام):

و نیز همان کلینی، حدیثی با اسناد خود از امام محمد باقر (علیه السلام) در کتاب (الکافی ج ۱ ص ۵۹) آورده است که محتوای آن، چنین می باشد:

«اگر هدف طالب علم (با اغراض هوس آمیز، آلوده گردد) و بخواهد با مایه علمی و حربه علم، بر علماء و دانشمندان مباهات ورزد، با سفیهان و سبک مغزان بستیزد، و یا انظار مردم را به خود جلب نماید، جایگاهش از آتش دوزخ فراهم و آماده خواهد شد.

(باید متوجه باشیم:) ریاست و سرپرستی صرفا درخور افرادی است که دارای شایستگی کافی هستند.»

امام صادق (علیه السلام):

همان کلینی (رضوان الله علیه) با اسناد خود از امام صادق (علیه السلام) آورده است که فرمود:

«اگر کسی در تحصیل حدیث (آشنائی به ماخذ آئین و اعتقادات دینی) منافع دنیوی را هدف قرار دهد، حظ و بهره ای در آخرت عائد او نخواهد شد؛ ولی اگر هدف او در فراگرفتن سنت و حدیث - (که خود از منابع اساسی شریعت اسلامی است) - عبارت از خیر و نیکبختی اخروی و معنوی باشد، خداوند نیز خیر و سعادت دنیا و آخرت را به وی ارزانی خواهد.کرد (۱۵۸)

«اگر احساس نمودید که عالم و دانشمندی به دنیا دلبستگی شدید دارد، نسبت به او درباره دین و آئین خود بر حذر بوده و او را نسبت به دینتان متهم سازید (و یکپارچه تسلیم عقائد او نشوید، و به راستین بودن او دل نبندید) ، زیرا هر کسی که چیزی را دوست میدارد و خاطر خویش را بدان سرگرم میسازد، اهتمام و عنایت او به صیانت و نگاهبانی همان چیز مبذول و محدود بوده و گرد همان می گردد.» (۱۵۹)

حضرت صادق (علیه السلام) ، سپس فرمود:

خداوند به داود پیامبر (علیه السلام) وحی نمود که:

«عالم و دانشمند شیفته و فریفته دنیا را میان من و خودت واسطه قرار مده؛ زیرا چنین دانشمندی ترا از راه محبت و عشق به من بازمیدارد. این گونه دانشمندان؛ قطاع الطریق و راهزنانی هستند که راه را بر بندگان خواهان من، می برند و مسدود می سازند. کمترین و ناچیزترین رفتاری را که من با آنان در پیش خواهم گرفت، این است که

حلاوت و شیرینی و گوارش مناجات و نیایشم را از دلهای آنان بیرون می کشم.» (۱۶۰)

همان امام (علیه السلام) از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) روایت کرده است که فرمود:

«فقهاء و دانشمندان واجد بینش دینی، نمایندگان امین انبیاء و پیمبران و نائبان و فرستادگان خدا هستند؛ البته تا آنگاه که در منجلاب مطامع دنیوی غوطه ور نشوند، و حرفه دنیاداری را در پیش نگیرند.

عرض کردند یا رسول الله، فقهاء و دانشمندان، چگونه و با چه کیفیتی در دنیا و مطامع آن، غوطه ور می گردند؟

فرمود:

آنگاه که از کارهای سلطان و پادشاه زمان پیروی کنند، (ناگزیر به دنیا روی آورده و در مزبله آزمندی های مادی آلوده می شوند).

اگر متوجه شدید که فقهاء و دانشمندانی چنین راه و رسمی را پیشه خود ساخته اند نسبت به دین و آئین خویش کاملا از آنان برحذر باشید» (۱۶۱) ؛ (چون ممکن است اینان، جان و شیره دین و ایمان شما را - همچون راهزنان - از قلب و دلتان بربایند).

گروه بندی طالبان علم و دانشجویان:

از همان امام صادق (علیه السلام) چنین روایت شده است که فرمود:

طالبان علم و دانشجویان به سه گروه تقسیم می شوند؛ لذا بایسته است که خود آنها و ماهیت و مشخصات ظاهری و باطنی آنان را شناسائی کنید:

۱ - گروهی از آن جهت، طالب علم اند، که میخواهند - با تحصیل آن - سفاهت و سبک مغزی و فخر و مباهات به دیگران، و ستیز و درگیری با رقیبان و همالان را پیشه خود سازند.

۲ - گروهی دیگر که هدف آنان در تحصیل علم، عبارت از فزون جوئی و دست یازی به مقام و منصب و تکبر و

خود بزرگ بینی، و خدعه و نیرنگ کاری می باشد.

۳ - گروه سوم، دانشجویانی هستند که بخاطر کسب بینش دینی و نیز عمل و رفتار بر طبق موازین آن، جویای دانش و پویای علم اند.

نتیجه:

الف - گروه اول، که (عالم نمایانی) نادان هستند، افرادی ستیزه جو و آزاردهنده می باشند و میخواهند با تظاهر به مذاکره علمی و اظهار حلم و بردباری، در محافل و در حضور مردم سخن گویند. (و در کمین آن هستند که ضمن صحنه سازی) و در زیر ماسک خشوع و پارساجامگی، پیشخوانی کنند و زبانزد مردم گردند، در حالی که از هر گونه تقوی و پارسائی، عاری و تهی می باشند.

خداوند متعال به خاطر همین صحنه سازیها، اندرون بینی آنها را در هم کوبیده و استخوان سینه شان را در هم می شکند و پاره پاره می سازد (و سرانجام، آنها را در سر جای خود می نشاند).

ب - گروه دوم که اهل دست درازی و ترفع و حیله و نیرنگ می باشند، افرادی خائن و متملقند که با نیرنگ و چاشنی چاپلوسی، بر رقیبان و همگنان، ترفع و دست یازی و فخر می نمایند.

و نسبت به مالداران و دولتمندان فرومایه تر از خود، (آن هم عاری از هرگونه قصد قربت) اظهار فروتنی می نمایند.

اینان شهد و حلوا و طعمه های گوارای مالداران را می بلعند، و در جهاز گوارش خود هضم می کنند؛ ولی (ضمن آن) دین و آئین خود را در هم می کوبند. خداوند متعال به کیفر چنین انحراف و انحطاطی، آنان را خامل و گمنام کرده و در میان مشخصات و عوامل ناموری علماء و دانشمندان واقعی، آثار و نشانه های آنها را محو و نابود می سازد.

و سرانجام بی نام

و نشان خواهند گشت.

ج – گروه سوم که به حق، صاحب فقه و بینش و آگاهی و اهل عمل به موازین آگاهیهای خود می باشند، همواره گرفتار هم و غم و اندوه شدید و بیداری شب هستند بگونه ای که تحت الحنک به کلاه خویش بسته (و انزواء اختیار کنند) و در تاریکی شب به عبادت برخیزند.

و در حالی که بیمناک و خواهان و هراسان هستند عمل می کنند، سرگرم کار خود می باشند، و از مردم شناسی بهره ای کافی دارند. (به همین جهت) از مطمئن ترین برادران دینی خود بیمناک هستند (که مبادا بوسیله همین دوستان مصالح دنیا و آخرت، دین و ایمانشان مورد دستبرد افکار و آراء واهی آنها قرار گیرد). خداوند متعال (به جای اینهمه رنجها و شکنجه های روحی که علماء واقعی با آنها درگیر هستند) پایه های وجودشان را استوار داشته (و در سایه لطف و مرحمت خویش، نیازهای آنها برآورده ساخته) و آنان را در روز رستاخیز در پناه امن و حمایت خود قرار میدهد.» (۱۶۲)

امام باقر (علیه السلام) و سخنان او در رده بندی علماء و دانشمندان:

صدوق (رحمه الله) در کتاب «الخصال» روایتی با اسناد از امام باقر (علیه السلام) نقل کرده است (که ضمن آن، علماء و دانشمندان به هفت رده و طبقه تقسیم شده اند):

«۱ – دسته ای از علماء و دانشمندان (محتکرانی بیش نیستند) و دوست دارند که اندوخته های علمی خود را ذخیره نمایند، و نمیخواهند مایه های علمی آنها را در اختیار دیگران قرار گیرد. چنین دانشمندانی در نخستین قعر آتش دوزخ، جای دارند.

۲ – گروهی دیگر از اندرز دیگران و نصایح اخلاقی ناصحان، بیزارند (و نمی خواهند زیر بار موعظه دیگران قرار

گیرند) ؛ ولی در پند و موعظه دیگران سختگیری می کنند. اینان در دومین ژرفای دوزخ، ماوی دارند.

۳ - برخی از علماء (سوداگران و تجارت پیشه انـد و) صـلاح و سود خود را در آن می بینند که مالداران و دولتمندان و ارباب منصب و مقـام و طبقه اشـراف و کـاخ نشـینان را از معلومـات و معارف خویش بهره منـد سازنـد (و حرفه تعلیم خود را در این گونه طبقات محـدود نماینـد) ، و چنین معتقدنـد که افراد بینوا و تهی دست و کوخ نشـینان را در محـدوده علم و دانش، جائی نیست. چنین دانشمندان (بی وجدان و تجارت پیشه) در سومین عمق جهنم مسکن دارند. ۴ - فرقه ای از دانشمندان، راه و رسم جبـاران و پادشاهـان را در علم خویش، پیشه خود سـاخته، به گونه ای که اگر بر آنها ایراد گیرنـد و در اداء حق آنها (از لحاظ احترام و مطامع دنیوی) کوتاهی شود، خشمگین گردند. این گونه علماء در چهارمین ژرفنای آتش دوزخ جای دارند.

۵ - برخی از دانشـمندان، جویای گفته های یهود و نصاری هسـتند (همچون زمان معاصـر که برخی از دانشمندان به گفته های غربی ها اسـتناد می جویند) تا بدینوسیله معلومات و معارف خویش را آبرومندانه تر و فزونمایه تر و مفصل تر جلوه دهند (و به اصـطلاح: حدس و تفطن های علمی خود را از رهگذر اطلاعات مخدوش و محرف دانشـمندان یهود و نصاری تقویت و تایید کننـد، و در این مسـیر، حجم گفته هـای خـویش را افزایش دهنـد) این فرقه از دانشـمندان در پنجمین قعر دوزخ جـای گیرنـد. (۱۶۳)

۶ - دسته دیگری از دانشمندان (اهل عرض اندام هستند) و خویشتن را در منصب فتوی و صدور حکم دینی قرار

می دهند، (و این منصب را به رخ دیگران می کشند) و به مردم می گویند:

پرسشهای دینی خود را با من در میان گذارید. در حالی که احیانا ممکن است این گونه دانشمندان اطلاع درستی در مورد هیچ مساله ای نداشته باشند (و با آنکه گرفتار جهل و گمرهی هستند می خواهند همچون نابینائی، عصاکش کوری دگر شوند). خداوند متعال چنین افراد صحنه پرداز و خودآرا و اساسا هر فرد متکلف را (که با تکلف و خروج از موضع طبیعی، در صدد خودنمائی بر می آید) به هیچ وجه دوست نمی دارند. این طبقه از دانشمندان در ششمین درجه ژرفای جهنم قرار گیرند.

۷ - جماعتی از علماء و دانشمندان (گرفتار افزارگرائی هستند!) و میخواهند علم و دانش را وسیله مردانگی و سرفرازی و اندیشمندی خویش قرار دهند (تا از این رهگذر به عنوان فردی عالم و اندیشمند، مورد احترام دیگران قرار گرفته و دانش خویش را نردبانی برای ارتقاء به این هدف و نخوت و تظاهر به مردانگی و عقل، سازند). جای چنین دانشمندان (فرصت طلب و نامجوی) ، هفتمین قعر آتش دوزخ می باشد.» (۱۶۴)

د – راه و رسم اخلاص نیت در سخنان بزرگان و راهبران دینی

خضر (علیه السلام):

از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) چنین روایت شده است که فرمود:

«موسی (علیه السلام) با خضر (علیه السلام) برخورد کرد و به او گفت:

مرا نصیحت و سفارش فرما. خضر گفت:

ای طالب علم! باید بدانی که گوینده، کمتر از شنونده، گرفتار ملال خاطر و خستگی روحی می گردد. بنابراین - آنگاه که با همنشینان خود سخن می گوئی (با پرگوئی و زیاده روی در گفتار) ، آنان را خسته و ملول نساز.

ای موسی! بدان که قلب تو، ظرف و جایگاهی پذیرا برای مواد مختلف می باشد. بنگر

که این ظرف را با چه مایه ها و موادی آکنده می سازی.

دنیا را بشناس و آن را در پس پشت خویش قرار ده (و از آن بگذر و عبور کن) ؛ زیرا دنیا نمیتواند خانه و جایگاه پایداری برای تو باشد. دنیا صرفا وسیله و ابزاری برای رسیدن به کمال روحی و معنوی است تا بندگان الهی توشه خویش را از این گذرگاه برای معاد و توقفگاه همیشگی خود بردارند.

ای موسی! خویشتن را برای صبر و استقامت آماده ساز تا به مقام حلم و خویشتن داری نائل گردی. احساس و درک لذت تقوی و پرهیزکاری را در قلبت بیدار ساز تا به علم و آگاهی دست یابی. نفس سرکش خود را با حربه بردباری و شکیبائی تمرین ده و آن را بدینوسیله مقهور ساز تا از گناه و جرم رهائی پیدا کنی.

ای موسی! اگر خواهان علم و دانش هستی باید خویش را برای پذیرائی از علم هر چیزی فارغ و آسوده خیال سازی؛ زیرا علم و دانش صرفا از آن کسی است که خود را فارغ از هر چیزی، در اختیار آن قرار دهد.

زیاده از حد سخن مگو، و آنچنان یاوه سرائی مکن؛ زیرا پرگوئی و یاوه سرائی دانشمندان، آنان را در نظر دیگران خوار و زشت جلوه می دهد و موجب می گردد که بدیها و زشتیهای درونی نابخردان، آشکارا بروز نماید. بر تو است که جانب اقتصاد و اعتدال در سخن گفتن را رعایت کنی؛ چون اعتدال در سخن گوئی نمایانگر موفقیت و نشانه حکمت و صواب اندیشی انسان است.

از نادان دوری گزین، و از آنان روی گردان باش، و در برابر نابخردان و سبک مغزان،

حلم و خویشتن داری را در پیش گیر؛ چون حلم و خویشتن داری از مزایای برجسته و ارزشمند صبرپیشگان و زیور دانشمندان است.

آنگاه که فرد نادانی ترا دشنام گفت، با نرمش و آرامی در برابر دشنام او سکوت اختیار کن، و با حزم و احتیاط از او جدا شو؛ زیرا جهل و ندانم کاری او نسبت به تو و دشنامی که نثار تو کرده است بیش از آن می باشد که به تو اظهار نموده است. (بنابراین با سکوت و فاصله گرفتن محتاطانه خود از او، کمتر زیان مند میگردی).

ای پسر عمران! دری را که نمیدانی چه چیزی آن را بست و به طرز بستن آن آشنائی نداری، مگشا.

و نیز دری را مبند که نمیدانی چه چیزی آن را گشود و باید به چه کیفیت آن را باز کرد.

ای پسر عمران! کسی که دلبستگی و گرسنگی و طمع او نسبت به دنیا در هیچ حد و مرزی متوقف نمی گردد، و رغبت و گرایش او به دنیا پایان نمی گیرد و نمی گسلد، چگونه می تواند عابد خدا بوده و خویشتن را بنده خدا بداند؟ او که خود را فرومایه می سازد و به حقارت حال خود واقف است، و خدای را در سرنوشت خویش متهم می کند (و به تقدیر و مشیت او راضی نیست) چگونه می تواند زاهد، و دارای خوی پارسائی و بی اعتنائی به دنیا باشد؟!.

ای موسی! معارف و معلومات را با این هدف بیاموز که بر طبق موازین آن عمل کنی. نباید هدف تو در تعلیم علم به دیگران، در سخن گفتن و حرف زدن، محدود بماند؛ زیرا نتیجه آن این است که خویشتن را تباه ساخته و

از رهگذر تباهی خود، دیگران را در مسیر نور هدایت قرار دهی» ؛ (ولی خود از این نور، بی بهره بمانی).

عیسی (علیه السلام)

عیسی (علیه السلام) (به یاران خود) فرمود:

«شما نیروی خود را برای تامین نیازهای دنیوی به کار میدارید، در حالی که روزی شما بدون مساعی (و کوشش های خارج از اندازه شما) تامین شده است. لکن برای آخرت (آنچنان که باید و شاید) نمی کوشید؛ در حالی که تامین روزی آخرت جز در سایه عمل و کوشش شما میسر نیست.

شما عالمان و دانشمندان بدی هستید، چون مزد خویش را دریافت می دارید ولی علمتان را ضایع و تباه می سازید. (شما مزدوران خدا باید متوجه باشید) که ممکن است صاحب کار قریبا از عمل جویا گردد، و بدانید آن لحظه ای که او از شما درخواست عمل می کند به زودی فرا می رسد، و شما نیز قریبا از این دنیای پهناور به تنگنای تیره گور منتقل می گردید. (آنگاه در برابر این مطالبه و درخواست چه خواهید گفت؟) خداوند متعال شما را از جرم و گناه به همان کیفیت و با همان تاکیدی نهی می فرمود که به شما فرمان داد تا روزه گیرید و نماز را به پای دارید.

چگونه می توان کسی را - که اوضاع و شرایط روزی و رزق او، وی را به خشم آورده است - عالم و دانشمند دانست.

و آنکه مقام و منزلت خویش را حقیر و پست می سازد، نام اهل علم را بر وی اطلاق کرد، در حالی که خود میداند که اوضاع و شرایط زندگی او پا به پای علم و قدرت الهی تعیین شده است؟

آیا کسی که خود خدای را در سرنوشت زندگانی خویش، متهم

می سازد و به هیچ چیزی - که در زندگانی خود با آنها مواجه است - راضی نمی گردد، چگونه می تواند خود را در شمار اهل علم به حساب آورد؟.

آیا آنکه دنیایش در دیدگاه او بر آخرت رجحان دارد و به خود دنیا روی آورده (و از آخرت روی گردان است) و به عوامل زیان بخش به معنویاتش بیش از عوامل سودمند به شخصیت معنوی و انسانی خویش، اقبال و علاقه و دلبستگی دارد، چگونه می تواند در عداد اهل علم قرار گیرد؟.

آیا می توان عنوان عالم را بر کسی اطلاق کرد که به منظور شهرت و نام آوری، سخن می گوید؛ ولی خود جویای عمل و رفتار، بر طبق گفتارش نمی باشد؟» (۱۶۵).

(آری به این گروهها نمی توان عنوان علماء و اهل علم را اطلاق نمود.

و به هیچوجه، شایستگی دریافت چنین عنوان و نشانی را دارا نیستند).

رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) فرمود:

«وای بر دانشمندان بدسیرت، که آتش دوزخ بر آنها درآید و آنها را بریان سازد و بسوزاند و برای آنها برافروخته گردد. سپس فرمود:

چقدر سخت و طاقت فرسا است بار گران و قوت روزانه دنیا و آخرت چنین مردمی؟ اما از لحاظ مؤنه و هزینه زندگانی دنیا؛ چون دستت را به چیزی از دنیا دراز نکردی جز آنکه دیدی فاسق و گناهکاری پیش از تو، به آن دست یافته و بدان پیشدستی کرده است.

و اما از نظر مؤنه آخرت؛ زیرا تو در آخرت؛ یارانی برای خویش نمی یابی که در تامین توشه و هزینه آخرت تو، یاری ات دهند. (۱۶۶)

از ابی ذر غفاری (رضوان الله عنه) چنین آورده اند که گفت:

اگر کسی علمی از علوم و معارف مربوط به

آخرت و انسانیت را فراگیرد، و بخواهد از رهگذر آن به یکی از اغراض دنیوی دست یابد، یعنی آن را وسیله نیل به هدفی از اهداف دنیوی قرار دهد، (حتی) بوی بهشت به مشام وی نخواهد رسید و نمیتواند اثری از بهشت را برای خویش بیابد» (۱۶۷).

ه – شیطان برای از میان بردن اخلاص دانشمندان همواره در کمین است

اشاره

مقام و منزلت اخلاص و پاکی نیت، بسی گرانقدر و در عین حال پرمخاطره و دارای اهمیت فراوانی می باشد. اخلاص دارای معنی و مفهوم دقیقی است که ارتقاء به قله آن، سخت دشوار و ناهموار است به این معنی که اگر کسی پویای مقام عالی اخلاص باشد، به بررسی دقیق و اندیشه درست و استوار و جد و جهد کافی نیاز دارد. چرا چنین نباشد؛ زیرا اخلاص و پاکیزگی نیت، مدار قبولی اعمال انسان است. پاداش اعمال انسان بر پایه اخلاص و کیفیت اراده او مبتنی و استوار می باشد. ثمره و بازده عبادت عابدان و پارسایان، و رنج و زحمت دانشمندان، و کوشش مجاهدان راه خدا بر محور اخلاص و کیفیت اراده آنان پایدار (و ارزیابی) می گردد.

قلت اخلاص برخی از علماء

اگر انسان با خود بیندیشد و در خویشتن فرو رود و حقیقت و ماهیت رفتار خود را تفتیش و بازرسی کند، می بیند که آمیزه اخلاص، در اعمال و رفتار او، اندک و ناچیز می باشد. اما شائبه های فساد در عقیدت، به اعمال او روی آورده و عوامل مخل به اخلاص، در رفتار او رو به تزاید و تراکم نهاده است.

و بخصوص کسانی که دارای عنوان عالم و دانشمند، و دانشجو و متعلم هستند (بیش از دیگران در معرض هجوم این عوامل مخل به اخلاص قرار دارند) ، و بالاخص که انگیزه عمومی طلاب و دانشجویان و نیز اهل علم – در آغاز کار – از مجموعه ای (از شوائب دنیوی و مادی، فرم یافته است) که عبارتند از: جاه طلبی، مال اندوزی، نام آوری، لذت برتری جوئی، دلخوشی و شادمانی به مقام و منصب رهبری و داشتن پیروان زیاد، و

برانگیختن مدح دیگران و جلب سپاس و ستایش مردم، به سوی خود.

نیرنگهای حق بجانب شیطان: گاهی شیطان (نیز به مدد این انگیزه ها بر می خیزد) و علاوه بر آن، آنان را دچار اشتباه می سازد (و علیرغم وجود چنین انگیزه های سخیفی، آنها را وسوسه می کند) و می گوید:

هدف شما دانشمندان و دانشجویان، عبارت از نشر دین و حمایت و دفاع از شریعت و آئینی است که رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) آن را بنیاد کرده است!

علائم فریب خوردگی از شیطان

مظهر و نمودار این اهداف و مقاصد (که بسیاری از طلاب و اهل علم را تحت تاثیر قرار می دهد) آنگاه چهره می گشاید که این گونه علماء و دانشجویان با افراد و همالانی بهتر و برتر و عالم تر از خود مواجه می گردند، و چنین احساس کنند که مردم از خود آنها روی گردان شده و به شخصیتهای والاتر از آن ها روی آور می شوند.

در چنین حالتی باید از نظر روانی، خویشتن را بیازمایند. اگر چنین احساس نمایند که نسبت به کسی که به این افراد عالم احترام می گزارد و به فضل و برتری او معتقد است احترام بیشتری قائل اند و از دیدار او خوشحال می گردند، ولی نسبت به کسی - که احترامی برای آنها قائل نیست و نیز به عالم دیگری که شایستگی فزون تری از آنها دارد، تمایل بیشتری نشان می دهد - در خود علاقه ای احساس نمی نمایند، باید این دانشجویان و دانشمندان بدانند - که به خاطر داشتن چنین حالتی - سخت، شیفته دنیا گشته و نسبت به دین و آئین خود، گرفتار فریب و نیرنگ شیطان شده اند. البته ممکن است ندانند که چگونه تحت تاثیر نیرنگهای شیطانی

قرار گرفته (و از چه طریقی، فریب خورده اند).

گاهی نیز این حالت روانی، پاره ای از اهل علم را به جائی سوق می دهد که همچون زنان، دستخوش غیرت مندی زنانه و دگرگونی روانی می شوند. به این صورت که اگر ببینند بعضی از شاگردانشان با استاد و معلم دیگر رفت و آمد دارد بر آن ها ناخوش آیند و شاق و طاقت فرساست، با اینکه می دانند که این گونه شاگردان از چنین استادی نیز از لحاظ دین و ایمان، سود و بهره فزونتری کسب کرده و از او در حر قابل توجهی مستفیض می گردند.

این حالت روانی یک عالم و دانشمند، تراوشی از صفات و خصوصیات (دردناک و) کشنده ای است که در نهانگاه ها و زوایای مخفی قلب او جای گرفته است؛ ولی این عالم و دانشمند تصور می کند که از این صفات، رهیده است، در حالی که باید بداند که در چنین تصوری نیز گرفتار نیرنگ و فریب شیطان می باشد. این صفات و خصوصیات مرموز - با چنان علائم و نشانه ها و امثال آنها - سرانجام بر خود او و یا دیگران، مکشوف و پدیدار می شود.

اگر انگیزه یک عالم و دانشجو در تعلیم و تحصیل، منحصرا عبارت از دین و آئین خدا باشد، بی تردید در صورت مشاهده عالم و دانشمند دیگر - که با او اشتراک مساعی کرده، و او را در تعلیم و نشر دین، یاری می دهد باید بسیار خوشحال گردد (نه آنکه دچار حالات دگرگونی و غیرت زنانه شود که چرا ارادتمندان و معاشرانش از او روی برتافته و به شخص دیگری روی آورده اند). لذا باید با پدیدار شدن عالم و دانشمند دیگری این چنین،

خدای را سپاس گزاری کند که او را با وجود چنان دانشمندی، مدد رسانده و در اداء وظیفه تعلیم، یاریش داده است (آری باید شاکر و سپاسگزار پروردگار باشد) که عوامل تحکیم دین را فزاینده ساخته و راهبران توده مردم و آموزگاران آئین الهی و احیاء کنندگان سنن و راه و رسم فرستادگان خدا را فراوان در اختیار مردم قرار داده است.

شیطان از در دیگری وارد می شود

گاهی شیطان (از طریق دیگر) دانشمندان را به اشتباه می اندازد (و حالات روانی لغزنده و لغزاننده ای در آنها به ثمر می رساند، و با سخنانی حق به جانب) به آنها می گوید:

که اندوه تو (در روی برتافتن مریدان از تو) از آنجا ریشه می گیرد که به خاطر روی برتافتن شاگردان از تو - از ثواب و پاداش تعلیم محروم می گردی. پس اندوه تو صرفا به خاطر نفس انصراف و روی گرداندن شاگردان و مریدان از تو، و روی آوردن به دیگران نیست. (و بالاخره این غم و اندوه تو بجا و شایسته است) ؛ زیرا اگر این شاگردان و یا مردم دوباره به سوی تو بازگردند و از تو اندرز گیرند و به وسیله تو، دانش و بینش دینی خویش را فراهم آورند مسلما از پاداش تعلیم و ارشاد برخوردار خواهی بود.

بنابراین بدیهی است که اندوه تو - به خاطر از دست دادن چنان ثواب و پاداشی - ستوده و بجا است! (شیطان با چنین وسوسه ای، اندوه چنان عالم و دانشمندی را برای او توجیه کرده، و به حالات روانی او چهره ای حق به جانب می دهد. این عالم و دانشمند نیز مانند دیگران از تیررس این گونه وسوسه ها در امان نیست؛ لذا فریب می خورد و

تصور می کند که حق با او است و اندوه و غم او - به خاطر روی برتافتن مریدانش از او - بجا و پسندیده است) ؛ ولی این عالم و دانشمند بی نوا نمی داند که انقیاد و تسلیم بودن او در برابر حق، و تسلیم کردن امور مهم به افراد لایق تر و برتر از خویشتن، ثواب و پاداش او را فزاینده تر ساخته، و عوائد دین و بازده معنوی او را فراوانتر از آن صورتی می گرداند که به تنهائی به تعلیم و ارشاد دیگران بر می خاست.

باید او بداند که پیروان پیامبران و امامان (علیهم السلام) چنانچه با از دست دادن مقام و منصب ارشاد و تعلیم، و تسلیم آن به افراد شایسته، و انحصار آن به صالحان، مغموم و اندوهگین می شدند به شدت مورد انتقاد و نکوهش قرار می گرفتند، نکوهشی که مافوق آن قابل تصور نیست. بلکه باید گفت که انقیاد و تسلیم بودن پیروان انبیاء و امامان در برابر حق، و تفویض امور و منصب ها به افرادی که از شایستگی کافی برخوردارند والاترین و پرارزش ترین رفتار آنها به شمار می آید.

و این حالت تسلیم و رضا در برابر حق، عوائد دینی و ایمانی آنان را در دنیا و آخرت، سرشارتر می سازد.

باری، غم و اندوه از دست دادن منصب تعلیم و ارشاد (و افسوس از تسلیم آن به افراد شایسته تر) ، بازده نیرنگ ها و فریب های شیطانی است.

چشمه دیگری از نیرنگهای شیطانی

بلکه گاهی نیز دانشمندان (به گونه ای دیگر) تحت تاثیر نیرنگ شیطان قرار می گیرند و با خود می گویند:

اگر فرد دیگری - که برتر و بهتر از اوست - پیدا شود شادمان خواهند شد. البته این حدیث نفس

را – تا موقعی که با محک تجربه، امتحان و آزمون نگردند – با خود دارند.

و پیش از آنکه در بوته امتحان قرار گیرند با این گفتگو، خویشتن را راضی می سازند؛ زیرا میدانیم که انسان در برابر وعده (های به اصطلاح: سر خرمن) و حدیث نفسهائی امثال این گونه سخنها – پیش از آنکه در برابر عمل و امتحان قرار گیرد – حالتی پذیرا و انعطاف آمیز دارد، و به سادگی و آسانی به خویشتن وعده خوش می دهد. ولی اگر همو با حادثه ای سنگین روبرو گردد (و با غول مهیب امتحان مواجه شود) چنان دچار انقلاب روحی و دگرگونی روانی می گردد که حالت ارتجاع و عقب نشینی در او پدید می آید و به وعده و پیمانی که با خود بسته است به هیچ وجه وفاء نمی کند.

البته افراد استثنائی نیز وجود دارند که در سایه نگاهبانی و لطف خداوند (و مجاهدتهای شخصی) به هنگام تجرید و امتحان، خویشتن را نباخته و گرفتار انقلاب و دگرگونی روانی نمی گردند. (چنین افراد استثنائی آنقدر زیاد نیستند، افرادی که در برابر آزمایشها و امتحانات، شاهد پیروزی و موفقیت را در آغوش می گیرند). این (نکته باریکتر از مو) را کسانی می دانند که از حیله ها و نیرنگهای شیطانی آگاه اند، و مدتهای طولانی سرگرم آزمایش با خدعه های او بوده اند، (و با شیطان و مکاید و حیله های او از دیرباز دست و پنجه نرم کرده و به فوت و فن فریب کاریهای او آشنائی پیدا کرده اند).

راه گریز از تیررس نیرنگهای شیطان

اگر کسی احساس کند که این حالت روانی دردناك و کشنده در جان و روانش راه یافته است باید به درمان روحی خود برخیزد، و از اهل

دل برای مداوای چنین بیماری روانی مدد گیرد. اگر در محیط خود - علیرغم کوشش و پویش - به اهل دل و مردم درد آشنا و داروشناس دسترسی پیدا نکرد به نوشته ها و آثارشان - برای یافتن نسخه درمان خویش - پناه برد.

و اگر احیانا نه به اهل دل و نه به آثارشان نتوانست دست یابد و متوجه شود که آثار آنان از میان رفته، و فقط نام و نشانی از آنان و آثار علمی شان باقی مانده است، اینجا است که باید به مدد توفیق پروردگار و نصرت و یاری او پناهنده گردد، (و علاج و درمان بیماری خود را با خدای خویش در میان گذارد و از او درخواست نماید). اگر احساس کند که استعداد و زمینه پذیرش و دریافت توفیق الهی در او وجود ندارد ناگزیر باید تنهائی اختیار کند، و راه عزلت و زاویه نشینی را در پیش گیرد، و جویای خُمول و گمنامی باشد، و خویشتن را در تیررس سؤالات و پرسشهای دیگران قرار ندهد.

و در صورت مواجه شدن با پرسشها - تا آنگاه که شرایط لیاقت و شایستگی تعلم و تعلیم را احراز نکند - از پاسخ دادن خودداری نماید.

شیطان از هر دری وارد می شود

گاهی نیز شیطان (برای فریب دادن عالم و دانشمند) از در دیگری وارد می شود و می گویند:

اگر بنا باشد (انسان به خاطر عدم احراز شایستگی و فقدان خلوص نیت؛ انزواء اختیار کند و) گوشه نشینی، فتح باب و معمول و رایج گردد، علوم و معارف بشری و دانشهای الهی در معرض خطر فرسایش و نابودی قرار می گیرد، و اساس و سازمان دین و آئین اسلام رو به ویرانی می گذارد؛ چون

افراد واجد لیاقت و برخوردار از خلوص و حسن نیت، بسیار اندک و انگشت شمارند.

و نیز همه می دانند که سامان بخشیدن دین و آئین مردم از بزرگترین طاعت ها و عبادات بشمار می آید!

(شیطان - با چنان وسوسه های حق بجانب و چهره نمائی های معصومانه - می خواهد افراد را از صراط مستقیم به انحراف و کجرویها سوق دهد؛ ولی) باید به چنین اندیشه های ابلیس مآبانه و خدعه های دلسوزمندانه پاسخ داد که دین اسلام با کناره گیری و انزواجوئی افراد بی لیاقت، دچار اندراس و فرسودگی نمی گردد. البته تا زمانی که شیطان، جاه طلبی و ریاستمداری را در میان مردم ترویج می کند و افراد را به سوی آن جلب می نماید - و می دانیم که تا روز قیامت نیز از چنین فعالیت های وسوسه انگیز خسته و فرسوده نمی شود - دین، منقرض و مندرس نمی گردد؛ بلکه برای نشر علم و دانش گروهی به پا می خیزند که در آخرت و روز قیامت، حظ و بهره و نصیبی ندارند. چنانکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود:

ان الله یؤید هذا الدین باقوام لاخلاق لهم (۱۶۸)

خدای متعال این دین را به مدد گروهی از مردم تقویت و تایید می کند که (در روز قیامت) بی نصیب اند.

و نیز فرمود:

ان الله یؤید هذا الدین بالرجل الفاجر (۱۶۹)

خداوند متعال این دین را با مساعی فرد فاجر و گناهکار، تایید و نگاهبانی و تقویت می کند.

با توجه به این حقیقت نباید تحت تاثیر چنان وسوسه ها و غلط اندازیهای شیطانی قرار گرفت، و به حشر و آمیزش با مردم، سرگرم شد؛ (چون در صورت فقدان خلوص نیت و عدم احراز شایستگی) ، حس جاه طلبی و ثناجوئی و علاقه

به برخورداری از تعظیم و بزرگداشت مردم - از رهگذر معاشرت با آنها - در قلب انسان رو به رشد و نمو می گذارد. آری مخالفت و آمیزش با مردم (در صورت عدم احراز شایستگی) ، بذر نفاق و دوگانگی شخصیت را در دل انسان غرس می نماید.

رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) فرمود:

«جاه طلبی و دلبستگی به مال دنیا، نفاق و دوروئی را در قلب انسان می رویاند، آنچنانکه آب (و رطوبت) به رویش گیاه مدد می کند.» (۱۷۰)

و همو فرموده است:

«زیان و فساد دو گرگ درنده و خونخوار و گرسنه و حریص - که در میان آغل گوسفندان رها می شوند - از ضرر و زیانباری، و لطمه حس جاه طلبی و مال دوستی به دین و ایمان فرد مسلمان، بیشتر و زیانبارتر نیست.» (۱۷۱)

پس باید یک فرد عالم و دانشمند دینی، فکر و اندیشه خویش را به کار اندازد تا اسرار و رموز صفات پست را - که احیانا ممکن است در دلش راه یافته باشد - تفطن و شناسائی کند، و راه و رسم نجات و رهائی از آنها را استنباط نماید؛ چون ضرر و فتنه ای - که از طریق رسوخ این صفات پست و حالات روانی نامطلوب در قلب عالم و دانشمند و متعلم و شاگرد - عائد مردم می گردد از فتنه و فسادی که از غیر عالم و متعلم به جامعه می رسد، به مراتب زیادی مهمتر و بزرگتر است؛ زیرا عالم و دانشمند در تمام مظاهر و پایگاه مثبت و منفی رفتار خود، الگو و سرمشقی برای دیگران می باشد. افراد عامی و توده مردم - با مشاهده اعمال و رفتار یک عالم

و دانشمند - می گویند:

اگر چنین اعمالی، زشت و ناستوده باشد علماء و دانشمندان شایسته تر از ما هستند که دست به چنین اعمالی نزنند و سزاوارترند که از آنها اجتناب نمایند.

افراد جاهل و نادان - از رهگذر اعمال ناستوده علماء -، گرفتار رفتارهای ناپسند می گردند. (و جرات و جسارت آنها در ارتکاب اعمال زشت، رو به فزونی می گذارد.

و برای آنکه روی عمل ناستوده خویش صحه گذارند به رفتار عالم و دانشمند استناد می جویند).

میان جرم و گناه یک فرد عامی و بی اطلاع، و گناه یک مرد عالم و دانا، تفاوت زیادی وجود دارد:

فرد عامی و بی اطلاع در روز رستاخیز فقط بار گناه شخصی خویش را به دوش می کشد. ولی بر دوش یک عالم و دانشمند، بار گناه خود او و گناه همه کسانی که در اعمال خویش از او سرمشق گرفته - و تا روز قیامت از راه و روش او پیروی می نمایند - سنگینی می کند.

و باید با چنان بار گران و کمرشکنی به روز رستاخیز در پیشگاه عدل الهی حضور یابد. چنانکه این حقیقت طی اخبار و احادیث صحیح و معتبر، به ما گوشزد شده است.

به طور فشرده باید گفت:

شناخت صحیح حقیقت اخلاص نیت و مساله هماهنگی رفتار با خلوص عقیدت، همچون دریائی عمیق و ژرفناک است که - جز اندکی از مردم و افراد نادری - همگی در آن، احتمالا غرق شده و گرفتار نیرنگ شیطانی خواهند گشت. خداوند نیز از این مردم نادر و استثنائی در قرآن کریم یاد کرده و می فرماید:

الا عبادک منهم المخلصین (۱۷۲)

شیطان می گوید:

(من همه مردم را اغواء خواهم کرد) به جز بندگان پاکیزه تو که از میان

همین مردم، از اخلاص بهره مندند.

بنابراین، بندگان با ایمان خداوند باید خویشتن را سخت بپایند، و نکته های دقیق رفتار خود را تحت مراقبت قرار دهند؛ زیرا در غیر اینصورت ناخودآگاه به پیروان و رهروان راه و رسم شیاطین می پیوندند.

۲ – عمل به علم – یا – لزوم هماهنگی رفتار معلم و شاگرد با علم و آگاهی آنها

۲ – عمل به علم – یا – لزوم هماهنگی رفتار معلم و شاگرد با علم و آگاهی آنها

دومین مساله ای که باید معلم و شاگرد درباره خویشتن نسبت به آن اهتمام و عنایت داشته باشند این است که همراه با علوم و آگاهیهای خویش، به تدریج و گام به گام، این آگاهیها و معارف را به کار بندند؛ زیرا اهتمام و عنایت هر فرد عاقل و خردمند، در مراقبت و پرداختن به خویشتن و عمل به علم، مصروف می گردد؛ ولی کوششها و عنایات یک فرد عامی به نقل و روایت و گفتگو محدود است.

الف – احادیث درباره به کار گرفتن علم:

از امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) روایت شده است که پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) فرمود:

«علماء و دانشمندان از دو دسته تشکیل یافته اند:

۱ – دسته ای که علم و آگاهی خود را به کار گرفته و بر طبق آن عمل می کنند. این گونه دانشمندان از عواقب سوء روز قیامت مصون هستند.

۲ – و دسته ای دیگر که بر طبق علم خود عمل نمی کنند. این گروه از علماء، دچار هلاک و نابودی شده و به گونه ای در روز قیامت محشور می شوند که دوزخیان هم از بوی بد و تعفن وجود آنها رنج و آزار می بینند.

در میان جمع اهل دوزخ – آنکه بیش از همه و سخت تر

از دیگران احساس تاسف و ندامت می نماید - عبارت از کسی است که شخص دیگر و بنده خدائی را به سوی خدا دعوت کند و دعوت او با پاسخ مثبت روبرو شده و مؤثر می افتد. یعنی آن شخص، پذیرای دعوت او گشته و در صراط مستقیم قرار گیرد، و به راه و رسم دین و آئین پای بند گردد و موفق به طاعت از خدا شود.

و سرانجام، خدایش او را وارد بهشت سازد؛ ولی راهبر و راهنمای او را - به خاطر فقدان عمل و هواپرستی و دورپروازی در آرزوها و تمایلات - وارد دوزخ نماید؛ زیرا پیروی از تمایلات و روح هواپرستی، مانع وصول انسان به حق و واقعیت است.

و آرزوهای دور و دراز، آخرت و معنویت انسان را به دست فراموشی می سپارد.» (۱۷۳)

امام صادق (علیه السلام) فرمود:

«اگر عالم و دانشمند به علم خود عمل نکند، موعظه و اندرز او از دلها می لغزد، آنچنانکه باران از روی سنگ صفا که صاف و لغزاننده و لغزنده است بلغزد.» (۱۷۴)

مردی حضور علی بن الحسین امام سجاد (علیه السلام) رسید و پرسشهائی با آن حضرت در میان گذاشت. امام سجاد (علیه السلام) پاسخهای لازم را به او داد. این مرد دوباره نزد امام بازگشت و پرسشی از سنخ پرسشهای اولیه را در میان نهاد و در ادامه همان پرسشها، سؤالاتی مطرح کرد. حضرت فرمود:

در کتاب انجیل چنین نوشته شده است:

«تا آنگاه که نسبت به دانسته های خویش عمل نکردید، از آنچه نمی دانید سؤال نکنید؛ زیرا هر نوع علم و آگاهی دینی که بدان عمل نشود، کفر و ناسپاسی و مراتب دوری انسان نسبت به خدا را فزاینده می سازد.»

(۱۷۵)

«مفضل بن عمر از امام صادق (علیه السلام) سؤال کرد:

ناجیان از آتش دوزخ با چه نشانه ها و مشخصاتی، قابل شناسائی هستند؟

فرمود:

هر کسی که گفتار و رفتارش با هم هماهنگی دارد، می توانی نجاتش را از آتش دوزخ گواهی کنی.

و کسی که گفتار او موافق کردارش نباشد چنین کسی از لحاظ دین و آخرت، دارای وضع متزلزل و نگران کننده ای است.» (۱۷۶)

امیرالمؤمنین (علیه السلام) ضمن یکی از گفتارهای خود - به هنگام سخنرانی بر منبر - فرمود:

«مردم! آنگاه که عالم و دانا شدید، به علم و آگاهی خویش عمل کنید به این امید که راه راست را بازیابید.»

عالم و دانشمندی که رفتار خود را برخلاف جهت معلومات خویش تنظیم کند همانند جاهل و نادان و خائنی است که دچار حیرت و سرگشتگی است و از خواب نادانی خویش، به هوش نیاید و از آن رهائی نمی یابد؛ بلکه می توان گفت که حجت و دلیل کوبنده، علیه او بزرگتر بوده، و افسوس و حسرت چنین دانشمند فاقد عمل، از حسرت جاهل سرگردان در جهالت و نادانی، بیشتر است.

این عالم و جاهل هر دو دچار حیرت و سرگردانی بوده و هر دو بی ثمر و خالی از اثر و عاطل هستند. نگرانی به خود راه ندهید که ممکن است به شک و دودلی منجر گردد. نباید شک و تردید کنید؛ چون شک و تردید، شما را به کفر و ناسپاسی سوق می دهد.

و آنقدر ارزش و شخصیت خود را تنزل ندهید (و احساس بی وزنی نکنید و خودکم بین نباشید) ؛ چون ممکن است این حالت شما باعث مجامله و سازشکاری تان گردد. آری نباید در طریق حق با هیچ کسی

مداهنه و سازشکاری کنید؛ زیرا شما با این سازشکاری زیان می بینید (یعنی اگر بنا باشد طبق مثل سائر: «خواهی نشوی رسوا، همرنگ جماعت شو» با هر فضاء و شرایطی - در جهت خلاف حق - بسازی و رفتار خویش را باری به هر جهت همرنگ با محیط تنظیم نمائی ناگزیر باید از انحطاط و خسران و زیان آن استقبال کنی).

حقا باید شما در دین، فقه و بصیرتی به دست آورید. بصیرت و بینش صحیح دینی، در این است که دچار غرور و خودباختگی نگردید. آن کسی که نسبت به خود، دلسوزتر می باشد و خویشتن را بیش از دیگران اندرز می دهد، او عبارت از کسی است که طاعت او از پروردگارش، از دیگران، فزونتر می باشد.

و آنکه خویشتن را فزونتر از دیگران فریب می دهد (و به نیات و کردار آلوده خود در پیشگاه وجدانش چهره حق به جانب می بخشد، و ماسک معصومیت بر گونه رفتار خویش می اندازد) ، نسبت به پروردگارش، گناهکارتر محسوب می گردد.

و آنکه از خدای خویش فرمان می برد، از امنیت و رفاه روحی برخوردار است و شایسته بشارت و مژده الهی می باشد؛ ولی آنکه از فرمان خداوند متعال سر بر می تابد، و راه گناه و جرم را در پیش می گیرد، فرجام کار او جز نومیدی و ناکامی و پشیمانی، چیز دیگری نخواهد بود (۱۷۷).

امام صادق (علیه السلام) فرمود:

«مردی حضور رسول گرامی (صلی الله علیه و آله) رسید و عرض کرد:

علم و دانش چیست؟ حضرت فرمود:

سکوت.

عرض کرد:

پس از سکوت؟

فرمود:

استماع و شنیدن. گفت:

پس از آن؟

فرمود:

حفظ و نگاهداری.

عرض کرد:

پس از حفظ کردن؟

فرمود:

عمل کردن بر طبق آن.

عرض کرد:

پس از عمل کردن؟

فرمود:

نشر و ترویج آن» (۱۷۸).

(پیامبر اکرم (صلی الله علیه

و آلـه) بـا چنین بیـان سـاده و روشن، مرحله و مـوقعیت اداء وظیفه تعلیم و ارشـاد دیگران را به ترتیب پس از گذرانـدن مراحل سکوت و اسـتماع و حفظ و عمل بر طبق موازین علمی، قرار داده، و به تمام معلمان و مربیان و همه راهبران دینی اعلام فرموده است:

تـا وقتی که این مراحـل و درجات مختلف و متسـلسل را نپیماینـد حق ندارنـد مقام و منصب تعلیم و ارشاد دیگران را به عهـده گیرند).

همان امام (علیه السلام) فرمود:

«موسی بن عمران (علیه السلام) در جمع یاران خود، همنشینی داشت که از لحاظ علمی، به مایه های فزونتری از دیگران دست یـافته بود. روزی از آن حضـرت اجـازه خواست (تـا به مسـافرت کوتاهی برود و) با نزدیکان و خویشاونـدان خود صـله رحم و ملاقاتی به عمل آورد. حضرت موسی (علیه السلام) فرمود:

صله رحم و اسـتمرار پیونـد با خویشاوندان یکی از حقوقی است که افراد وابسـته و خویشاوند، نسـبت به همدیگر دارند (برو و این مسافرت را در پیش گیر). ولی مبادا از این رهگـذر در تو گرایش و تمایل عصبی به دنیا پدیـد آید و متکی به دنیا گردی؛ زیرا خداونـد متعال بار علم را بر دوش تو نهاده است که نباید آن را ضایع و تباه سازی، و جز خدا تکیه گاه دیگری برای خود انتخـاب کنی و بـدان گرایش یـابی. آن مرد عرض کرد (من در مسـیر ملاقـات و صـله رحم بـا خویشاونـدان خود) ، جز کار و کردار نیک، هدف دیگری ندارم.

(باری پس از کسب اجازه) از جا برخاست و برای صله ارحام خود به راه افتاد. این مسافرت – به طور غیر منتظره ای –

طولانی شد تا آنجا که حضرت موسی (علیه السلام) (به تکاپو افتاد و از هر کسی) جویای احوال او می شد؛ ولی (علیرغم این پرس و جو) هیچکس از حال او اطلاعی نداشت. موسی ناگزیر گشت از (خبرگزار الهی و آسمانی یعنی) جبرائیل (علیه السلام) جویای احوال او گردد؛ لذا از او پرسید:

آیا راجع به ندیم و همنشین من اطلاعی داری؟ جبرائیل گفت:

آری، هم اکنون را چهره ای دگرگون شده و میمون وار، کنار در ایستاده و زنجیری به گردن دارد. موسی (علیه السلام) از این خبر بیمناک گشت و بیم و هراس خود را با خدا در میان گذاشت و در نمازگاه خویش ایستاد و خدای را می خواند و عرض می کرد:

پروردگارا یار و همنشین مرا از این وضع دلخراش و دردناک نجات ده.

خدا به موسی (علیه السلام) فرمود:

ای موسی! اگر - برای نجات جلیس و همنشین خود - مرا آنچنان بخوانی که رگهای دو چنبره گردن تو از هم بدرد، خواسته تو را درباره این شخص برآورده نمی سازم. من بار علم و دانش را بر دوش هوش او نهادم؛ ولی او این بار گرانبها و کالای ارزشمند را ضایع و تباه ساخته و به غیر علم یعنی، دنیا روی آورده است.» (۱۷۹)

ابوبصیر از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) فرمود:

«ای طالب علم، (تو که پویای علم و معرفت هستی باید بدانی که) علم دارای فضائل فراوانی است (که همچون انسان مجهز و رزمنده ای از اندامها و اجزاء گوناگونی تشکل می یابد، و دارای پیکره های متعددی است بدین صورت): که سرش تواضع و فروتنی. چشمش بیزاری و پاکی از حسد. گوشش فهمیدن و

درک کردن. زبانش راستگوئی. حافظه اش بحث و کاوش. قلبش حسن نیت. عقلش شناخت اشیاء و امور زندگانی. دستش مهر و محبت و رحمت. پایش دیدار دانشمندان. همتش سلامت. حکمتش پرهیزکاری. قرارگاهش نجات و رستگاری. راهبرش عافیت و پاکیزگی روح و جسم. مرکبش وفاء. سلاح و رزم افزارش سخن نرم و ملایم. شمشیرش رضا و قناعت. تیر و کمانش مدارا. لشکر و ارتشش گفتگوی با دانشمندان. سرمایه و ثروتش ادب و نزاکت. ذخیره و اندوخته اش اجتناب از گناهان. دارویش کار نیک. پناهگاهش صلح و آشتی. توشه اش نیکی. نوشیدنی اش سازگاری. راهنمایش هدایت.

و رفیق و همرهش دوستی با افراد برگزیده است» (۱۸۰). (این اندامها و افزارها، سازنده و تشکیل دهنده پیکره فضائل و مزایای علم و دانش است).

در طی حدیث طولانی عنوان بصری از امام صادق (علیه السلام) آمده است:

«علم و دانش با کثرت تعلم و مداومت بر تحصیل به دست نمی آید. علم و دانش منحصرا عبارت از نور و پرتوی است که در قلب کسی که خداوند، خواهان هدایت او است جای می گیرد. آنگاه که آهنگ علم می نمائی نخست باید در دلت جویای حقیقت بندگی باشی. علم را از آن جهت پویا باش که در صدد به کار بستن آن باشی، و در سایه هوش خود از خدا درخواست کن تا فهم و درک حقایق را به تو موهبت فرماید.» (۱۸۱)

ب – نکته های جالب و مثالهای هشداردهنده درباره دانشمندان فاقد عمل

علم و دانش به منزله درخت، و عمل کردن بر طبق آن به مثابه میوه همان درخت است. غرض و فائده درخت بارور، فقط ثمره و میوه آن است. اما خود درخت میوه – منهای ثمره و میوه آن – نمی تواند هدف غائی

و منظور نهائی غرس و کاشتن آن را تشکیل دهد؛ چون انسان در هر حال وقتی می تواند از درخت میوه، سودمند گردد که آن درخت، به نوعی از میوه بارور شود.

هدف اصلی و منظور اساسی علم و دانش - مطلقا و بدون هیچ قید و شرطی - عبارت از عمل و کردار بر طبق آنست؛ زیرا بازگشت تمام علوم و معارف بشری به دو علم و دانش می باشد:

۱ - علم معامله و رفتار ۲ - علم معرفت و شناخت.

۱ - علم معامله و رفتار (که کیفیت عمل و روابط مختلف را در شئون گوناگون زندگانی تنظیم می کند) عبارت از شناخت حلال و حرام و احکامی امثال آنها؛ و نیز شناخت اخلاق و خوی های ستوده و ناستوده نفس و روان، و کیفیت درمان بیماریهای روانی و باز یافتن راه های گریز از این بیماریها و خوی های ناپسند است.

۲ - علم معرفت و شناخت: - (که خود شناخت، با صرف نظر از رفتار، در آن علم، مورد نظر می باشد) - عبارت از علم به خدا و صفات و اسماء او است.

علوم و دانشهائی که در بیرون از محدوده این دو نوع علم قرار دارند یا (به عنوان علوم آلی و دانشهای افزاری به شمار می روند که) ابزار و وسائل علوم مذکور در فوق هستند.

و یا آنکه هدف و منظور از آنها - فی الجمله - نوعی از عمل و رفتار می باشد.

این نکته بر فرزانگانی که دست اندر کار تتبع و علوم و دانشها هستند (و در طبقه بندی معارف بشری اطلاعاتی دارند) مخفی نیست.

پیدا است که منظور و هدف علوم معاملی و رفتاری، به طرز عمل و رفتار

انسان محدود است. اگر بشر در زندگانی خود به این گونه اعمال و رفتار نیازمند نمی بود چنین علوم و معارف، فاقد ارزش می گشت.

اینجاست که باید یادآور گردیم: کسانی که علوم شرعی و امثال آن را به درستی فرا می گیرند، اگر در تفقد جوارح و اندامشان سهل انگاری کنند، یعنی اندام و جوارح خویش را از گناهان حفظ ننمایند، و مجموع اجزاء پیکر خود را به طاعت و فرمانبرداری از دستور خدا، ملزم و پای بند نسازند، و با توجه به اینکه به صفات علم آراسته اند و تصور کنند علم و دانش ذاتاً مطلوب می باشد و نیازی به عمل به آن نیست، و به همین جهت در صدد برنیایند که اعمالشان را از مرحله واجبات به مرحله مستحبات تعالی بخشند، چنین دانشمندانی قطعا از نظر روانی، گرفتار خودباختگی و شیفتگی هستند، و باید بدانند که در دین و ایمان خویش، دچار فریب و خدعه شیطان شده اند، و فرجام زندگانی آنها در نظرشان مبهم و اشتباه آمیز و گرفتار نابسامانی می باشد.

مثالی گویا درباره عالم بی عمل:

داستان عالم و دانشمند آگاه به علوم شرعی - (که اطلاعات درستی در این علوم کسب کرده؛ ولی علم خویش را به کار نمی گیرد و دانسته های او پا به پای کردارش پیش نمی رود) - همانند مثل و داستان بیماری است که بیماریش جز با داروی مرکب از عناصر و اجزای آن را جز پزشکان حاذق و کارآمد نمی توانند شناسائی کنند. چنین بیماری می کوشد - که با جلای وطن - طبیب و پزشکی را در دیار و مملکتی دیگر بیابد، و سرانجام موفق می شود که به چنین طبیب حاذق و آگاه دسترسی پیدا

کند. طبیب – پس از ملاقات و معاینه – دارو را معرفی می کند، و با تفصیل و توضیح دقیق، عناصر و مواد مختلف این داروی مرکب و انواع و اندازه و مقدار و حتی معادن و مراکزی را که این عناصر در آنجا وجود دارد به اطلاع او میرساند و به او می آموزد که باید با چه کیفیتی این عناصر را کوبیده و نرم ساخته و آنها را به هم مخلوط و عجین سازد.

بیمار مذکور همه این نکات دقیق را از پزشک فرا می گیرد، و از همه این جزئیات یادداشت و نسخه ای برمیدارد، و آن را با خط خوش و خوانا می نویسد، و به خویشتن بازمی گردد و در خود مطالعه می کند. بارها و بارها نوشتن این نسخه را تکرار می نماید، و مکرر آن را می خواند، و کیفیت درمان بیماری را دقیقا به بیماران دیگر تعلیم می دهد؛ ولی خود – متاسفانه – از این دارو نمی نوشد، و معلوماتی که دقیقا در مورد درمان بیماری خود فراهم آورده است به کار نمی بندد.

آیا چنین فرد بیماری با خواندن و نوشتن و تعلیم داروسازی و آموزش راه درمان بیماری به دیگران، می تواند خود را از درمان بیماری خویش بی نیاز کند و خویشتن را درمان نماید، و یا اندکی از شدت آن بکاهد؟! چه خیال خام و خواب خوشی (که هرگز تعبیر نخواهد شد).

اگر همان نسخه دیگر استنساخ کند، و به هزار بیمار دیگر راه و رسم درمان را تعلیم دهد و همه آنها بهبودی یابند، و او هر شب هزار بار آن نسخه را بخواند؛ این تلاشها و کوششها به هیچ وجه برای علاج بیماری او مؤثر

نخواهد بود، مگر آنکه زر بکشد (و درهم و دینار را از جیب خود بیرون کند) ، و به وسیله آن، داروی مورد نظر را خریداری نماید، و عناصر و مواد مختلف آن را - همانگونه که آموخته است با هم درآمیزد، و تلخی تناول و نوشیدن آن را تحمل نماید، و با حفظ رژیم و پرهیز، در اوقات و ساعات معین، آن دارو را لاجرعه بنوشد، و تمام شرائط بهداشتی و پرهیز و احتیاط را رعایت کند.

با وجود رعایت موازین درمان و نوشیدن دارو و پرهیز و احتیاط، باز هم خطر بیماری (و سرانجام، خطر مرگ) احیانا در پیش است، تا چه رسد به اینکه دارو را به کار نبندد و آن را تناول ننماید (مسلما خطر شدت بیماری - که فرجام آن، مرگ و نابودی است - او را بیشتر تهدید خواهد کرد).

همچنین فقیه و دانشمند دینی که کاملا رژیم طاعات و برنامه فرمانبرداری از دستور خدا را می داند، و به آن عمل نمی کند، و او که به طور دقیق، گناهان ریز و درشت و جرمهای حساس و غیر حساس را شناسائی کرده؛ ولی از آنها اجتناب نمی نماید، او که به همه موازین و دقائق اخلاق مذموم و نکوهیده آگاهی درستی کسب کرده؛ ولی جان و دل خود را از این اخلاق زشت تصفیه نکرده است، و با ژرف بینی و استوار اندیشی، از خویهای پسندیده و ستوده آگاهی یافته؛ ولی خویشتن را بدانها نیاراسته و مجهز نساخته است، چنین عالم و فقیه دانشمند، خود را فریب می دهد.

و در دین و آئین خود، گرفتار خدعه شیطان می باشد؛ زیرا خداوند متعال در قرآن کریم

(مجهز شـدن نفس را به علم و دانش، عامـل رسـتگاری نمی دانـد؛ بلکه عامـل رسـتگاری و پیروزی انسان در روز رسـتاخیز را عبارت از پاکسازی جان؛ و تهذیب نفس از هرگونه نیات پلید شیطانی معرفی می کند، آنجا که می فرماید):

قد افلح من زکیها. (۱۸۲)

محققاً کسی رستگار و کامیاب است که جان و دل خویش را از هر گونه آلودگیها پاک ساخت و به رشد آن مدد کرد.

ولی نگفت:

قد افلح من تعلم کیفیه تزکیه النفس و کتب علمها و علمها الناس: آری نگفت:

که رسـتگار، عبارت از کسـی است که آگاهیهای مربوط به کیفیت تزکیه نفس را آموخته و آن را در کتابی تدوین نموده و یا آن را به دیگران تعلیم داده است. (اگر عقـل آدمی صـرفا از آگاهیهای مربوط به آئین رسـتگاری، مایه گیرد و از لحاظ علمی مجهز گردد، این آئین شناسـی، ضـامن موفقیت او نخواهـد بود. بلکه علاـوه بر تجهیز نفس به علم اخلاـق، لاـزم است با همان معیارها قلب و جانش را نیز تزکیه نماید و آن را دگرگون سازد).

ج – باید دید که شیطان چگونه دام گستری می کند.

آری در چنیـن شـرائطی، شـیطان (در کمین نشسـته و منتظر طعمه ای است تـا آن را شـکار کنـد؛ لـذا در گـوش همین عـالم و دانشمند زمزمه می کند و) به او می گوید:

که این مثـال (: یعنی مثال بیمار داروشـناس) ، ترا تحت تاثیر قرار ندهـد و ترا نفریبـد. درست است که داروشناسـی، بیماری را علاج نمی کنـد؛ ولی مسـلما هدف تو در کسب علم و یا تعلیم آن به دیگران، قرب به خداوند و نیل به پاداش الهی است. علم و دانش، ثواب و پاداش الهی را برای انسان به ارمغان می آورد و آن را به سوی

او جلب می کند.

(شیطان می خواهد با چنین دامی به شکار پردازد) او در پی چنین وسوسه هائی راجع به فضائل و مزایای علم، اخبار و احادیث مربوط را بازگو می کند. اگر این عالم بی نوا، سبک مغز باشد تحت تاثیر این تلقینات قرار می گیرد و حس می کند که وسوسه هائی شیطانی، مطابق دلخواه او است.

و در نتیجه به شیطان پناه آورده و بدو متکی می گردد و از به کار گرفتن علم، دریغ ورزیده، سهل انگاری و مسامحه در کردار و عمل را در پیش می گیرد.

ولی اگر این فقیه و دانشمند، هوشمند و زیرک باشد (و در برابر وسوسه های شیطان، پایداری کند، به او) پاسخ می دهد که تو برای من از فضائل و مزایای علم و دانش یاد می کنی، و مرا به مزایای پرارزش علم و معرفت آگاه می سازی؛ لکن آیات و اخبار مربوط به عواقب سوء عالم فاقد عمل را از دیدگاه من مخفی نموده و آنها را به دست فراموشی ام می سپاری، و چشم بصیرتم را در مشاهده آنها می بندی، و در من غفلتی بوجود می آوری که از نتایج سوء علم بی عمل، بی خبر بمانم. تو می کوشی که من آیات و اخبار مربوط به دانشمند عاری از کردار را فراموش کنم. نه، من فراموشکار و غافل نیستم و آیات خدا را به یاد دارم که خداوند در وصف عالم بلا عمل به داستان بلعم بن باعور اشاره می فرماید که در محضر درس او دوازده هزار قلمدان (برای نگارش سخنانش) فراهم بود تا حاضران مجلس درس او با استفاده از این نوشت افزار، گفتار علمی او را بنویسند. (علاوه بر این که جلسه درس او،

شـاگردان فوق العـاده زیادی را به خود جلب کرده بود) خود نیز از مواهب الهی و علوم وهبی و معارف لـدنی، برخوردار بوده است. خداونـد متعـال یک سلسـله کرامات و نشانه هائی که نمایانگر عمق و گسترش مقام علمی او بود به وی مرحمت فرمود، که از آن جمله – طبـق گفته گروهی از دانشـمندان – می توانست به هنگـام نظر و توجه و التفـات، عرش الهی و مقـام ملکوتی پروردگار را شـهود نماید. (یعنی در حقیقت علاوه بر احاطه نسبت به معارف و علوم رسمی و متداول، از یک دید نافذ روحی و ملکوتی برخوردار بوده که می توانست پرده های ابهام را از روی حقایق، کنار زده و اسـرار نهانی را کشف و شـهود نماید). پروردگار متعال درباره چنین دانشمند خارق العاده و ابرمرد علم و دانش – به خاطر فقدان عمل – می فرماید:

فمثله کمثل الکلب ان تحمل علیه یلهث او تترکه یلهث (۱۸۳)

داستان بلعم بن باعور، همانند داستان سگ می باشد که اگر به او یورش بری، زبانش از کامش به در آرد و پارس کند.

و یا اگر رهایش کنی و کار به کارش نداشته باشی (باز هم چنین حالتی را از خود نشان می دهد و) زبانش را از دهانش بیرون کشد.

و نیز حضرت باریتعالی (نمودار دیگری را درباره دانشمندان عاری از عمل ترسیم می کند و) در وصف آنها میفرماید:

مثل الذین حملوا التوریه ثم لم یحملوها کمثل الحمار یحمل اسفارا (۱۸۴)

داسـتان کسانی که بار علم و آگاهی به مضامین کتاب آسـمانی تورات را به دوش می کشـند، ولی عملا زیر بار آن نمی روند (و کردار آنها با محتوای تورات توافق ندارد) ، همانند الاغ و درازگوشی است

که بار نوشته ها را به دوش می کشد.

یعنی مثل و داستان مردمی که حامل اطلاعات در مورد تورات هستند و به هدف نهائی علم خود عمل نمی کنند، مانند الاغی هستند که بار کتب و نوشته ها را به دوش می کشد.

(سعدی نیز از این بیان الهی الهام گرفته و می گوید:

مراد از نزول قرآن، تحصیل سیرت خوبست نه ترتیل سورت مکتوب:

علم چندانکه بیشتر خوانی چون عمل در تو نیست نادانی

نه محقق بود نه دانشمند چارپائی بر او کتابی چند

آن تهی مغز را چه علم و خبر که برو هیزم است یا دفتر

و (مولوی) می گوید:

گفت ایزد یحمل اسفاره

بار باشد علم، کان نبود ز هو

علم های اهل دل حمالشان

علم های اهل تن احمالشان

علم چون بر دل زند یاری بود

علم چون بر گل زند باری بود

چون بدل خوانی ز حق گیری سبق

چون به گل خوانی سیه سازی ورق) (۱۸۵)

به راستی آیا هیچ نوع تیره روزی و خزی و خواری، بزرگتر و مهمتر از این را سراغ داریم که خداوند متعال انسان را (به علت نابسامانی عملش، چنان از مقام انسانیت تنزل دهد که او را به سگ و الاغ تشبیه نماید، (خدا هرگز به گزاف سخن نمی گوید:

گفتار پروردگار متعال همواره نمایانگر واقعیت، و سراپا حکمت است، و کمترین بیهوده گوئی در آن راه ندارد.

و واقعا باید گفت:

عالم و دانشـمند فزونمایه ای که فاقـد عمل می باشد، و میان کردار و معلوماتش هیچ تناسبی وجود ندارد، همانند سـگی اسـت که همواره زبانش به کار است؛ ولی جان و درونش، و کردار و رفتار و انـدام و برونش با این زبان بازیها هیـچ توافق و تطابقی ندارد. آیا چنان عالم و دانشمند، همچون الاغی نیست که محتوای نگارشهای

علمی و نبشته های عرفانی را بر دوش هوش خود بار کرده، ولی جان و دل و کردارش به مضامین این نوشته ها انس و الفتی ندارد، و عملاـ از آنها بیگانه است. بنابراین عالم فاقد عمل، خود را به مقام بهائم و چارپایان و جانوران و حتی موجودی فرومایه تر تنزل می دهد).

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) فرمود:

«اگر کسی اندوخته های علمی خود را افزون سازد و همسان با آن، سرمایه های روحی و معنوی و هدایت خویش را افزایش ندهد و بر مراتب رهنمونیش به حق نیفزاید، صرفا بر مراتب بعد و دوری خود از خداوند، می افزاید» (۱۸۶).

و همو فرمود:

«علم بی عمل را در میان آتش دوزخ می اندازند (آتشی که آنچنان شدید و گدازنده است) که روده ها و امعاء و اندامهای درونی او را به صورت گدازه ای، از حنجره او بیرون می ریزد.

و سپس این امعاء گرداگرد چنان عالمی می پیچد و یا او را به گردش درمی آورد آنچنانکه الاغ، پیرامون آسیاب به پیچش و گردش درمی آید.» (۱۸۷)

و نیز معصوم (علیه السلام) فرمود:

بدترین مردم عبارت از دانشمندان بدسیرت و زشت کردار می.باشن (۱۸۸)

ابودرداء می گوید:

باید به حال کسی که فاقد علم و بصیرت دینی است، یکبار متاسف بود؛ چون او در شرائطی قرار دارد که اگر مشیت الهی تعلق گیرد، وی را از علم و بصیرت برخوردار می گرداند. ولی به حال کسی که عالم و دانشمند است باید هفت بار متاسف بود (و تاسف بر دانشمندی که علم خویشتن را به کار نمی گیرد، به مراتب شدیدتر از تاسف بر جاهل و نادان می باشد). یعنی علم و آگاهی عالم، حجت و دلیلی است که می تواند برای او زیان

بار باشد؛ به این دلیل که در روز قیامت به عالم و دانشمند دینی می گویند:

«کاربرد علمی معارف و معلومات تو در دنیا تا چه پایه بوده و تا چه مقدار به آگاهیهای خود عمل کرده ای، و در برابر موهبت علم و دانش شکر و سپاس الهی را چگونه برگزار نموده ای؟.» (حدیثی قریب به همین مضمون در کنز.۱۰/۱۹۸)

رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) فرمود:

«پرشکنجه ترین مردم - در روز قیامت - عبارت از عالم و دانشمندی است که خداوند، او را علیرغم علم و بصیرتش؛ از علمش بهره مند نساخته است.» (۱۸۹)

این روایات و هشدارهائی این چنین - که نمونه هائی از آنها را نیز در آغاز کتاب، ترسیم کردیم - بیش از حد شمار و آمار است.

بدیهی است آن کسی که ما را به فضیلت و شرافت علم، آگاهی داده است مسلما راجع به مذمتها و نکوهشهای مربوط به دانشمندانی را - که از لحاظ عمل به علم، مقصر و سهل انگارند - گزارش و بیان کرده است که اوضاع و احوال علمائی که گرفتار نارسائی و کوتاهی در عمل هستند، سخت تر و طاقت فرساتر از اوضاع و احوال نادانان و جهال می باشد؛ چون همان خدائی که فضیلت علم را اعلام کرد، همه عالمان بی عمل را نیز مورد نکوهش قرار داده است، و لذا فرمود:

افتومنون ببعض الکتاب و تکفرون ببعض (۱۹۰)

آیا به بخشی و پاره ای از قرآن ایمان دارید، و نسبت به پاره دیگر از آن انکار می ورزید.

مثال جالب دیگر:

اما علم خداشناسی و آن بخش از علوم عقلی - که اساس و بنیاد علم خداشناسی را تشکیل می دهند - قضیه و

داستان عالم و دانشمندی که به چنین علومی مجهز است؛ ولی در عمل و کردارش سهل انگاری می کند و درباره آن اهمال می ورزد، و اوامر و حدود و ضوابط الهی را - توام با غرور و خودباختگی شدید - عملا ضایع و تباه می سازد. مانند داستان مردی است که می خواهد در سلک خادمان پادشاه و فرمانروائی درآید، و ضمنا پادشاه را هم می شناسد و از اخلاق و اوصاف و رنگ چهره و قیافه و طول و عرض قامت و عادات و طرز جلوس و محفل و مجلس او آگاهی دارد؛ ولی از چیزی که پادشاه به آن علاقه مند است و یا از آن نفرت دارد و یا از آن خشمگین می گردد، و نیز از عاملی که مراتب رضامندی خاطر او را تامین می کند هیچگونه آگاهی ندارد.

و یا آنکه به همه این خصوصیات و ویژگیهای مذکور، واقف و مطلع است و ضمنا آهنگ آن را دارد که در دستگاه او خدمت کند. لکن از عوامل جلب محبت وی از قبیل شئون و تشکیلات ظاهری و حرکات و سکنات خویش که می تواند دوستی پادشاه را برانگیزد کاملا بی اطلاع و عاری و بی بهره است:

چنین شخصی بر چنان فرمانروائی وارد می شود، و می خواهد مقرب درگاه او گردد، و در پیشگاه او ویژگی یابد (و به اصطلاح: در کادر خصوصی او قرار گیرد) ؛ ولی سر تا پا به مسائلی آلوده است که موجبات تنفر پادشاه را فراهم می کند. او از هر گونه عاملی که بتواند محبت پادشاه را به خود جلب کند، عاری و بی بهره است، و در عین چنین آلودگی و فقدان آگاهی و بهره

از عوامـل جلب محبت، انتظـار دارد - به خـاطر اینکه پادشـاه و نام و نسب و شـهر و قیافه و چهره و طرز برخورد و عادت او در سیاست خادمان، و رفتار او با رعیت و افراد مملکت را می شـناسد - نزد او دارای قرب و منزلتی گردد، و در دستگاه او عزیز و سرفراز شود؟!

این دو مثـال، نمودار وضع عـالم و دانشـمندی است که به علم و آگاهی خود عملا پای بنـد نیست و آنچه را می دانـد رها می کند؛ (چون او می خواهد به صـرف شـناسائی خدا و موازین دین - در عین آلودگی به عوامل تنفرانگیز، یعنی اعمال و عواملی که به هیچ وجه نمی تواند رضا و خشـنودی خدا را جلب کند - در پیشگاه پروردگار، قربی پیدا کند. اگر چنین خیال خامی را در سر می پروراند باید بداند که به علت به کار نگرفتن علم خویش) چنین خیالی، بازده غرور و خودپسندی و خدعه و نیرنگ شیطانی است.

اگر چنین دانشمندی تمام معلومات و مایه های خویش را رها می کرد و خود را به معرفت خدا و شناخت اجمالی عوامل جلب محبت الهی و نیز شناسائی اجمالی درباره اسباب تنفر او سرگرم می نمود، این وضع به او کمک بیشتری می کرد تا به منظور و هدف خود - یعنی قرب به خداوند متعال و ویژگی یافتن در پیشگاه او - زودتر نائل شود.

بلکـه بایـد گفـت که کوتـاهی و سـهل انگـاری چنین عـالم و دانشـمند در به کـار گرفتن علم، و علاـقه به پیروی از شـهوات و تمایلات، نمایانگر این حقیقت است که او در شناخت خدا به قشر و پوسته و اسامی و عناوین، اکتفاء کرده

و در لب و مغز و معنای این معرفت، طرفی نبسته است؛ زیرا اگر خدای را درست و به حق می شناخت بیمی از او در دلش پدید می آمد، و تقوی و پارسائی را در پیش می گرفت. چنانکه پروردگار متعال به همین نکته در قرآن کریم هشدار داده و فرموده است:

انما یخشی الله من عباده العلماء (۱۹۱)

از میان بندگان خدا، فقط دانشمندان از او بیمناکند.

اساسا معقول و قابل تصور نیست که فرد عاقلی، شیر را بشناسد و ترس و بیمی را از او در دل خود احساس نکرده و از آن نپرهیزد و نسبت به آن بر حذر نباشد.

خداوند متعال به داود نبی (علیه السلام) وحی کرد:

«همانگونه که از جانور نیرومند و شکارگر، می هراسی از من بترس.»

آری، اگر کسی شیر را ندیده باشد و آن را فقط از لحاظ رنگ و فرم و نام و عنوان بشناسد ممکن است از آن، ترسی به دل راه ندهد. ولی باید گفت که گویا او حقیقه شیر را نشناخته است؛ (چون اگر واقعا این موجود نیرومند را درست می شناخت قطعا بیم و وحشتی او او در دلش پدید می آمد).

در فاتحه و آغاز کتاب آسمانی «زبور» آمده است:

«راءس و عضو حساس و اندام حیاتی حکمت و دانائی، ترس و بیم از خدا است.»

د – پالایش دل از رذائل اخلاقی:

(تقصیر و کوتاهی ورزیدن در به کار گرفتن علم، منحصر به مطالبی نیست که قبلا از آنها یاد کردیم؛ بلکه) عالم و دانشمند – علاوه بر تقصیر در عمل، و رفتار بر طبق قوانین شرع، و به کار گرفتن حقائقی که فقهاء و اصحاب فتوی تدوین کرده اند از قبیل: نماز، روزه، دعاء، قرآن و سایر انواع عبادات

- ممکن است در انواع دیگری از اعمال، گرفتار تقصیر و سهل انگاری گردد؛ زیرا اعمالی که بر عالم و دانشمند واجب است، و نیز اعمال غیرواجب به آنچه که فقهاء گفته اند، منحصر و محدود نمی باشد؛ بلکه در بیرون از محدوده ابوابی که فقهاء و مجتهدان در کتابهای خود تنظیم نموده اند، فرائض و تکالیف واجب و غیرواجب دیگری برای عالم و دانشمند وجود دارد که از اهمیت بیشتری برخوردار بوده و شناخت و پی جوئی آنها واجب تر، و دقت و موشکافی درباره آنها مهمتر است.

و آن عبارت است از پالایش دل و جان از رذائل اخلاقی مانند:

تکبر، ریاء، حسد، کینه و امثال آنها از خویهای ناستوده ای که شخصیت روحی و معنوی انسان را به انحطاط و نابودی می کشاند. حقایق مربوط به آن در کتابهائی که منحصرا در این مسائل بحث می کند مانند کتب «علم اخلاق» کاملا ثبت و ضبط شده است.

یک فرد عالم و دانشمند، باید زبانش را از غیبت، نمامی و سخن چینی، گفتار نفاق آمیز، ذکر عیوب و خرده گیریهای بی جا از مسلمانان، و امثال این گونه سخنها حراست نماید. او باید از سایر جوارح و اعضاء خود بدینسان صیانت کند؛ زیرا اعضاء و اندام انسان نیز دارای احکام خاص و گناهان ویژه ای است که این احکام و مقررات و گناهان مربوط به اندامهای مختلف انسان در موارد و جاهای مناسب خود مورد بحث و بررسی قرار گرفته است که هر فرد مسلمانی باید ناگزیر آنها را فراگیرد و در برابر این مقررات، سر تسلیم و طاعت فرود آورد.

این مقررات و احکام عبارت از تکالیف و وظائفی است که از کتابهای

فقهی – در ضمن بحث از بیع و اجاره و امثال آنها – به دست نمی آید؛ بلکه برای شناخت این وظائف (که فوق قوانین فقهی است و از موقعیتی والاتر برخوردار است) ، باید به علماء واقعی مراجعه نمود، علماء و دانشمندانی که پای بند عمل به علم، و کردار بر طبق آگاهی خود می باشند.

و نیز باید به کتبی مراجعه کرد که صرفا وظائف و مقررات مذکور در آن تدوین شده است. (این کتب عبارتند از کتابهای اخلاق و عرفان دینی که در میان آثار دانشمندان اسلامی، شمار فراوانی از آنها به چشم می خورد، و حاوی نکات جالب و عمیقی است که می تواند در شخصیت روحی و انسانی فرد، سازمانی دقیق ایجاد کند).

این قضیه، بسیار شگفت آور است که عالم و دانشمند خداشناس، منحصرا به علوم رسمی و متداول، مغرور گشته و بدان بسنده کند، و از اینکه دانشهای کلاسیک و علوم معمولی را فراگرفته است خود را دلخوش سازد؛ ولی از اصلاح نفس و آراستن و پیراستن جان و دل، و کوشش در جلب رضای پروردگار خود، غافل ماند. غرور و غفلت و خود باختگی دانشمندی که با چنین شرائطی به سر می برد از طریق علم و عمل یا به عبارت دیگر: از طریق آگاهی ها و رفتارش، مکشوف و روشن گردد.

اما از نظر عمل: ما درباره علت و عاملی که یک فرد دانشمند از رهگذر آن گرفتار غرور و فریب شیطان می گردد مطالبی را قبلا یاد کردیم، و گفتیم که داستان چنین دانشمندی همانند داستان بیماری است که برای درمان خویشتن فقط به داروشناسی و نسخه پردازی و تکرار استنساخ و قرائت و خواندن

نسخه دارو و تعلیم این دارو به دیگران، اکتفاء می کند. (بدیهی است که او - علیرغم همه این مساعی - اگر به نسخه دارو عمل نکند، معالجه نمی گردد).

بلکه باید گفت:

داستان چنین دانشمند، شبیه داستان کسی است که به بیماری «بواسیر = فیستول» و «برسام = التهاب کبد» مبتلا و گرفتار است، و شدت این دو بیماری، او را در لبه پرتگاه مرگ قرار داده است. چنین بیمار باید داروی درمان بخش و طرز بکاربردن آن را شناسائی کند. اگر او (به جای اینکه در صدد چنین کوشش برآید) خود را سرگرم شناختن داروی درمان کننده حیض و استحاضه نماید و شب و روز خود را در بررسی دوای حیض و استحاضه و تکرار آن صرف کند - در حالی که او به قطع و یقین میداند که مرد است و در تمام مدت طول عمر خویش به هیچ وجه دچار قاعدگی و استحاضه نمی گردد -؛ ولی (در تایید مساعی خویش) می گوید:

ممکن است زنی دچار این حالت شود و از من راجع به مسائل مربوط به آن، پرسش نماید. (پر واضح است که این گونه طرز تفکر) ، کمال غفلت و غرور، و منتهای حماقت و نابخردی است؛ زیرا چنین شخصی به جای آنکه خود را با شناسائی داروی درمان بخش و بکاربردن آن، از بیماری مهلک بواسیر و برسام نجات دهد، سرگرم همان مسائل مربوط به قاعدگی و استحاضه ای است که هرگز گرفتار آنها نخواهد شد.

یک فقیه نما و باصطلاح: عالم به مسائل دینی - که پیروی از تمایلات نفسانی بر او چیره گشته، و به دنیا متکی است، و به بیماریهای کشنده: حسد،

تظاهر و خودنمائی، خشم، کینه، و عجب و غرور نسبت به اعمالی که آنها را اعمال شایسته خویش می پندارد، مبتلا و گرفتار است، و تصور می کند که، اعمال او درست و شایسته می باشد، مسلما او همانند آن بیمار کذائی است (که به علت غفلت از خویشتن و پرداختن به دیگران، موجبات تیره روزی و نابودی خود را فراهم می کند). اگر او باطن و درون خود را، مورد تفتیش و بازرسی قرار دهد می بیند که این حالات درونی او از جمله معاصی آشکار و پلیدیهائی است (که برای هیچکس، تردیدی در زشتی آنها وجود ندارد).

بنابراین باید چنین فردی، توجه و التفات خود را به سخنان نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) معطوف سازد که فرمود:

«ناچیزترین ریا و خودنمائی، به عنوان شرک، تلقی می شود» (۱۹۲) و به این سخن پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) گوش فرا دهد که گفت:

«آنکه در دلش کمترین حالت کبر و ذره ای خود بزرگ بینی وجود دارد به بهشت درنیاید.» (۱۹۳)

و به این گفتار رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) بنگرد که فرمود:

«حسد و تنگ نظری، حسنات و کارهای نیک انسان را می بلعد و نابود می سازد، آنچنانکه آتش، هیزم را می بلعد» (۱۹۴) (و آن را به خاکستری ناچیز مبدل می نماید).

و یا به این گفتار پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) التفات کند که فرمود:

«مال دوستی و جاه طلبی، نفاق و دو گونگی شخصیت را در دل انسان می رویاند همانگونه که آب، گیاه را می رویاند.» (۱۹۵)

او باید به اخباری بنگرد که درباره عوامل کشنده شخصیت انسان، (از معصومان (علیهم السلام) به ما رسیده و در کتابهای حدیث، تدوین

شده است.

باری، چنان عالم و دانشمند، بدینسان از به کار گرفتن داروهائی که سایر عوامل و بیماریهای کشنده باطنی را درمان می کند، دریغ می ورزد، به گونه ای که نسبت به این داروهای حیات بخش و شخصیت آفرین، بی اعتناء می گردد.

و احیانا ممکن است به علت همین اهمال کاریها - پیش از آنکه موفق به توبه شود و رفتار نامطلوب گذشته خویش را جبران نماید - (با دست و دلی آلوده و کثیف، مرگ، او را در ربوده و این جهان را که آزمایشگاه انسان است، ترک گوید) و با شرائطی، خدا را ملاقات کند که بر او خشمگین باشد.

چنین دانشمندی که باید برای درمان بیماری شخصیت روانی خود، سخت کوش و پرتلاش باشد - به جای اینکار - از مسائلی پی جوئی میکند که در زندگانی او کمتر به کار می آید. او مساعی و کوششهای بی دریغی در آن مسائل مبذول می دارد و به شدت، خود را به مطالعه و تدریس علم نحو و صرف کلمات و منطق و بحث از انواع دلالات، و بررسی مسائل حیض، استحاضه، صلح؛ اجاره، لعان، جراحات، دعاوی، بینه، قصاص، دیات (و امثال این گونه مسائل) سرگرم می سازد که در تمام مدت عمر و زندگانی خود - جز به ندرت - بدنها نیازی پیدا نمی کند.

و اگر شخصا نیازمند شناسائی دقیق این مسائل باشد و یا دیگران به شناسائی آنها احساس احتیاج نمایند، باید بدانیم که دانستن این مسائل از واجبات کفائی است (که با دانستن دیگران، تکلیف او در شناسائی این مسائل، ساقط می شود و از آن پس، دانستن او الزامی نخواهد بود). اگر او در چنین شرائطی به این مسائل

روی آورد، در حقیقت از علوم و معـارفی روی گردان شـده است که به اتفـاق همه علمـای اسـلام، واجب عینی است (که اگر دیگران دست اندر کار چنین علوم و معارف گردند، تکلیف الزامی او نسبت به آنها ساقط نمی شود.

و او موظـف است - بـا وجـود اینکه دیگران این علوم را فراگرفته انـد - خود نیز به عنوان یـک تکلیف صـد در صـد الزامی و واجب عینی - همین علوم و معارف را فراگیرد).

هـدف این علـوم (یعنی علـوم رسـمی متـداول از قبیـل صـرف و نحو و و ...) - در صورتی که منظور از یـادگیری آنهـا، جلب رضـای خداونـد بزرگ و نیل به پاداش عظیم او باشـد - به عنوان یک تکلیف و واجب کفائی است. بـدیهی است که واجبات کفائی در جنب واجبات عینی، در درجه دوم اهمیت قرار دارد. یعنی نخست باید واجبات عینی را فراگرفت و سپس به واجبات کفائی پرداخت.

اگر هـدف همـان دانشـمند فقیه - که معلومات و مایه های علمی خود را کاملا شـناسائی کرده است - تحصـیل رضای خـدا و امتثال از اوامر او باشد باید در ترتیب علوم و تحصیل آنها، به علوم مهمتر و نافع تر پیش از علوم دیگر - بر حسب درجه اهمیت و نفع آنها - سـرگرم شود (و بـدانها پای بنـد باشـد) ؛ چون در غیر اینصورت بایـد گفت که او یا دچار حیرت و سـرگردانی و غفلت و بی خبری نسـبت به علوم و معـارف به سـر می برد، و یا آنکه فردی متظاهر و ریاکار در دین و فریب خورده ای اسـت که پویای ریاست و برتری و جاه و مقام و مال می باشد.

بنابراین او

بایـد برای درمـان یکی از این دو بیمـاری: (غفلت و ریاکـاری) از داروهـای درمان بخش آن ها آگاه شود، و پیش از آنکه هر یـک از ایـن دو بیمـاری بر او چیره گردد و در او مزمن شـود و شخصـیت معنـوی و انسـانی او را از پـای درآورد، به معـالجه و درمان آنها مبادرت ورزد.

فقه و علم واقعی چیست؟

علاوه بر این بایـد بدانـد که صـرف یادگیری مسائل مـدون فقهی، از دیـدگاه خداونـد، فقه واقعی نیست. فقه و بصـیرت واقعی دینی - از دیدگاه پروردگار متعال - درک و شـناسائی جلال و شـکوه و عظمت خداوند است. در سایه چنین درک و شناختی است که خوف از خدا و هیبت نسبت به او، و در نتیجه، خشوع و توجه و انعطاف مطلوب، در دل انسان به ثمر می رسد.

و همین شـناخت، او را به تقوی و پارسائی و شـناسائی صـفات مخوف و نامطلوب، و نیز درک صفات ستوده و مطلوب، وا می دارد تا سرانجام از صفات نکوهیده بر حذر بوده و دست اندر کار صفات مطلوب گردد.

نتیجه این کوششـها این است که خوف الهی را شـعار دل خویش ساخته و در قلب او، حزن و اندوهی (به خاطر اعمال ناسـتوده اش) برانگیخته شود.

خداوند متعال، انسان را به همین مساله در نبشتار آسمانی خود هشدار داده و فرموده است:

فلولانفر من کل فرقه منهم طائفه لیتفقهوا فی الدین و لینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون: (۱۹۶)

چرا پـاره ای از اقـوام و گروههـا از شـهر و دیـار خـود بیرون نمی رونـد تـا در مسائـل دینی، از فقـاهت و بینش دینی برخوردار گردند؟ و آنگاه که به شهر و وطن خویش بازمی گردند

مردم وابسته به خود را (از رفتار نادرست بازداشته و آنان را از چنان اعمالی) بیمناک سازند تا آنان از آنها برحذر باشند.

علم و دانشی که انذار و بیمناک ساختن مردم از گناه - در سایه رهنمودهای آن به دست می آید - همین علم مدون فقهی معمول و متعارف نیست؛ زیرا منظور از فقه معمول و متداول، صیانت اموال است که با شرائط مورد نظر در معاملات، چنین صیانتی پیش بینی و ضمانت می گردد.

و نیز منظور از فقه مدون، نگاهبانی بدن به وسیله مال و پیشگیری از قتل و جرح (و امثال آنها است). مال (که به وسیله قوانین مقرر در معاملات، صیانت می گردد) باید به عنوان آلت و ابزار و وسیله ای برای سیر به سوی «الله» مورد استفاده قرار گیرد. بدن (که صیانت آن در ظل قوانین حدود و دیات و قصاص، تامین می شود) مرکب و وسیله نقلیه ای است که باید از آن برای پیمودن این مسیر و گذرگاه - یعنی دنیا - بهره برداری شود.

بنابراین نباید این آلت و ابزار (یعنی مال) ، و این مرکب و وسیله نقلیه (یعنی بدن) را هدف زندگانی انسانی دانست.

و این وسیله را نباید به عنوان هدف و مقصود نهائی تلقی نمود. با توجه به این نکته، علم و دانش اساسی و بنیادی عبارت از شناختن و پیمودن طریقی است که انسان را به خدا می پیوندد. علم واقعی عبارت از شناختن طرز طی نمودن و در نوردیدن گردنه ها و دست اندازهای روحی است که این دست اندازها، همان صفات ناستوده انسانی می باشد. این صفات زشت، میان انسان و خدای او پرده و حجابی ایجاد می کند که اگر

انسان – با آلودگی به چنان صفاتی – از دنیا برود، از لقاء رحمت پروردگار مهربان، محجوب و محروم خواهد شد.

ه – چند نمونه و مثال عبرت انگیز درباره دانشمندان غیرواقعی

با توجه به نکات مذکور به این نتیجه می رسیم که علم و دانش حقیقی، انگیزه پدید آمدن خشیت و بیم از خدا و ترس از گناه در دل انسان می گردد.

و بلکه باید گفت:

که ترس و بیم از گناه، ویژه دانشمندان واقعی است. چنانکه خداوند متعال ضمن آیه انما یخشی الله من عباده العلماء به همین نکته، مردم را آگاه کرده است.

و در ترس از گناه، میان فقهاء و سایر دانشمندان در این جهت، فرقی وجود ندارد، (یعنی عالم واقعی اعم از فقیه و غیر فقیه، بیم از خدا را کاملا در دلش احساس می نماید).

داستان فقیه و دانشمندی که صرفا به شناخت فقه معمول و متعارف و علوم رسمی، خویشتن را محدود و راضی می سازد (و به علوم و معارف اساسی نمی پردازد) ، داستان کسی است که در رفتن به سفر مکه و انجام مناسک حج، تنها به دانستن کیفیت دوختن درز مشک آب و موزه و پا افزار یعنی کفش اکتفاء کند، (و مسائل اساسی حج را فرا نگیرد). بی تردید اگر چنین مسافری، فاقد مشک آب و کفش و پا افزار باشد نمی تواند مناسک حج را برگزار کند. ولی صرف آشنائی به طرز دوختن درز مشک آب و پا افزار نمی تواند به هیچ وجه با این شخص کمک کند که پس از بازگشت از سفر حج به عنوان «حاجی واقعی» تلقی شود. (اگر این شخص به تمام اطلاعات مربوط به طرز دوختن درز مشک آب و کفش عمل کند کسی نمی گوید:

او مناسک حج

را انجام داده است؛ بلکه می گویند:

به هیچ وجه کاری که به حج و مناسک آن ارتباط دارد، انجام نداده است).

اگر فقیه، از علوم فقهی متداول، بی اطلاع باشد قهراً شناسائی احکام دینی دستخوش عقب افتادگی و تعطیل خواهد شد؛ ولی شناسائی احکام فقهی (منهای شناخت علوم واقعی و اساسی) نمی تواند خود فقیه را نجات داده، و نیز نمی توان چنان علمی را به عنوان علمی رهائی بخش شناخت. (فقیه باید پیش از فقه، از حس خودیابی و خدایابی و شناخت راه و رسم نیل به رضای خدا، برخوردار باشد تا راه نجاتی برای خویشتن - قبل از پرداختن به دیگران - در رسیدن به رضای خدا بگشاید). ما این واقعیت را پیش از این یاد کردیم.

بلکه باید گفت:

علوم رسمی و متداول، زمینه پرداز و مقدمه برای مقصد و هدفی است که صرفا آن هدف ذاتا مطلوب می باشد. (علوم رسمی، ابزار و وسیله رسیدن به این هدف است. بنابراین چگونه می توانیم در طریق و مسیر این هدف، متوقف بمانیم و هدف و مقصد را فراموش کنیم، و یا مقصد را فدای طریق و وسیله سازیم، و به اصطلاح: «ذی المقدمه را برای مقدمه قربانی کنیم.»

اگر شرائط و اوضاع کسی که عالم و عارف به قوانین و احکام الهی است، و به دستورات پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه دین (علیهم السلام) آشنا می باشد و نسبت به معارف آئین آسمانی، برخوردار از آگاهی است، (و در عین حال، فاقد علوم اساسی و بنیادی می باشد) ، همانند همان شخصی باشد که برای انجام مناسک حج، فقط راه و رسم دوختن درز کفش و کفشگری

و پینه دوزی را فراگرفته است؛ وضع و حال حکماء و فلاسفه چه خواهد بود؟! فلاسفه ای که عمر خویش را در شناسائی عالم کون و فساد مصروف می دارند، عالم و جهانی که آینده آن فساد و نابودی محض است، و این حکماء افکار خود را سرگرم شناختن وجود می سازند که آیا وجود، عین ذات موجودات است، و یا امری است زائد بر ذات موجودات، و یا امری است مشترک میان موجودات.

و بالاخره درباره این گونه مسائل بحث می کنند که هیچگونه بازده و ثمری ندارد. بلکه باید گفت:

خود آنها نیز نمی توانند (از رهگذر این کاوشها) به حقیقت خواسته و مطلوب خود در معرفت دست یابند تا چه رسد به اینکه دیگران را – که دست اندر کار این علم نیستند – به حقیقت خواسته و مطلوب آنان، آگاه سازند.

داستان چنین دانشمندان، شبیه داستان پادشاه و فرمانروائی است که خدمه و نوکرانی برای خود تهیه ببیند و به آنها دستور دهد که وارد خانه و کاخ او گردند، و به انجام خدمات و وظائف خویش قیام نمایند، و به گونه ای در تکمیل و سازندگی خود بکوشند که در پیشگاه او دارای قرب و منزلتی گشته، و از کارهائی که موجب طرد آن ها می شود بپرهیزند.

آنگاه که این مستخدمان را وارد سرای خویش می سازد تا به وظائف و ماموریت خویش عمل کنند، آنان به جای انجام وظائف و خدمات، سرگرم نظاره و تماشای در و دیوار و زمین و حیاط و سقف کاخ شوند.

و این نظاره و تماشا را تا آخر عمر ادامه دهند، و تمام فرصتها را صرف تماشای اطراف و جوانب و داخل و خارج آن کاخ

نمایند، تا آنگاه که مرگ آنها را فرارسد؛ در حالی که نفهمند منظور از آوردن آنها به این سرا و کاخ، چه بوده است.

راستی، اوضاع و احوال این مستخدمان و این گونه علماء از دیدگاه سرور آنها چگونه خواهد بود، سرور و آقائی که – علیرغم تمام سهل انگاری آنان در طاعت، و تقصیر آنها در فرمانبرداری از دستورات، و بلکه آلودگی اشمئزازآور آنان به گناه – از انعام و احسان مهم خود نسبت به آنان هیچگونه دریغ نورزیده است؟ (بدیهی است که این خدمه و نوکران بی خاصیت و چنین دانشمندانی هیچگونه نصیبی نخواهند داشت).

باید متوجه باشیم که داستان این گونه دانشمندان، داستان خانه ای است که اندرون آن، تیره و ظلمانی است؛ ولی چراغ فروزانی بر بام این خانه می درخشد که ظاهر و بیرون خانه را روشن می سازد؛ (ولی درون خانه همچون شب دیجور، تیره و ظلمانی است).

بلکه داستان اینان همانند انبار فاضل آب و مزبله ای است که ظاهر و رویه آن با (سنگ و) گچ، سفیدکاری و آراسته شده است؛ ولی درون و ژرفای آن سخت متعفن و آلوده است.

و یا آنکه مثل آنان همچون گور مردگان است که ظاهر و بیرونی آراسته دارد؛ ولی در دلش، مردار متعفنی را در بر گرفته است.

ظاهرش چون گور کافر پر حلل باطنش قهر خدا عز و جل

و یا مانند کسی است که پادشاه و شخصیت برجسته ای را به میهمانی دعوت کند و به همین جهت دروازه بیرون خانه را با گچ کاری می آراید؛ ولی در محل ورود منزل، مزبله ها و کثافات را رها کرده و فکری به حال آن نمی کند، (و برای جلوگیری از انتشار

تعفن و بوی اشمئزازآور آن، چاره اندیشی نمی نماید).

بی تردید، چنین حالاتی از چنان اشخاصی، نمایانگر فریب خوردگی و نیرنگ یابی آشکار آنها از شیطان است.

نزدیکترین مثال برای نشان دادن حالت فریب خوردگی چنان دانشمندانی، داستان شخصی است که در زمینی به کشاورزی می پردازد، و کشته او می روید. اما همراه روئیدن آن، بوته ها و علفهای هرز و بی خاصیتی - که کشته های او را ضایع و تباه می سازد - نیز می روید. لذا دستور میدهد و در صدد بر می آید که زراعتش را از علفها و بوته های هرز، وجین و پاکسازی کنند و آنها را از میان ببرند. ولی این شخص به جای ریشه کن ساختن علفهای هرز، فقط آنها را از وسط می برد و در نتیجه، ریشه آن در دل زمین باقی می ماند و با چنین پاکسازی (به جای ریشه کن ساختن عوامل تباه سازنده زراعت) ، آنها را بیشتر تقویت می کند، و سرانجام، این علفها و بوته های هرز دوباره با قدرت و نیروی بیشتر شروع به روئیدن می نماید.

کانون و مرکز رویش نقائص و ریشه تمام رذائل و حالات ناستوده انسان، عبارت از اخلاق و خویهای نامطلوب و پستی است که در دلها جای گرفته است. اگر کسی زمینه قلب و درون خویش را از این گونه خوی ها پاکسازی نکند، حتی طاعت و امتثال ظاهری او نسبت به اوامر و دستورات الهی، ناتمام و ناقص خواهد بود.

و در نتیجه با عوامل زیان بخش به شخصیت معنوی و انسانی - که همواره رو به قوت و تزاید خواهد بود - درگیر می باشد.

بلکه چنین عالم و دانشمند، مانند کسی است که به بیماری برص و پیسی و مرض

جلدی، مبتلی شده و موظف است که بدنش را با داروئی مالش و ماساژ دهد، و شربت معالجی نیز بنوشد تا بیماری او درمان گردد. او باید بدن را با دارو مالش دهد تالك و پیس ظاهری، زدوده شود.

و نیز شربت بنوشد تا ماده و منشاء این بیماری از درون او ریشه کن گردد. حالا این بیمار، فقط بدنش را با داروی مخصوصی مالش و ماساژ می دهد، ولی شربت را نمی نوشد؛ بلکه چیزهائی را تناول می کند که به ریشه و ماده این بیماری مدد می رسانند.

بدیهی است که با چنین کاری، ریشه و منشاء بیماری در (درون) او تقویت می شود، ولی او همواره فقط به ظاهر بدن می پردازد و آن را ماساژ میدهد؛ در حالی که ریشه این بیماری - به خاطر ترك نوشیدن دارو - در اندرون وی هر چه بیشتر پیشروی می کند تا سرانجام او را از پای درمی آورد.

از خداوند متعال میخواهیم که نخست ما را به اصلاح خویشتن موفق ساخته تا درون و باطن خود را از بیماریهای اخلاقی بپیراییم.

و چشمان ما را به عیوب و خرده ها و نقائص مان بینا گرداند.

و ما را از رهگذر معلومات و معارف مان بهره مند سازد.

و مایه های علمی ما را حربه و دلیلی زیانبار بر ما قرار ندهد. توفیق و کامیابی ما در نیل به این آرزوها به دست توانای خدائی است که از تمام مهربانان و بخشایشگران، بخشایشگرتر و مهربان تر است.

۳ – به کار بستن علم، و توجه و توکل به خدا، و برخورداری از جهت یابی صحیح

برای هر یک از معلم و شاگرد - علاوه بر خلوص نیت و به کار بستن علم - شرائط متعدد و وظائف متنوع و فراوانی وجود دارد که همه این شرائط و وظائف

در همـان شـرط دوم یعنی به کـار بسـتن علم، خلاصه می شود؛ زیرا علم و دانش وسـیله نیل به اخلاق کریمه و رفتار سـتوده و پسندیده، و منزه ماندن انسان از خویها و کردار زشت و بد می باشد.

اگر عـالم و دانشـمند، این دست افزار گرانبها را عملا به کار گیرد و به علم خویش - به صورتی درست و در جهت صـحیح - عمل کند، خداوند متعال او را به هر گونه خیر و سعادتی - که پویائی آن ممکن است - دسترسی می دهد.

و از هر عامل و انگیزه ای - که موجب زشتی چهره شخصیت او می گردد - بدور می سازد.

پس آنچه بر معلم و شـاگرد - پس از پاکسـازی و تصـفیه بـاطن و جان و روان از رذائل اخلاقی، و به کار گرفتن علم - لازم و ضروری است این است که سـراپای وجودشـان را از درون و بیرون، متـوجه خـدا سـاخته و در تمـام شـئون ضـروری زنـدگانی خویش به او متکی باشند و فیض بهره ها را از پیشگاه الهی، درخواست و دریافت کنند؛ و آنها را نزد خدا جستجو نمایند؛ زیرا علم و دانش - همانگونه که از بیان امام صادق (علیه السـلام) نقل کرده ایم - از رهگذر کثرت تعلم و دانش آموختن به دست نمی آیـد؛ بلکه علم و دانش عبـارت از پرتو و نوری است که خداونـد در دل و جـان کسـی می افکنـد که خواهان هـدایت او است، و او باید متوکل به خدا بوده، و امور خویش را به وی واگذار نموده، و بر علل و اسـباب طبیعی و دنیوی تکیه نکند. اگر این عالم و دانشمند در شئون مختلف زندگانی، صرفا

به علل و اسباب دنیوی متکی باشد، و امور زندگانی خود را به همانها واگذار نماید، همین علل و اسباب به صورت بار گران و کمرشکن بر دوش او سنگینی می کند و موجب انحطاط شخصیت وی می گردد.

آری عالم و متعلم نباید بر هیچ کس و بر هیچ چیزی از آفریده های خدا متکی باشند؛ بلکه باید زمام امور خود را - در زندگانی و رزق و روزی و امثال آنها - به خداوند متعال واگذار نمایند تا از این رهگذر نفحات قدس الهی و الطاف پاکیزه پروردگار و لحظات انس و الفت با خداوند، بر آنها تجلی کند و از رهگذر آن، مشکلات آنان حل و گشوده شده و کژی آنها به راستی آید، و منظورشان تامین گردد و امور زندگانی آنها به صلاح باز آید.

از پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده اند که فرمود:

«خداوند متعال به ویژه، عهده دار رزق و روزی طالب علم و دانشجو می باشد، و روزی او را اختصاصا به طریق خاص و متفاوت از دیگران تضمین می کند که سایر مردم، مشمول این لطف خاص او نیستند، یعنی علاوه بر آنکه به طور عموم، روزی سایر مردم را نیز به عهده گرفته است روزی او را به طرز خاصی بدو ارزانی می کند. به عبارت دیگر: سایر طبقات مردم در کسب اسباب معیشت و زندگانی، به سعی و کوشش نیاز دارند تا روزی خود را بدست آورند، و غالبا در سایه مساعی خود به آن دست می یابند؛ در حالی که یک دانشجوی پویای علم به چنین سعی و کوششی - برای امرار معاش - مکلف و موظف نیست،

(و نیازی به آن ندارد) ، بلکه او موظف است که جویای علم و دانش باشد و باید بداند:

چون در مسیر دانشجوئی، از حسن نیت و اخلاص در اراده، برخوردار است خداوند متعال، هزینه معاش و زندگانی او را کفایت و ضمانت خواهد کرد.»

در طی حالات شخصی زندگانی من، حوادث و رویدادهای جالب و دقیقی را به یاد دارم که اگر به گردآوری و تدوین آنها بپردازم به جائی می رسد که خدا بهتر از هر کسی به این توجهات ظریف و مشحون از جمال و زیبائی، آشنا و آگاه است. آری او می داند که چه رفتار خوشایندی از ناحیه وی نصیب من گشت.

از آن زمانی که به تحصیل علم سرگرم شدم:

(اوائل دهه ۹۳۰ ه ق.) تا این زمان که به نگارش این کتاب می پردازم یعنی (نیمه ماه رمضان ۹۵۳ ه ق.) (حوادث جالبی که نمایانگر مراحم دقیق الهی است در سراسر زندگانی تحصیلی ام اتفاق افتاده که واقعیت سخنان نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را آشکار می سازد).

و خلاصه: شنیدن کی بود مانند دیدن. (من همه این توجهات مهرآمیز و الطاف ظریف و دقیق پروردگار حکیم را شهود کرده ام که فعلا جای بازگو نمودن آنها نیست).

نتیجه عدم توکل به خداوند متعال:

استاد متقدم و پیشین ما: محمد بن یعقوب کلینی از حسین بن علوان آورده است که می گفت:

«در مجلس درس استادم، سرگرم فراگرفتن علم بودیم. در یکی از سفرها هزینه مالی من تمام شد و چیزی نداشتم. یکی از دوستان و یاران ما به من گفت:

تو که گرفتار چنین اوضاعی هستی به چه کسی دل بسته ای و به که امیدواری (تا هزینه زندگانی

ترا تامین کند؟) گفتم: به فلانی. گفت:

سوگند به خداوند که (با چنین فکر و اندیشه ای) نیاز تو برآورده نمی گردد، و آرزو و امید و درخواست تو، به سرانجامی موفقیت آمیز منتهی نخواهد شد. گفتم: خدای، ترا بیامرزاد، به چه دلیل با چنین قاطعیتی اظهار نظر می کنی و مرا نومید می سازی؟ گفت که امام صادق (علیه السلام) به من فرمود؛ در یکی از نبشتارها، این مطلب را خوانده است که خداوند متعال می گوید:

به عزت و شکوه و بزرگواری و مقام والایم بر عرشم سوگند، امید و آرزوی هر آرزومندی را - که در آمال و آرزوهای خود به غیر من روی آورد و به آن دل ببندد - به یاس و نومیدی مبدل می سازم، و بر قامت چنین کسی از دیدگاه مردم، لباس خواری و مذلت را می پوشانم که در نظر آنها، فروهشته و خوار گردد. او را از درگاه خود می رانم و پیوند او را از خویش می گسلم.

آیا او در شدائد و مشکلات زندگانی به که امیدوار است؟ در حالی که ناهمواریها و مشکلات زندگانی جهان زیر قبضه قدرت من قرار دارد؛ ولی او چشم امید به غیر من دوخته و با مدد فکر و اندیشه شخصی و تصور خود درگاه دیگری را می کوبد، با اینکه می داند کلید مشکل گشای تمام درهای بسته در دست من است.

و درگه من همواره فراسوی بندگانی که مرا می جویند و مرا می خوانند، گشوده است.

آیا کسی هست که در مصائب زندگانی، چشم امید به من دوخته باشد و من امیدها و آرزوهای (مشروع) او را برآورده نساخته باشم؟

آیا چه کسی - در یک مسئله مهم و کاری عظیم -

به من امیدوار بوده که من امید او را بریده و نومیدش ساخته باشم؟.

من امید و آرزوهای بندگانم را حفظ و ضمانت کرده ام؛ ولی آنها به حفظ و ضمانت من، راضی و دلخوش نیستند. آسمانهایم را از موجوداتی مقدس یعنی فرشتگان، مشحون ساخته ام که از تسبیح و تقدیسم هیچگاه خسته و ملول نمی گردند. به این موجودات مقدس فرمان داده ام که هیچ دری را به روی بندگانم نبندند و میان من و آنان، مانعی ایجاد نکنند. ولی این بندگان (بدگمان من) به گفتار و وعده های من اطمینان نکرده اند. آیا آنان نمی دانند که اگر حادثه ای سنگین، آنها را بکوبد و ضربه ای بر آنها وارد سازد جز من، کسی قادر به جلوگیری و از میان بردن آن نیست، مگر آنگاه که به اراده و اذن من، کسی بتواند غمگسار و یاور انسانی دیگر باشد.

پس چه شده است که می بینم او از من دل بریده و از من روی برگردانده است، چرا باید او را در چنین حالتی ببینم؟ من در مقام جود و کرم، نعمتهائی به وی ارزانی داشته ام که آنها را از من درخواست نکرده بود. آنگاه که این نعمتها را از او ربودم، بازگرداندن آن را از من درخواست نکرد، بلکه اعاده آن را با غیر من در میان گذاشت.

آیا او چنین می پندارد - با اینکه من همواره قبل از درخواست و تقاضایش وی را مشمول عطای خویش قرار میدهیم - آنگاه که درخواست می کند، از وی دریغ می کنم؟!. (هرگز اینطور نیست. من به درخواست مشروع او پاسخ مثبت می دهم).

آیا من، بخیل و دریغ کارم که او مرا رها کرده و از توجه به من،

دریغ می ورزد و مرا دریغکار می پندارد و به غیر من روی می آورد؟

آیا جود و کرم از آن من نیست؟ آیا گذشت و رحمت در ید قدرت من نیست؟ آیا من کانون و مرکز و محور امیدها و آرزوها نیستم؟

اگر کسی از من قطع امید کند، و به غیر من در آمال خویش پناه برد، آیا چنین آرزومندان و امیدوارانی - که چشم امید به غیر من دوخته اند - هیچگونه ترس و بیمی ندارند (که مبادا آرزوهایشان بر باد رود؟)

اگر تمام ساکنان کرات آسمانی و مردم کره خاکی، امید و آرزوی خود را با من در میان گذارند، و من در مقام برآورده ساختن آرزوهایشان، به هر یک از آنها همان مقدار عطاء کنم که برابر خواسته همگان باشد، به اندازه عضو مورچه و ذره ای از ملک و دارائی من کاسته نمی شود. آن ملک و دارائی که من، مدیر و سرپرست و نگاهبان پایداری و بقاء استمرار آن هستم چگونه دستخوش کاهش و نقصان می گردد؟ (چون دریای کرم و احسان مرا، کرانی نیست و مرحمت من پایان پذیر است).

وای بر کسی که از مرحمت من نومید است، و از فرمان من سرمی پیچد، و مراقب من نیست. چنین کسی، بدفرجام و تیره بخت می باشد.» (۱۹۷)

شیخ و استاد بزرگوار یعنی کلینی، همین روایت را با سندی دیگر از سعید بن عبدالرحمن در کتاب خود آورده که در پایان آن، چنین آمده است:

راوی گفت:

«به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم:

یابن رسول الله؛ این حدیث را بر من املاء فرما (تا آن را بنویسم) امام صادق (علیه السلام) آن را املاء فرمود.

و من گفتم: سوگند به خداوند که از

این پس، حاجتی را با غیر خدا در میان نمی گذارم.» (۱۹۸)

باید بگویم این سخن گرانمایه - که از مطالع نبوت بر افق امامت - از ناحیه خداوندی که منزه از هر گونه نقص و عیب است - پرتوافکن است، در تحریص و ایجاد شوق توکل به خداوند، سخنی است کافی و رسا، و مضامین عالی آن برای انسان، درس کاملی است (که به او می آموزد) تا امور زندگانی خود را به خدا سپرده و در تمام مسائل مهم حیاتی به او متکی باشد.

این حدیث در مسئله توکل به خداوند از جوامع کلام می باشد و کاملاً رسا است، به گونه ای که نمی توان مطلب و نکته دیگری بر آن افزود. (و در محتوای این حدیث برای توکل انسان به خداوند متعال، هیچگونه کمبودی احساس نمی شود).

این بود مسئله سومی که مربوط به آداب معلم و شاگرد نسبت به خود می باشد.

۴ - حسن خلق و فروتنی و کوشش در تکمیل نفس

معلم و شاگرد در پای بند بودن به حسن خلق - نسبت به سایر مردم - وظیفه بیشتر و سنگین تری دارند. آن دو موظفند که تواضع و فروتنی و رفق و مدارای کامل را درباره دیگران معمول دارند و در این رهگذر از بذل توان و طاقت خویش - به منظور تکمیل نفس - دریغ نورزند.

از معاویه بن وهب روایت شده که گفت:

از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که فرمود:

«جویای علم و دانش باشید و خویشتن را همراه آن با آمیزه حلم و بردباری و متانت و وقار بیارایید، و نسبت به کسی که از او علم و دانش را درخواست می کنید متواضع و فروتن باشید، و همچون دانشمندان جبار و اشراف منش نباشید؛ چون طرز رفتار

باطل و نابحق شما، حق شما را از میان می برد.» (۱۹۹)

حلبی در «الصحیح» یا در حدیث صحیح از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده است که آن حضرت گفت:

امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) فرمود:

«می خواهید که شما را به حال فقیه و دانشمند واقعی دینی آگاه سازم؟ آری او عبارت از کسی است که مردم را از مهر و رافت خداوند، نومید نمی سازد.

و در عین حال، آنان را (به گونه ای ارشاد می کند که) نسبت به عذاب خداوند احساس ایمنی نکنند، و به مردم در ارتکاب گناه، آزادی عمل نمی دهد، و قرآن را - به خاطر رغبت به غیر قرآن - رها نمی نماید.

بدانید نباید - در علم و دانشی که درک و فهم آدمی را بیدار نسازد، و در تلاوتی که با تدبیر و اندیشیدن در حقایق و محتوای قرآن، همگام نباشد، و در عبادتی که تفکر و اندیشه بدان راه ندارد - خیر و نیکبختی را جستجو نمود.» (۲۰۰)

باید بدانید آن کسی که جامه علم را در بر می گیرد و به عنوان عالم و دانشمند در میان جامعه معرفی می شود، مردم به او چشم می دوزند تا آنجا که رفتار و گفتار و حتی طرز و فرم ظاهری او را الگو و سرمشق خود قرار میدهند. اگر روش و شیوه و سیرت او نیک و زیبا و مطلوب باشد، و حالاتی شایسته و درخور یک دانشمند در او به وجود آید، و تواضع و فروتنی را در برخورد با دیگران در پیش گیرد، و در اعمال و رفتار خود، دارای خلوص نیت باشد، اوصاف و خصوصیات او به دیگران منتقل می شود (و مردم، رفتار و گفتار و

همه مظاهر وجود خود را با مظاهر وجودی وی هماهنگ و همگام می سازند).

و در نتیجه، خیر و نیکی در میان جامعه، رواج و رونق یافته و اوضاع و احوال زندگانی آنها نظم و سامان پیدا می کند.

اما وقتی اوضاع و شرائط زندگانی عالم و دانشمند، واژگونه بوده، و رفتار و گفتار ناپسند، شیوه و پیشه او باشد. قهرا مردم - به درجاتی بدتر و زشت تر و فرومایه تر از او - رفتار و گفتارشان را تنظیم می کنند تا چه رسد به آنکه همانند او عمل نمایند. چنین دانشمندی نه تنها خویشتن را تباه می سازد؛ بلکه موجب فساد و تباهی سایر مردم نیز می گردد. برای ارائه اهمیت گناه و جرم یک عالم و دانشمند تباه کار، و مطرودیت و دور بودن او از حق، همین نکته ترا بسنده است.

و سخن به همین مقدار برای نشان دادن عظمت گناه و تیره روزی دانشمند تباهکار، و زیانبار بودن او، کافی است.

ای کاش (حساب جاری) عمل و کردار چنین دانشمندی پس از مرگ او بسته می شد، و بار گناه او، (در حجم و گرانی گناه زمان حیات او محدود می بود و) پس از مرگ او پایان می گرفت؛ ولی این حساب جاری گناه عالم با مرگ او مسدود نمی گردد، و از سنگینی بار گناهش چیزی کاسته نمی شود؛ بلکه عمل و وزر و وبال او باقی است، و وبال گناه کسانی که به او تاسی کرده و از شیوه او سرمشق گرفته اند در عهده او قرار گرفته و پایدار است، و راه و رسم نابسامانی که در میان مردم بجای گذاشته است او را گرفتار ساخته و عواقب سوء گناهان دیگران،

عاید او می گردد.

و تا وقتی که پیروان او بر سر جای هستند وزر و وبال او سنگین تر می شود.

یکی از عرفاء گفته است:

همه مردم - نسبت به کسی که در زی، عالم و دانشمند جلوه گر است - همواره از لحاظ مقام و منزلت، در درجه پائین تری قرار دارند. اگر عالم و دانشمند با وجود علم، از مزایای دیگری از قبیل پارسائی و تقوی و صلاح و شایستگی در گفتار و کردار، برخوردار باشد، توده مردم دست به اعمالی می زنند که مباح و روا است.

و اگر همان دانشمند به اعمال مباح و جائزی دست زند، توده مردم دست اندر کار اعمال شبهه ناک می شوند.

و اگر عالم و دانشمند مرتکب اعمال شبهه ناک گردد، توده مردم مرتکب اعمال حرام می شوند.

و اگر عالم و دانشمند مرتکب محرمات گردد و به کارهای حرام دست یازد، توده مردم کافر می شوند (و از دین و مبدء و معاد، روی گردان می گردند).

برای اثبات راستی و واقعیت این امر (یعنی اثرپذیری توده مردم از رفتار و گفتار دانشمند، و اینکه اعمال او دستاویز بهانه و جرات و جسارت مردم در ارتکاب اعمال زشت تر می گردد) ، مشهودات ما در زندگانی روزمره همین مردم و وجدانهای عادل، گویاترین دلیل می باشد (و نیازی به احتجاج و استدلال ندارد؛ چون آنچه که عیان است چه حاجت به بیان است). علاوه بر این، سخنان شخصیت های برجسته نیز همین حقیقت و واقعیت را تایید می کند.

۵ – عفت نفس و علو همت

باید معلم و شاگرد دارای عفت نفس و علو همت باشند.

و از پادشاهان و اهل دنیا فاصله بگیرند (و با آنها پیوندی برقرار نسازند) ، و به خاطر طمع به دنیا

در کادر آنها وارد نگردند، و مادامی که راه گریزی از دستگاه آنها برای آنان وجود دارد نباید - به خاطر طمع و آزمندی به مال و منصب - در سلک و رده آنان قرار گیرند تا بتوانند همانگونه که پیشینیان از علم و دانش پاسداری کرده اند، از حرمت و ارزش دانش، نگاهبانی کنند.

اگر عالم و دانشمندی (به خاطر آزمندی و گرایش به دنیا) به ملوک و اهل دنیا بپیوندد، خویشتن را در معرض (سقوط) قرار داده و به امانتی (که خداوند متعال به دست او سپرده است، یعنی به علم و دانش) خیانت کرده است.

غالبا دانشمندانی که حتی به خاطر هدفهای انسانی و دینی به سلاطین و اهل دنیا پیوستند به هدف و مطلوب خویش نائل نشدند؛ بلکه ناکام گشتند.

و بر فرض هم اگر به پاره ای از هدفهای خود دست یافته باشند، حالات و شخصیت روحی آنها به پایه حالات و شخصیت والای دانشمندانی نمی رسد که دامن خویش را با چنین پیوندها و آلایشها نیالودند و توانستند خود را از سلاطین و اهل دنیا مصون دارند.

علاوه بر منقولات و حکایاتی که از شخصیت های برجسته در این زمینه نقل شده است، گواهی وجدان ما درباره چنین دانشمندانی، دلیل گویائی است که دگرگونی روانی این دانشمندان را تایید می کند (حتی هر چند که آنان به منظور خدمت به همنوع و هدفی الهی، به سلاطین و اهل دنیا پیوسته باشند).

یکی از دانشمندان برجسته به یکی از شخصیت های شریف و متدین و بزرگوار گفته بود:

چرا بزرگان زمان و سلاطین و پادشاهان، گوش شنوا و حالت انعطاف برای سخنان ما ندارند، و ایده ها و آرمانهای ما را نمی پذیرند، و

برای علم و دانش، ارج و مقداری قائل نیستند؛ در حالی که در زمانهای پیشین، ملوك و اشراف بدینسان عمل نمی کردند؛ بلکه روشی برخلاف روش معمول ملوك و سلاطین زمان ما را درباره علم و علماء به کار می بردند؟ این شخصیت عالی مقدار در پاسخ گفت:

علماء و دانشمندان گذشته (حیثیت و شئون خویش را حفظ می کردند و به جای اینکه نزد ملوك و اهل دنیا بروند) خود پادشاهان و بزرگان! و اهل دنیا نزد آنان می رفتند، و می خواستند در ازاء بذل مال و پیشکشها از علم و آگاهی این دانشمندان، بهره مند شوند؛ ولی همین دانشمندان (به جای آنکه از آنها استقبال کنند و پیشکشهای آنها را قبول نمایند) در راندن آنان از پیشگاه خویش و رد منت و احسان آنها سخت پافشاری می کردند - و با استقامت و پایداری بی حد و مرزی، آنان را از نزد خود طرد می نمودند، و به منت و احسان آنها تن در نمی دادند).

اهل دنیا با مشاهده چنین رفتاری از علماء، زرق و برقشان از دیدگاهشان بسیار حقیر و پست جلوه می کرد، و قدر و ارزش علم و دانش از نظر آنان، بسیار عظیم و شکوهمند چهره می نمود؛ چون از طرز برخورد با چنین دانشمندانی به این نتیجه می رسیدند که اگر علم و دانش، شکوهمند و گرانقدر نمی بود، دانشمندان آن را بر دنیا ترجیح نمی دادند.

و اگر دنیا حقیر و بی ارزش و فرومایه نمی بود، علماء و دانشمندان از آن روی گردان نمی شدند و آن را از دست نمی نهادند.

اما چون علماء و دانشمندان عصر ما (زمان مؤلف) ، به سلاطین و دنیاپرستان روی آوردند و علم و دانش خویش را -

به خاطر جلب منافع مادی و دنیوی - در اختیار آنان قرار دادنـد، (و از بذل مساعی و کوششـهای علمی به منظور دست یافتن به هـدفهای انتفـاعی و اغراض دنیوی و ارضاء خاطر دنیاپرسـتان، دریغ نکردنـد) به همین جهت دنیا و مطامع مادی آن از دیـدگاه (چنین دانشـمندان و نیز) ملوک و سـلاطین و اهل دنیا، چنان پرشکوه و عظیم تلقی شد که به همان دلیل، علم و دانش از زاویه هـای دیـد دنیاپرسـتان، حقیر و بی ارزش گشت؛ (و به همین جهت سـلاطین و اهل دنیا گوش شـنوائی در برابر اوامر مشـروع و انسانی دانشمندان ندارند و برای علم و دانش و دانشمندان، ارج و مقداری قائل نیستند).

کسـی که این کتاب را از نظر گذرانده است؛ در درسـهای گذشـته شـمه ای از احادیث و اخبار مربوط به این مطلب را مطالعه کرده است که از آن جمله رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«علمـاء و دانشـمندان فقیه - تـا آنگـاه که در ورطه دلبسـتگی و تعلق خاطر به دنیا غوطه ور نگردنـد - به عنوان سـرسپردگان و امانت داران انبیاء و پیمبران و فرستادگان الهی، محسوب می گردند.

عرض کردند چه علامت و نشانه ای می تواند نمایانگر ورود علماء به دنیا و غوطه ور شدن آنها در مزبله های مادی باشد؟

فرمود:

پیروی از سـلاطین. بدانیـد اگر دانشـمندانی، دچار چنین ورطه و سـقوطی گردنـد، نسـبت به دین و آئین خویش از آنها برحذر باشید و از آنها بهراسید.» (۲۰۱)

(روایاتی نظیر آن را در کنزالعمال ۱۰/۱۸۳.و ۲۰۴)

جز این حدیث، احادیث دیگری در نکوهش دانشمندان پیرو سلطان و معاشر با اهل دنیا وجود دارد (که ما قبلا پاره ای از آنها

را از نظر مطالعه کنندگان محترم گذراندیم).

ولی بایـد توجه داشت که صـرف پیروی از سـلاطین و ورود در کادر آنها به هر صورت و کیفیتی نمی تواند منشاء نکوهش و خرده گیری از دانشـمندانی باشـد که به سـلاطین و اهـل دنیا پیوسـتند؛ بلکه این نکوهش و انتقاد، متوجه دانشـمندانی است که پیوسـتن به پادشاهـان و ابنـاء دنیا را زمینه و وسـیله ای قرار می دهنـد تا در سایه آن به مناصب و مقامات عالی دنیوی و تفوق و برتری بر همگنان و کسب جاه و منزلت عظیم، و حیثیت دنیوی و ریاست و امثال آنها نائل گردند.

لکن اگر هدف عالم و دانشـمند از پیوستن به سلطان و اهل دنیا چنین باشد که از این رهگذر، نظام و سازمان زندگی همنوعان خود را پایدار نگاه دارد، و کلمه حق و هسـته مرکزی دین و آئین الهی اسلام را در پایه رفیعی قرار داده و از آن ترویج کند، و بـدعت گزاران و تجددخواهان کوته فکر را قلع و قمع نماید، و امکاناتی برای امر به معروف و نهی از منکر در جامعه به وجود آورد و به این گونه هـدفها نائـل شود اعمـال او بـا چنین اهـداف والائی از پرارزش ترین کردارهـا و رفتارهای او محسوب می گردد. اگر عالم و دانشـمندی با چنین اهـداف الهی و انسانی به سـلطان و ابناء دنیا بپیونـدد و به هـدف الهی خود برسد، نه تنها کار ناروائی را مرتکب نشده است؛ بلکه این کار او به عنوان عملی سـرشار از فضـیلت و شایسته ترین رفتار او به شمار می آید تا چه رسد به اینکه او را در این کار، مجاز بدانیم و عمل

او را تایید کنیم.

بـا چنین توجیهی می توان میـان روایـاتی که ورود در کـار سـلاطین و پیروی از آنهـا را نکوهش می کنـد، و میان احادیثی که پیوستن به سلطان و اهل دنیا را تجویز می نماید، جمع و سازش و تناسبی برقرار ساخت.

بلکه گروهی از شخصیت هـای برجسته دینی (که در ایمان آنان به خداونـد و مساعیشان در خـدمت به خلق، تردیـدی وجود نـدارد و کسـی نمی توانـد از مراتب والای آنان در ایمان و دینداری خرده گیری کند) با سـلاطین و ابناء دنیا (به خاطر حفظ و پاسداری دین و خدمت به شیعیان) پیوند و رابطه ای برقرار کرده بودند از قبیل:

علی بن یقطین (۲۰۲) و عبدالله نجاشی (۲۰۳) و ابوالقاسم حسین بن روح (۲۰۴) (یکی از ابواب شریفه) (و از نائبان چهارگانه حضـرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) ، و محمد بن اسماعیل بن بزیع (۲۰۵) ، و نوح بن دراج (۲۰۶) و امثال آنها که همگی از اصحاب و یاران ائمه (علیهم السلام) بوده اند.

درمیان فقهاء و دانشمندان اسلامی (می توان از افراد برجسته زیر یاد کرد که در خدمت به خلفاء و سلاطین، هدف و نظری جز خدمت به دین و یاری و دفاع از شیعیان و مستضعفان نداشته اند) از قبیل:

سید مرتضـی و سید رضی (۲۰۷) و پدرشان ابواحمد حسـین و خواجه طوسی (۲۰۸) و علامه بحرالعلوم جمال الـدین بن – مطه (۲۰۹) (معروف به علامه حلی) و امثال آنها.

محمد بن اسـماعیل بن بزیع – که مردی موثق و صدوق و راستین (در میان رجال حدیث شـیعه) به شمار می آید – از امام رضا (علیه السلام) روایت کرده است که (در حق او) (۲۱۰)

فرمود:

«خدای را در درگاههای ستمکاران، کسانی هست که برهان و رهنمودهای روشنگر خویش را به وسیله آنها درخشان و نورانی می سازد. آری خداوند متعال چنین کسانی را در بلاد و ممالک از چنان تمکنی برخوردار می نماید که بتوانند در مقام حمایت از اولیاءالله، شر و ستم ظالمان را از آنان دفع کنند، و امور مسلمین را به صلاح باز آورند؛ زیرا این گونه اشخاص، پناهگاه مسلمین در برابر عوامل زیانبار هستند، و همه شیعیان نیازمند ما (در حوائج خویش) به آنها روی می آورند، و در سایه مساعی و مراقبتهای آنان، قلوب مؤمنین از بیم و هراس ایمن می گردد.

چنین افراد، عبارت از مؤمنان واقعی و نمایندگان امین و سرسپردگان الهی در زمین می باشند. آنان، نور الهی در میان توده مردم، و بندگان خدا در قیامت هستند که کاربرد نور و درخشش پرتو وجود آنان (آنچنان گسترده و فراگیر است) که سماواتیان و اهل آسمانها را زیر پوشش خود قرار می دهد بدانگونه که ستارگان فروزان، به اهل زمین نورافشانی می کنند، و از نور آنها عرصه قیامت منور می گردد، و پهنه محشر در پرتو نور چنین مردمی می درخشد.

سوگند به خداوند آنها برای بهشت، و بهشت برای آنان آفریده شده است. بهشت و نعمای آن، بر آنان گوارا باد. چرا در پی نیل به چنین مقامی برنمی آئید و هیچ مانعی (در رسیدن به چنین منزلتی برای هیچیک از شما وجود ندارد) اگر کسی خواهان چنین موقعیتی باشد می تواند کاملا به آن دست یابد.

(محمد بن اسماعیل بن بزیع، آنگاه که چنین سخنانی از امام (علیه السلام) شنید) عرض کرد:

قربانت گردم، راه وصول به این مقام و مرتبت چیست؟

فرمود:

با آنان

به سر ببری و با چنین ستمکاران رابطه خود را حفظ کنی و از رهگذر آن، به وسیله شادمان ساختن قلوب شیعیان با ایمان ما، موجبات رضا و سرور خاطر ما را فراهم آوری.

ای محمد بن اسماعیل! از آنان باش (یعنی در جهت منافع شیعیان ما بکوش) و همبستگی خود را با آنها حفظ کن، و بدان که این کوششهای تو اگرچه متضمن منافع و پاداش عظیمی است؛ ولی ممکن است پیوند با ستمکاران، کمین گاه و جایگاه خطرهای بدفرجام و غرور و خودباختگی و نیرنگ زدگی بزرگی باشد؛ چون اگر شکوه کاذب و زرق و برق دنیا و اشتیاق و دلبستگی به ریاست و تفوق بر دیگران، در دل کسی جای مناسب و استواری پیدا کند، بسیاری از طرق نیل به ثواب و مقاصد درست و پاداش آفرین را در برابر او مسدود، و از دیدگاه او مستور می سازد؛ (و احیانا باعث می گردد که معنویات و دین و ایمان انسان در معرض تهدید قرار گیرد. هر فرد مسلمانی اگرچه می خواهد از طریق ارتباط با دستگاه ستمکاران، ظاهر وجود خویش را در خدمت به آنها قرار دهد و در باطن، تمام نیرو و قوای خود را عملا در دفاع و حمایت از مستضعفین شیعه به استخدام گیرد؛ لکن با توجه به خطرهائی که ممکن است شخصیت ایمانی و انسانی او را تباه سازد) ناگزیر باید در این راه و طریق خطرناک، سخت بیدار و هشیار باش (۲۱۱) (تا مبادا سراپای وجودش در اختیار مستکبران و ستمگران قرار گیرد و خویشتن را به تمام معنی ببازد.»

۶ – قیام به وظائف و شعائر دینی و تأدب به موازین اخلاقی

باید معلم و شاگرد در قیام به شعائر اسلام و

عمل به ظواهر احکام، همواره پای بند و مراقب باشند از قبیل: اقامه نمازهای یومیه در مساجد به صورت جماعت، و انجام آن در اوقات شریف و ساعات فضیلت اداء آن، سلام و تحیت گرم و توام با آمیزه صمیمیت نسبت به تمام مردم - اعم از عالم و عامی - چه در آغاز کردن به سلام و چه در پاسخ دادن به آن، امر به معروف و نهی از منکر، صبر و تحمل آزار و رنج در طریق امر به معروف و نهی از منکر، و دعوت مردم به حق. آری باید آنان از بذل جان در راه خدا دریغ نورزند و سراپای وجود خود را در طریق رضای خداوند قرار دهند و از سرزنش هیچ سرزنش گری، ترس و بیمی به دل خود راه ندهند.

و در اداء چنین وظائف، به پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) و سایر انبیاء (علیهم السلام) تأسی جویند، و یادآور رنجها و محنتهائی گردند که پیامبران الهی در طریق قیام به اوامر و تکالیف آسمانی، دچار آنها گشتند.

معلم و شاگرد نباید در رفتار آشکار و نهان خویش، صرفا به اعمالی که شرعا مباح و جایز است بسنده کنند. باید بکوشند که خود را با زیبنده ترین و کاملترین اعمال ظاهری و باطنی بیارایند؛ زیرا علماء و دانشمندان - در نظر توده مردم - الگوهای سازنده و سرمشقهائی هستند که آنان را تحت تاثیر قرار می دهند. آنان به عنوان مرجع و مرکزی تلقی می گردند که مردم را به سوی خویش جلب می کنند.

علماء و دانشمندان، حجتهای خداوند متعال و ادله و برهانهای او بر توده مردم

می باشـند که گاهی برای فراگیری راه و رسم زندگانی، افرادی مراقب این علماء هسـتند که این علماء آنها را نمی بینند، و نیز افرادی از این علماء پیروی می کننـد و آنان را الگوی خود قرار میدهد که این علماء از آنها آگاهی ندارند (یعنی افرادی آشـنا و ناآشـنا – که علماء و دانشـمندان، آنها را نه می بینند و نه می شناسند – پیرو دانشمندان بوده، و رفتار و گفتار آنها را سرمشق قرار می دهند).

بنابراین اگر عالم و دانشمند از نظر انتفاع و برخورداری از علم و آگاهی خویش، محروم و بیگانه باشد، قطعا دیگران در انتفاع و بهره گیری از علم و دانش او، محرومتر و بیگـانه ترنـد. به همین جهت لغزش عالم و دانشـمند با توجه به مفاسـدی که از این رهگذر بر آن مترتب است و زیان آن به توده مردم می رسد – (هر چند که این لغزش، اندک و ناچیز باشد) – عظیم و غیرقابل اغماض خواهد بود.

باید معلم و شاگرد به رفتار و خویهائی سـتوده، پای بند و متخلق باشـند، اخلاق و رفتاری که در شـریعت اسلام بدانها عنایت و توجه شده و تعالیم اسـلامی، مردم را بدانها تشویق کرده است. عالم و دانشـمند باید با خصلت هائی ستوده و شیوه ها و صفاتی پسـندیده آراسـته باشـند تا از رهگـذر آنها مراتب رضای پروردگار را به خود جلب کنند، از قبیل: جود و سـخاء، گشاده روئی (کـه نبایــد افراط آمیز بـوده و از حــد اعتـدال فراتر رود) ، فرونشانـدن خشـم، بی آزار بـودن، تحمـل آزار دیگران، بردبـاری، پایمردی و مردانگی و احترام به افکار عمومی؛ (البته در صورتی که این افکار صحیح و عاقلانه

باشد) ، تنزه و خودداری از کسب های پست و فرومایه، از خودگذشتگی، کم توقع بودن و خودداری از فزون جوئی، انصاف، عدم توقع انصاف از دیگران نسبت به خود (ترک انصاف طلبی) ، سپاس داری از اشخاص نیکوکار، کوشش در تامین حوائج مردم، بذل جاه و مقام (در راه خدمات دینی و انسانی) ، وساطت های انسانی (در حمایت از ضعفاء) ، بذل لطف و محبت به تهی دستان و نیازمندان، اظهار دوستی نسبت به همسایگان و خویشاوندان، احسان به زیردستان، احتراز از قهقهه و شوخی های مفرط، حفظ همبستگی با ترس و اندوه، شکسته نفسی و فروتنی و خاموشی که خوف و خشیت را در چهره و رفتار و حرکات و سکنات و نطق و سکوت آنها نمایان سازد، به گونه ای که اگر نگاه کسی بدانها افتد این نگاه، یاد خدا را در دلش بیدار نماید. باید جهات ظاهری و چهره رفتارشان، حاکی از علم، و نمایانگر التزام و همبستگی آنها با آئین های دینی – اعم از آداب قولی و عملی ظاهری و باطنی – باشد.

به عنوان مثال: آنگاه که عالم و دانشمند و یا شاگرد و دانشجو به تلاوت قرآن مشغول می گردند (آداب قولی) نباید تلاوت آنها (در چهارچوب قرائت و خواندن محض، محدود باشد؛ بلکه) در معانی قرآن بیندیشند:

(آداب باطنی) ، و به اوامر و دستورات قرآن عمل کنند، و از منهیات و محرمات قرآن عملا ابراز انزجار نمایند. آنگاه که در خلال آیات با وعده و وعید (و بشارت و تهدید) مواجه گشتند به سرعت از آن عبور نکنند؛ بلکه با درنگهای اندیشمندانه خود درباره آنها تأمل و تدبر نمایند و به وظائف

و حدودی که قرآن کریم مشخص ساخته است قیام کنند. خدای را با دل و زبان یاد نموده و بدینسان قلب و زبانشان را - به منظور اینکه همیشه به یاد خدا باشند - با ادعیه و اذکار شبانه روزی و نماز و روزه و حج مستحب (پس از عمل به واجبات) به جریان اندازند (و هیچگاه از این سیلان و جریان و جنبش، باز نایستد).

و در مورد عبادت - که سازمان دهنده رابطه نزدیک انسان با خدا است - صرفا به علم و آگاهی خود اکتفاء نکنند؛ (بلکه علم خود را با عمل و کردار بیامیزند) ؛ زیرا در غیر این صورت، دچار قساوت قلب و تیرگی روح می گردند. چنانکه ما (در مبحث مربوط به لزوم عمل به علم) از این هشدار دریغ نکردیم، (و مطالب زیادی درباره بکاربستن علم بازگو نمودیم).

معلم و شاگرد باید بدن و ظاهر خویش را - بیش از دیگران - نظیف و پاکیزه نگاه دارند و خود را با چرک زدائی و چیدن ناخن و زدودن موی هائی که زدودن و ستردن آنها مطلوب است بپیرایند، و از بویهای ناخوش آیند بپرهیزند (و خویشتن را خوشبو ساخته) و موها (ی سر و صورت) را با شانه کردن بیارایند.

و بالاخره در پیروی از سنتها و روشهای ستوده و پسندیده و تعالیم متین و والای دینی و اخلاقی، کوشا باشند.

معلم و شاگرد باید خود را از اخلاق ناستوده و اوصاف نامطلوب، تهذیب و تصفیه نمایند. این اخلاق و اوصاف ناستوده عبارتند از:

حسد، تظاهر و خودنمائی، عجب و خودپسندی، تحقیر و کوچک شمردن دیگران (هرچند که دیگران به درجاتی از او پست

تر و دون رتبه تر باشند) ، کینه، ستم و تجاوز به حقوق دیگران، خشم گرفتن برای غیر خدا، و دسیسه گری و نیرنگ، بخل و دریغ کاری، خبث سریرت و پلیدی باطن، خوشحالی مفرط، طمع و آزمندی، فخر، تکبر و خود بزرگ بینی، رقابت در امور دنیوی و مباهات به آنها، سازشکاری، خودآرائی برای مردم، ستایش جوئی از مردم در برابر کارهائی که انجام نداده است، چشم پوشی از عیوب خویشتن و عیبجوئی و خرده گیری از دیگران، غیرت و تعصب برای غیر خدا، غیبت و بدگوئی پشت سر مردم، سخن چینی، بهتان و افتراء، زشتی در گفتار، دروغ، (و امثال آنها). این اوصاف و خصلتهای ناستوده، با تفصیل و تهدیدهای مربوط به آنها و نیز داروهای درمان بخش آنها، و عوامل و موجباتی که انسان را به این اوصاف و حالات سوق میدهد، و علل و عواملی که انسان را از این اوصاف بیمناک و یا گریزان می سازد، (همه این مطالب) در جای ویژه خود (یعنی علم اخلاق) ثبت و ضبط و تدوین شده است.

منظور از یادکردن صفات پسندیده و اوصاف ناپسند در کتاب حاضر، این است که معلم و شاگرد را هشداری باشد تا کلیاتی از این صفات را بازشناسی کرده و به طور اجمال از لحاظ تخلق به آنها، آگاهی نسبی به دست آورند.

این اوصاف و حالات - اگرچه از لحاظ اخلاقی در میان همه مردم، اعم از عالم و عامی دارای مرز مشترکی است (و هر انسانی باید به اوصاف پسندیده، متخلق و آراسته بوده و از اوصاف ناستوده؛ مبری و پیراسته باشد) ؛ ولی باید معلم و شاگرد در

شناسائی این اوصاف و اتصاف به آنها و یا اجتناب از آنها در مقایسه با هر طبقه دیگری، احساس نیاز بیشتری بنمایند. لذا ما این مساله (یعنی لزوم آراستگی به اخلاق حمیده و پیراستگی از اخلاق ناپسندیده) را مستقلا به عنوان یکی از آداب معلم و شاگرد یاد کردیم؛ زیرا علم و دانش به گفته یکی از بزرگان، عبادت قلب و درون انسان است و قلب انسان با عبادت، آباد و معمور می شود؛ و علم در حقیقت عبارت از نماز سر و عبادت درونی انسان می باشد.

نماز - که به عنوان وظیفه جوارح و اندام انسان، بر مردم تکلیف شده است - آنگاه صحیح و درست است که بدن و جوارح آدمی از هرگونه حدث و خبثی، پاکیزه، و از هرگونه آلودگی بدنی و پلیدی اندام، طاهر باشد. همچنین علم - که عبادت باطن و نماز قلب و سر انسان است - وقتی صحیح و باارزش است که روح انسان را از هر گونه پلیدی های اخلاقی تطهیر شود (و در غیر این صورت، علم انسانی فاقد ارزش و اعتبار خواهد بود). خداوند متعال نور و پرتو علم را در قلبی که آلوده به تیرگیها و خویهای ناستوده است راه نمی دهد؛ چنانکه امام صادق (علیه السلام) فرمود:

«علم و دانش با کثرت و تکرار تعلم و یادگیری به دست نمی آید، بلکه علم، نوری است که خداوند - بر حسب مشیت خویش - در دل افرادی قرار می دهد که خواهان هدایت و راهنمائی آنها است.» (۲۱۲)

ابن مسعود گفته است:

«علم از رهگذر کثرت روایت و نقل آن به دست نمی آید، بلکه نوری است که در دل افکنده می شود.» (۲۱۳)

از همین

جا نتیجه می گیریم که علم و دانش صرفا عبارت از حاضر الذهن بودن نسبت به معلومات و اطلاعات، و انباشتن و ذخیره ساختن معارف ویژه در وعاء و ظرف نیروی حافظه نمی باشد. اگرچه علم در اصطلاح توده مردم عامی؛ عبارت از همین انباشتن ذهن به اطلاعات و آگاهی های مخصوص است؛ (ولی نمی توان نام علم واقعی را بر آن اطلاق کرد) ؛ چون علم، عبارت از همان نوری است که از چنان علمی بر می خیزد؛ و منشاء بصیرت و بینش و ترس و خشیت از خدا می گردد. چنانکه قبلا توضیح چنین مطلبی بیان شد. (آری شاگرد و معلم در لابلای بصیرت و خشیت - از رهگذر خودیابی - خدای خویش را می یابند و نسبت به او احساس بصیرت و بینائی نموده و ترس و بیمی از او در دلشان راه می یابد).

این بود پاره و مجموعه ای از آداب و وظائفی که باید معلم و شاگرد مشترکاً نسبت به خود بدانها پای بند باشند.

و اکثر این وظائف به مسئله لزوم عمل به علم و به کار گرفتن آن بازمی گردد. ولی ما این وظائف را در کنار عمل به علم، به طور جداگانه یاد کردیم (و آنها را تحت عناوین مختلف، بررسی نمودیم) ؛ چون برای مقام و منزلت این وظائف اهمیت زیادی قائلیم و می خواهیم در طی آنها معلم و شاگرد را به اصول و مبانی و ضوابط فضائل، هشدار داده و بدانها آگاهشان سازیم.

بخش دوم: آداب و وظائف معلم و شاگرد در درس و سایر اشتغالات

۱ – مداومت و استمرار بحث و اشتغالات علمی

باید معلم و شاگرد در اشتغالات علمی - اعم از خواندن، مطالعه، نگارش و حاشیه نویسی، مباحثه، مذاکره، تفکر و تدبر، حفظ و از بر کردن، اقرا (۲۱۴) ، و امثال آنها

همواره کوشا باشند.

و باید ملازمت و همبستگی با اشتغالات علمی را مطلوب خویش برشمرده و آن را سرمایه زندگانی خود تلقی نمایند.

و حتی الامکان به کارهای غیر علمی - یعنی به امور دنیوی سرگرم نشوند؛ ولی در صورت عدم امکان می توانند اشتغالات به امور دنیوی را به قدر ضرورت و نیازهای اولیه محدود سازند. البته باید توجه داشته باشند که اشتغالات غیر علمی و رسیدگی به ضروریات اولیه دنیوی - بر حسب نیازهای روزمره زندگی - آنگاه معقول است که معلم و شاگرد نیازهای علمی خود را برآورده ساخته و وظائف مربوط به آن را اداء کرده باشند. به همین جهت گفته اند:

«تمام وجود خویش را در اختیار علم قرار ده، تا خود علم، مقداری از خویشتن را در اختیار تو قرار دهد و شمه ای از خود را به تو عطاء کند.»

از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«خداوند (عز و جل) گوید:

مذاکرات و گفتگوهای علمی در میان بندگانم - به شرط آنکه این مذاکرات، آنان را به امر و فرمان و شناخت من، رهنمون باشد - از عواملی است که می تواند قلبهای مرده و دلهای خفته را زنده و بیدار سازد.» (۲۱۵)

امام باقر (علیه السلام) فرمود:

«خدای بیامرزاد بنده ای را که علم و دانش را حیات بخشیده و آن را زنده کرده است.

عرض کردند:

کیفیت احیاء علم چیست؟

فرمود:

به این صورت است که دینداران و افراد با تقوی از طریق مذاکره و گفتگوهای علمی، (به علم و دانش، روح تازه ای ببخشند و آن را احیاء نمایند.» (۲۱۶)

از همان امام (علیه السلام) نقل شده است که گفت:

«مذاکره و گفتگوهای

علمی به عنوان درس و بررسی است، و درس و بررسی و مطالعه، به عنوان نماز و عبادتی نیکو به شمار می آید.»

۲ – خودداری از مراء و جدال و ستیزه جوئی در بحث

پرسشهائی که معلم و یا شاگرد مطرح می سازند نباید به منظور آزار رساندن و وانمود ساختن عجز و ناتوانی و طعنه زدن به شخصیت علمی طرف باشد؛ بلکه باید به صورت پرسش شاگرد باشد که برای خدا از معلم – به منظور فراگیری و کسب اطلاع – سؤال می کند.

و نیز پرسش معلم از شاگرد باید به منظور ارشاد به حقیقت و واقعیت باشد و خدا را در این مسیر در مد نظر گیرند و همدیگر را به خیر رهنمون سازند. یعنی طرفین باید از سؤالهای خود ارشاد و راهنمائی و یا استرشاد و راه یابی را در نظر گیرند. با چنین شرائطی است که هدف عالی تعلیم و تعلم، پدیدار شده و شجره علم، رشد خود را آغاز نموده و نهال آن بارور می گردد.

اما اگر هدف پرسش کننده صرفا عبارت از خودنمائی و ستیزه جوئی باشد و بخواهد از راه سؤال پیچ کردن، غلبه و پیروزی خویش و از به کار افتادن طرف را به رخ دیگران بکشد، این روش و چنین هدف گیری ها در جان و دل انسان نیروهای پست و فرومایه و عادات پلیدی را به ثمر می رساند، عاداتی که خشم خدا را بر می انگیزد.

علاوه بر اینکه مراء و جدال، موجب فرومایگی روح و جلب خشم الهی می گردد، مفاسد و معاصی متعدد دیگری را برای انسان به ارمغان می آورد که این معاصی و مفاسد عبارتند از: آزار رساندن به طرف، نادان و بیسواد قلمداد کردن او، خدشه دار ساختن او، خودستائی،

پاکیزه انگاری خویشتن، و امثال آنها از رفتارها و حالاتی که از گناهان گرانبار و از عیوبی به شمار می آیند که در سنت و راه و رسم دین مقدس اسلام به سختی از آنها نهی شده است. (غائله سوء و نتایج شوم پرسشهای ستیزه آمیز و عاری از هدف الهی و علمی، به همین جا ختم نمی شود؛ بلکه) از رهگذر آن، زندگانی انسان دستخوش پریشانی و اضطراب می گردد؛ زیرا اگر تو با فرد سفیه و نابخرد - به منظور خودنمائی - به جدال و ستیز برخیزی، رفتار سفیهانه او، ترا می آزارد.

و اگر با فرد صبور و بردبار و دوراندیش بستیزی، ترا از خویش می راند و نسبت به تو کینه به دل می گیرد.

الف - احادیث در نکوهش جدال و ستیز در بحث:

الف - احادیث در نکوهش جدال و ستیز در بحث:

خداوند متعال از زبان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و امامان (علیهم السلام) شدت حرمت و ممنوعیت جدال و ستیز و درگیریهائی را - که فاقد هدف الهی و علمی است - به مردم اعلام فرموده است:

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«با برادر ایمانی خود به جدال و ستیز بر نخیز، و با او مزاح و شوخی مکن، و وعده ای را که به آن وفا نمی کنی با او در میان نگذار.» (۲۱۷)

و نیز فرمود:

«اگر کسی از ستیز و جدال خودداری کند، و با وجود اینکه خود را ذیحق می داند از درگیری در سخن صرف نظر نماید، خانه و سرای آرام بخشی در قله های رفیع بهشت برای او بناء و مهیا می گردد.

و اگر کسی از جدال خودداری نماید -

حتی در حالی که حق با او نیست و یاوه می گوید - برای او سرائی در کرانه و پیرامون و یا میانه بهشت بنا می شود.» (۲۱۸)

و همو فرمود:

«جدال و ستیزه جوئی را کنار بگذارید؛ زیرا حکمت آن را باز نمی یابی، و نیز از فتنه و آشوب و آفات آن در امان نمی مانی.» (۲۱۹)

(یعنی هیچکس حکمتی را از لابلای جدال و ستیزه جوئی به دست نیاورده و نیز از آفات آن در امان نمانده است).

ام سلمه (همسر رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) گفت:

که آن حضرت فرمود:

«نخستین پیمانی که خداوند متعال با من منعقد ساخت، و (مرا از آن نهی فرمود) - پس از نهی از پرستش بت ها و شرب خمر - همان درگیری و ستیز با مردم. است (۲۲۰)

(یعنی خداوند با من پیمان بست که به ترتیب، بت پرستی و شرب خمر ننمایم و با مردم نزاع نکنم).

و فرمود:

«فقط گروه و جامعه ای دچار گمرهی و سرگشتگی می شوند که جدال و ستیز میان آنها راه یافته است، و علت اساسی گمراهی آنها وجود حالت ستیزه جوئی در میان آنان است.» (۲۲۱)

و نیز گفت:

«هیچ بنده ای از بندگان خدا به تکمیل حقیقت ایمان خود توفیق نمی یابد مگر آنگاه - که با وجود ذیحق بودن - دست از نزاع و درگیری (و خودنمائی) بردارد.» (۲۲۲)

امام صادق (علیه السلام) فرمود:

«جدال و ستیزه جوئی، یک بیماری پنهان و غداری می باشد. در انسان، هیچ خصلتی بدتر از آن وجود ندارد. ستیزه جوئی، مشخص خوی ابلیس و نسبت او است. هیچ فردی در هیچ حالتی گرفتار آن نمی گردد مگر کسی که از خودشناسی و مردم شناسی بی بهره، و از

شناخت حقایق دین، محروم است.» (۲۲۳)

(این گونه افراد که گرفتار خودباختگی هستند، و ارج و پایه انسانی خویش را نمی شناسند و از مردم شناسی نیز بی بهره اند و فاقد احساس وابستگی با تعالیم و حقایق دینی می باشند، ستیزه جوئی و درگیری با مردم را پیشه خود ساخته و بدون آنکه از این نزاعها و خودنمائیها بهره ای را عائد خویش و یا دیگران نمایند، موجبات رنج و آزار و پریشانی روانی خود و دیگران را فراهم می آورند، و مآلاً جامعه ای که با این گونه ستیزه جوئی فرم یافته است دستخوش هرج و مرج می گردد. چنین جامعه ای نه تنها راهی فراسوی آن برای سازندگی باز نمی شود؛ بلکه سرگشتگی و سراسیمگی و بالاخره انحطاط و نابودی، آن را تهدید می کند).

گویند:

شخصی به امام حسین (علیه السلام) عرض کرد:

بنشین تا با هم در مسائل مربوط به دین مناظره کنیم. حضرت فرمود:

فلانی! من در دین و آئین خود با بصیرت هستم و راه هدایت برای من مکشوف و روشن است. اگر تو درباره دینداری و آئین خویش، از نادانی و بی اطلاعی رنج میبری! برو کاوش و جستجو کن. (شئون انسانی و معنوی من اجازه نمی دهد که دست اندر کار جدال و ستیز گردم) مرا با جدال چه کار است؟ به هوش باش که شیطان، آدمی را وسوسه می کند و با سخنهای در گوشی با انسان، به نجوی و رازگوئی مشغول می شود و می گوید:

از جدال و ستیز دریغ مکن، با مردم مناظره کن؛ چون ممکن است (کناره گیری و چشم پوشی از آن) این تصور را در مردم به وجود آورد که تو از لحاظ بینش دینی، عاجز و ناتوان، و

گرفتار جهل و نادانی هستی.»

ب – انواع جدال با مردم:

جدال و مراء با مردم (که ریشه آن، حس خودنمائی و خویشتن آرائی و اعتراض به سخن دیگران است) از چهار صورت بیرون نیست:

۱ – ممکن است جدال و درگیری، مربوط به مسئله ای باشد که طرفین نزاع کاملا از آن وقوف و آگاهی داشته و در اساس و بنیاد آن مساله، هیچگونه اختلافی با هم نداشته باشند. بنابراین نزاع و درگیری طرفین در آن مساله، موجب از دست نهادن اخلاق و آداب حسنه و نصیحت و اندرزهای دینی گشته و در نتیجه، آن دو پویای فضیحت و رسوائی و بدنامی خود خواهند بود.

و مآلاً علم و دانش را از این رهگذر تباه و بی مقدار خواهند ساخت.

۲ – و یا آنکه طرفین، گرفتار جهل و بی اطلاعی نسبت به آن مساله می باشند. در این صورت، نزاع آنها جز اظهار جهل و نادانی و ستیزه جوئی و اصرار در ابراز بی اطلاعی، نتیجه و ثمر دیگری نخواهد داشت و نیز تلاش و درگیری آنها به خاطر جهل خواهد بود.

۳ – و یا آنکه یکی از طرفین، فردی عالم و آگاه به مساله، و دیگری فردی فاقد علم و بصیرت در آن مساله می باشد. اگر آن فرد آگاه و عالم بخواهد از راه جدال و درگیری، عجز و ناتوانی و نارسائی علمی طرف را به رخ او و دیگران بکشد؛ در حقیقت، ظلم و ستم را – به خاطر پی جوئی از لغزشش – بر او روا داشته است؛ (زیرا برای ارشاد دیگران، جدال و ستیزه جوئی، راه منحصر به فرد نیست. انسان می تواند مردم را با آمیزه

مهر و راءفت، و رحمت و شفقت، راهنمائی و ارشاد کند).

۴ - و یا اینکه تو، فاقد علم و آگاهی هستی؛ ولی طرف نزاع تو فردی عالم و آگاه است. اگر در چنین شرائطی با او ستیز کنی و درگیر شوی احترام و آبروی او را از میان برده، و مقام و منزلت عالم و دانشمند را ارج ننهاده ای. (تو که در برابر حق تسلیم نمی گردی از راه جدال و ستیز با عالم و دانشمند نه تنها بهره ای عائد خود نمی سازی؛ بلکه گناه اهانت به دانشمند را بر بار گناه ستیزه جوئی خویش، اضافه می کنی).

ملاحظه کردید که جدال و ستیزه جوئی به هر صورت و در هر شرائطی، زشتی و زیانبار بودن آن، غیرقابل تردید می باشد. اگر کسی انصاف را نصب العین خود قرار دهد و در برابر حق و واقعیت، انعطاف پذیر باشد، و از جدال و درگیریهای خصمانه دست بردارد، به استحکام ایمان خویش توفیق یافته، و به کیفیت معاشرت و طرز برخوردهای دینی خود سر و سامانی داده، و روابط خود را بهبود بخشیده، و عقل و خرد خویش را از گزند لغزشها و انحراف، مصون داشته است). (۲۲۴)

تمام گفتار مذکور، از امام صادق (علیه السلام) است. (این امام بزرگوار در طی سخنان حکیمانه خود در بازگو کردن همه جوانب زیانبار جدال و ستیزه جوئی، چیزی را فروگذار نفرموده؛ بلکه رهنمودهائی که آن حضرت در طی چنین سخنانی ارائه کرده اند می تواند برای افراد منصف و خودآگاه، بهترین راهنما خودداری از ستیزه جوئی و خودآرائی باشد).

باید متوجه بود که حقیقت و جان و روح مراء و ستیزه جوئی، عبارت از اعتراض به

سخن دیگران می باشد.

و هدف یک فرد ستیزه جو این است که عیوب و نواقص و نقائص لفظی و معنوی سخن دیگران را برملا سازد، و یا منظور او یک هدف غیردینی است؛ یعنی او در چنین سعی و کوششی، جز دین، هدف دیگری را در مد نظر دارد؛ در حالی که خداوند متعال همه مردم را به کوششهائی دعوت می کند که باید هدف و منظور نهائی آن، خدا و دین باشد.

ج - راه گریز از جدال و ستیزه جوئی با مردم:

برای فرار و گریز از جدال و ستیز بیجا، لازم است که انسان از اعتراض و انکار هر سخنی که می شنود چشم پوشی کند. اگر سخن کسی بر اساس حق و حقیقت مبتنی باشد باید قلبا آن را تصدیق و تایید کرد، و در صورت نظرخواهی، صدق و راستی و درستی آن را اظهار نمود. اگر سخن کسی به ناحق و باطل باشد و این سخن با امور مربوط به دین، پیوندی نداشته باشد، فرد باید سکوت را پیشه خود سازد؛ البته در صورتی که شرائط لزوم عمل و اداء وظیفه امر به معروف و نهی از منکر در مورد آن سخن باطل، فراهم نیامده باشد، (و الا سکوت و بی تفاوتی در برابر چنان باطل، جائز و روا نیست).

خرده گیری از سخن دیگران و مخدوش ساختن آن، ممکن است مربوط به لفظ و طرز تعبیر باشد؛ به این معنی که در سخن طرف، از نظر قواعد دستوری و لغوی و نظم و ترتیب کلمات، خللی وجود داشته باشد.

و این خلل، یا ناشی از نارسائی اطلاعات ادبی است و یا معلول طغیان و لغزش زبان (و

سبق لسان) می باشد.

و یا ممکن است خرده گیری از سخن دیگران به معنی و محتوای آن مربوط باشد، به این معنی که بگوید:

مطلب آن طور نیست که تو می گوئی، یا تو در این بیان خود - به این دلیل و آن دلیل - دچار اشتباه هستی.

و یا عیبجوئی از سخن دیگران ممکن است به هدف و منظور گوینده آن ارتباط داشته باشد. مثلا به او بگوید:

اگرچه سخن و گفتار تو درست و به حق است؛ ولی منظور تو عبارت از اظهار حق نیست؛ (بلکه می خواهی هدف دیگر و منظور باطلی را در لابلای گفتار خود، وانمود سازی) ، و امثال این گونه عیب جوئیها (که می توان از طریق محبت و ملاطفت و بدون نیاز به ستیزه گری، آنها را جبران کرد).

برای پی بردن به سوء نیت و فساد قصد و هدف گوینده، نشانه ای وجود دارد که به وسیله آن می توانیم به نادرستی قصد و اراده او آگاه شویم. به این صورت که مشاهده می کنیم: وی - به خاطر اظهار فضل و خودنمائی و اظهار آشنائی به مساله - از ظاهرگشتن حق و اثبات واقعیت به وسیله دیگران، ابراز تنفر می کند؛ (این حالت روانی، نمایانگر سوء نیت و فساد قصد و اراده گوینده است) ؛ چون انگیزه این حالت روانی، حس برتری جوئی و از طریق اظهار فضل می باشد که با تهاجم و یورش به دیگران همراه است، و میخواهد با چنین یورش و سرازیر کردن سیل انتقاد، عیب و نقص طرف را وانمود سازد.

فضل فروشی و خرده گیری از دیگران، دو نوع از انواع تمایلات و گرایشهای پست روانی و از حالات مهلک و فرومایه

و غیرانسانی است:

۱ – اظهار فضل و یا فضل فروشی به عنوان تزکیه نفس، یعنی خودپسندی و خودستائی تلقی می شود که می توان آن را ناشی از طغیان انسان در ادعاء والائی مقام و خود بزرگ بینی دانست؛ در حالی که خداوند متعال در نبشتار استوار بنیاد خود (یعنی قرآن کریم) بشر راز تزکیه نفس به معنی خودستائی نهی کرده و فرموده است:

فلا تزکوا انفسکم. (۲۲۵)

پس خویشتن را پاکیزه و مبرای از هر گونه عیب و نقص مپندارید و خودپسند نباشید.

۲ – اما خرده گیری از دیگران و وانمود ساختن عیب و نقص آنها، بازده و مقتضای سبعیت و حالت درنده خوئی انسان است؛ زیرا انسان می خواهد در چنین حالات روانی، دیگران را از هم بدرد، و به آنان صدمه و آزار برساند. این حالت درنده خوئی، آدمی را به نابودی و تیره روزی شخصیت سوق میدهد. آری ستیزه جوئی و درگیریهای نامطلوب است که این حالات و خصلت های مهلك را در بشر تقویت می نماید.

جدال و ستیز با دیگران هرگز از آزار رسانی و تهییج غضب و برانگیختن کینه، جداپذیر نیست، و لازمه ستیزه جوئی اینست که یکطرف درگیر، طرف دیگر را وادار سازد که از سخن خود برگردد و هر طور که شد در صدد تایید سخن و مدعای خویش برآید، اعم از آنکه این سخن و مدعی، حق و یا باطل باشد.

ستیزه جو، سعی می کند گوینده را با هر حربه ای که به نظر او می رسد بکوبد، و شخصیت او را مخدوش سازد، و او را مورد نکوهش قرار دهد. نتیجه این کار چنان خواهد بود که میان دو فرد ستیزه جو، درگیریها و مشاجرات

لفظی (ناهنجاری) بالا گیرد، و مانند دو سگی گردند که با هم گلاویز می شوند و به هم پارس می کنند.

و منظور هر یک از آنها این است که طرف مقابل را با نیش و گاز و حربه ای مورد حمله قرار دهد که از لحاظ ایجاد صدمه و ناراحتی، مؤثرتر، و در اسکات و کوباندن و نابود ساختن او، نیرومندتر باشد.

راه درمان این حالت روانی نابسامان آنست که انسان، حالت کبر و خودبزرگ بینی خویش را - که انگیزه فضل فروشی او شده است و نیز خوی سبعانه و حالت درنده خوئی خویش را که موجب تنقیص و خرده گیری او از دیگران می باشد - با داروهای درمان بخش، در هم شکند و آن را از خود بسترد، داروهائی که برای درمان کبر و خشم انسان، مؤثر و سودمند می باشد.

در کتابی که قبلا از آن یاد کردیم یعنی کتاب «منارالقاصدین فی اسرار معالم الدین» و نیز کتب دیگر که در زمینه علم اخلاق تالیف شده است، طرق درمان این گونه بیماریهای روحی و داروهای لازم، ارائه شده است.

د - باید مراقب دسیسه های ابلیس باشیم.

نباید شیطان ترا فریب دهد؛ چون ممکن است با سخنان خدعه آمیز و گفتار حق بجانب خود، به تو بگوید:

از اظهار حق دریغ مکن و در اظهار حق از سازش و مجامله و سستی خودداری نما. (آری نباید انسان تحت تاثیر چنین گفتارهائی قرار گیرد) ؛ چون شیطان همواره با صحنه سازیهای دلسوزمآبانه و چهره و سیمای خیرخواهی، افراد کم خرد را به شر و فساد می کشاند.

خویشتن را به صورت دستاویز خوش رقصی! و خنده های مسخره آمیز شیطان در نیاور. (یعنی شیطان می خواهد با

وسوسه های فریبنده، ترا به ستیزه جوئی و جدال با دیگران تحریص و تشویق کند و خود به عنوان تماشاچی از رفتار سبکسرانه تو لذت برد و از ته دل به تو و طرف مقابل تو بخندد).

البته اظهار حق به کسی که نسبت به آن، گوش شنوائی دارد و در برابر حق، انعطاف پذیر است، کاری نیکو و بجا است، آن هم در صورتی که این کار بر اساس اخلاص، و توام با قصد و هدف الهی انجام گیرد.

راه اظهار حق - که با اخلاص در نیت توام است - از طریق اخلاق حسنه و نصیحت و اندرز خداپسندانه، انجام پذیر می باشد؛ چون اخلاق حسنه و نصیحت و اندرز، بهترین طریق ارشاد مردم به حق و حقیقت است؛ بنابراین نباید ارشاد مردم با جدال و ستیزه جوئی توام باشد.

نصیحت و اندرز، وقتی به کار می آید و می تواند دیگران را در راهنمائی به حق، مدد کند که در چهره و هیئت واقعی خود - که همان لطف و مدارا است - جلوه کند.

و در غیر این صورت، نصیحت و اندرزی که فاقد لطف و مدارا می باشد از فضیحت و بدنامی سر بر می آورد. بدیهی است که نتایج زیانبار و غائله سوء چنین نصیحت عاری از محبت، از نتایج سودمند و ثمربخش آن، فراوان تر و عظیم تر خواهد بود.

اگر کسی با فقیه نمایان دوره ما: (عصر مؤلف) - که فقط از نام و اسم علم، بهره ای دارند و به عنوان «عالم» معروفند - رفت و آمد کند و با آنان حشر و نشر نماید بر طبع او، خوی جدال و ستیزه جوئی (و خودنمائی) چیره می گردد، و

آنگاه که همالان و همنشینان بد و فاقد شخصیت به او القاء می کنند که جدال و ستیزه جوئی نشانه فضل است، سکوت و چشم پوشی از جدال و ستیزه جوئی بر او دشوار می گردد. بنابراین باید از چنین دانشمندان، - آنگونه که از شیر می گریزی - برحذر بوده و از آنان بگریزی.

۳ – نباید از یادگیری و تحصیل علم و آگاهی در هیچ شرایطی استنکاف نمود

معلم و شاگرد نباید از یادگیری و استفاده علمی از افرادی که در مقام و منصب و سن و شهرت و دینداری و یا علوم و دانشهای دیگر، پائین تر و پست تر از آنها هستند، استنکاف ورزند؛ بلکه باید از هر کسی که استفاده علمی از او امکان پذیر است، بهره و فائده ای به دست آورند.

والائی مقام و شهرت آنان نباید مانع از آن شود که در استفاده و بهره گیری از افراد پائین تر از خود - در مسائلی که در آنها آگاهی کافی ندارند - دریغ کنند، چون این حالت، موجب می شود که در تجارت و سوداگری علمی خویش دچار زیان گشته، و مراتب علم و آگاهی آنها رو به نقصان گذارده، و مشمول خشم و غضب پروردگارشان واقع شوند.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«حکمت و دانش و سخن حکیمانه، گمشده افراد باایمان است. یک فرد باایمان آنگاه که علم و حکمت را در هر جا بیابد در فراگرفتن دست یازی به آن، از همه افراد دیگر شایسته تر و سزاوارتر

میباشد.» (۲۲۶)

سعید بن جبیر گفت:

انسان - تا وقتی که در حال تعلم و دانش آموختن، به سر می برد - عالم و دانشمند است.

و آنگاه که دانش آموختن و یادگیری را رها کند و بپندارد که از

علم و دانش و انـدوختن سـرمایه های علمی بی نیاز می باشـد، و به معلومات موجود خود اکتفاء کند؛ او بیش از اندازه تصور، جاهل ترین و نادان ترین مردم است.

شاعری (۲۲۷) می گوید:

و لیس العمی طول السؤال و انما تمام العمی طول السکوت مع الجهل

کوری و فقدان بینش علمی، عبارت از طول مدت سؤال و اسـتمرار پرسش نمی باشد؛ بلکه کوری کامل و فقدان بینش علمی، عبارت از طولانی ساختن سکوت و عدم پرسش است که همراه با جهل و نادانی، چنین سکوتی ادامه یابد.

اگر کسـی به علت شـرم و حیاء از سؤال کردن خودداری کنـد، مشـمول مضامین این شـعر بوده و گرفتار کوری و فقدان بینش علمی است. به همین جهت گفته اند:

«اگر کسی از پرسش کردن (در مسائلی که به آنها آگاهی ندارد) - به خاطر شرم و حیاء - دریغ نماید جهل و نادانی نسبت به او، بی حیاء شده و با بی شرمی به او روی می آورد.»

و نیز گفته اند:

رقت و تنکی و ظرافت چهره - (که نمایـانگر حیـاء و شـرم انسـان در طرح پرسـش است) - مـوجب رقت علمی و قلت سـرمایه بینش انسان می گردد.

و بزرگان گفته اند:

افراد خجول و همچنین افراد مسـتکبر یعنی کبریاء منش و خود بزرگ بین نمی توانند به دانش آموختن و یادگیری صحیح علم موفق گردند.

زراره (بن اعین) ، و محمد بن مسلم، و برید عجلی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده اند که آن حضرت فرمود:

«از آن جهت جامعه و مردمی مورد تهدیـد انحطاط و نابودی هسـتند و هلاک می گردنـد که از سؤال کردن امتناع می ورزند، یعنی هلاک آنها به خاطر این است که پرسش نمی کنند.» (۲۲۸)

و نیز همو فرموده است:

«بر

در این علم و دانش (انسان ساز و الگوپرداز) ، قفلی است که کلید آن، سؤال و پرسش می باشد.» (۲۲۹)

۴ – انعطاف و تسلیم بودن در برابر حق

معلم و شاگرد بایـد سـعی کنند نیروئی را به دست آورند که در ظل آن نیرو، حس پذیرش حق و انقیاد و تسلیم بودن در برابر واقعیت هـا، در آنـان به ثمر رسـد. این مسـاله از نکـات مهم و اساسـی مربوط به آداب و وظـائف مشترک میان معلم و شاگرد نسـبت به خود می باشد. به این معنی: چنانکه احساس کردند که در سخنان خویش دچار اشتباهی شده اند – اگرچه این اشتباه و لغزش را فردی کوچکتر و کم سـال تر از آنهـا اظهار کرده و تـذکر دهـد – نبایـد از رجوع به حق (و اعتراف به اشـتباه خود) دریغ نمایند؛ زیرا اعتراف به اشـتباه و تسـلیم شدن در برابر حق – علاوه بر آنکه دارای وجوب و ضرورت دینی و اخلاقی است – موجب برکت و فزونی سرمایه علم و دانش در میان جامعه می باشد.

اصـرار معلم و شـاگرد در عـدم پـذیرش حق – و لو از فردی کوچکـتر – عبـارت از نوعی کـبر و خود بزرگ بینی است که در پیشگاه خداوند، سخت مذموم و نکوهیده می باشد و موجب طرد و دوری انسان از رحمت خداوند متعال می گردد.

پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

کسی که ذره ای کبر و خود بزرگ بینی در دل او وجود داشته باشد، به بهشت و سرای نیکبختی راه ندارد. بعضی از یاران آن حضرت عرض کردند:

یا رسول الله (بر اساس این معیار، راه نجاتی نخواهیم داشت؛ بلکه) هلاک و نابودی و بدبختی، ما را تهدید می کند؟

چون برخی از ما مردم به کفش خوب و جامه زیبا و فاخر، احساس علاقه و دلبستگی می نمایند (و میخواهند با جامه زیبا و پاافزار خوب، زندگانی کنند؟) پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

این نوع علاقه و دلبستگی، کبر و خود بزرگ بینی نیست؛ بلکه کبر و خود بزرگ بینی عبارت از بطر الحق و غمض الناس یعنی عدم اعتراف به حق، و حقیر شمردن مردم می باشد، و «بطر الحق» به معنی مردود ساختن سخن حق بر گوینده آن، و عدم اعتراف به آن پس از ظهور و آشکار شدن حق است، اعم از آنکه حق به وسیله فردی خردسال یا بزرگسال و یا شخصیتی بزرگ و برجسته و یا شخصیتی حقیر و پست و گمنام آشکار.گرد (۲۳۰)

همین مقدار تهدید برای نکوهش کبر و خود بزرگ بینی، و درک منع و نهی آن از طرف شارع مقدس اسلام، (برای هر فرد عاقل و خردمند) ، کافی و بسنده است.

۵ – آمادگی قبلی معلم و شاگرد برای درس

معلم و شاگرد (پیش از آنکه دست اندر کار تدریس و یادگیری گردند، یعنی) پیش از آنکه معلم، درس خود را آغاز کند، و قبل از آنکه شاگرد، سؤالی را مطرح سازد، در مورد درس و سؤال خود، دقت و تأمل نمایند، و آن را به صورت منقح و پاکیزه ای آماده سازند تا از شتابزدگی و لغزش و تصورات واهی و واژگونی درک و فهم، مصون باشند.

و بدین طریق (عادت به دقت در مورد مطلب و یا سؤال) به صورت نیروی شایسته ای برای آنها درمی آید (تا همواره در مورد تدریس و یاسؤال خویش، با اندیشمندی و سنجش فکری، خوی گیرند).

و گرنه اگر

به شتابزدگی در پرسش و پاسخ عادت کنند، اشتباهات و لغزشهای آنها رو به فزونی گذاشته، و عیب و نقص آنان گسترش یافته، و اشتباه آنها آشکار و برملا می شود؛ و نتیجه در محیط خود، به عنوان افرادی لغزنده و اشتباه کار و شتاب زده معروف می گردند. به ویژه اگر همنشینانی بدسیرت در محیط آنها به سر برند، همنشینانی که معلم و شاگرد بیمناکند که مبادا رفتار نسنجیده آنها را دستاویز و بهانه ای برای انتقاد و عیبجوئی قرار دهند، و حالات نابسامان آنها را نزد حسودان و رقیبان، به عنوان سمت و نمودار شخصیت آنها معرفی نمایند.

۶ – رعایت نظافت و پاکیزگی، و لزوم آراستن ظاهر

معلم و شاگرد – آنگاه که می خواهند در جلسه درس حضور یابند – لازم است همیشه با وضوء، و پاکیزه از هرگونه کثافت و آلودگی و پلیدی باشند. بدن و جامه خویش را نظیف و خوشبو سازند، و به منظور تجلیل از مقام علم و دانش، و رفاه حال حاضران و همنشینان و فرشتگانی (که پروانه وار، گرداگرد این محفل مقدس در گردشند) بهترین جامه خود را در بر کنند.

و به خصوص اگر جلسه درس در مسجد برگزار شود (رعایت این نکات شایسته تر است).

به طور فشرده: تمام نکاتی که در مورد نظافت و پاکیزگی بدن و لباس در شریعت مقدس اسلام درباره همه مردم گوشزد شده است، رعایت آنها برای معلم و شاگرد شایسته تر و ضروری تر می باشد.

نوع ۲ آداب و وظائف ویژه معلم

اشاره

بخش اول: آداب و وظائف ویژه معلم نسبت به خود

مقدمه:

تعلیم، اساس و بنیادی است که قوام و پایداری دین و آئین، بر روی آن استوار شده است. جامعه بشری از طریق تعلیم می تواند از کسادی و افول خورشید علم و نابودی کالا و سرمایه های علمی پیشگیری کند. بنابراین تعلیم، یعنی انتقال اندوخته های علمی به دیگران، از مهمترین عبادات و مؤکدترین واجبات کفائی است (که هر فرد از جامعه انسانی – که حامل علم و کالای معارف و معلومات است – باید در انتقال آن به دیگران، احساس وظیفه و مسئولیت نماید، و تا وقتی که این انتقال به وسیله دیگران صورت نگیرد همه علماء و دانشمندان باید موضوع تعلیم را به عنوان یک امر واجب و تکلیف الزامی تلقی نموده و در صدد اداء این وظیفه خطیر برآیند).

خداوند متعال فرموده است:

واذا اخذ الله میثاق الذین

اوتوا الکتاب لتبیننه للناس و لا تکتمونه (۲۳۱)

و آنگاه خداوند از مردمی - که نبشتار آسمانی به آنها داده شد یعنی مردمی که اهل علم و دانش دینی هستند - پیمان گرفت و به آنها فرمود:

باید محتوای آن را برای مردم تشریح کرده و از بیان و بازگو کردن آن کتمان نورزید (یعنی آن را به دیگران تعلیم دهید).

و نیز فرمود:

ان الذین یکتمون ما انزلنا من البینات و الهدی من بعد ما بیناه للناس فی الکتاب اولئک یلعنهم الله و یلعنهم اللاعنون. (۲۳۲)

آنانکه رهنمودهای واضح و آشکار و عوامل رشد و هدایت را - که ما آنها را فرو فرستادیم - پس از آنکه ما همین رهنمودهای آشکار و راه هدایت را در نبشتار آسمانی گزارش کردیم، اگر در بازگو کردن آنها به مردم کتمان ورزند، خدای متعال آنان را از رحمت خویش طرد نموده، و همه لعنت کنندگان نیز برای آنها طرد از رحمت خدا را درخواست می نمایند.

یکی از اخبار مشهور، سخن پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) است که فرمود:

«شاهدان و حاضران، حقایق را به غائبان و مردمان دیگر ابلاغ کنند.» (۲۳۳)

اخبار مشابه در این مورد، بسیار فراوان است که فقط پاره ای از آنها بازگو شده است.

علاوه بر آداب و وظائفی که (درباره وظائف مشترک میان معلم و شاگرد) بازگو نمودیم، خود معلم نیز دارای آداب و وظائف ویژه به خود می باشند که به سه بخش تقسیم می شود:

۱ - آداب او با خویشتن.

۲ - آداب او با دانشجویان.

۳ - آداب او در مجلس درس.

اما آداب او نسبت به خویشتن، عبارت از وظائفی است (که باید در رعایت آنها کوشا باشد.

شهید ثانی این وظائف را - چنانکه گفتیم - ضمن هشت امر توضیح داده است):

۱ - احراز صلاحیت و شایستگی در امر تعلیم

کسی که می خواهد عهده دار منصب تعلیم گردد باید قبلا مراتب صلاحیت و شایستگی خویش را برای تصدی چنین مقامی در خود فراهم آورد.

و باید این شایستگی، در تمام مظاهر وجود او پدیدار باشد، یعنی سیما و چهره و طرز سخن گفتن و گفتارش، نمایانگر اهلیت و شایستگی او برای احراز مقام تعلیم بوده، و اساتید صالح وی نیز صلاحیت او را تایید و گواهی کنند.

در حدیثی مشهور، چنین آمده است:

که رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«اگر کسی با تکلف، نسبت به چیزی اظهار بی نیازی کند که به او داده نشده است و به دارائی تظاهر نماید، و خویشتن را بیش از اندازه بیاراید و بالیدن آغاز کند، بمانند کسی است که دو جامه دروغین و فریبا را در بر می نمایند، جامه ای که لازم نبوده و متناسب با او نمی باشد.» (۲۳۴)

یکی از فضلا (۲۳۵) گفته است:

«اگر کسی در غیر موقع و زمان مناسب، صدر نشینی و ریاست را در پیش گیرد، خود موجب خفت و سبکی و فرومایگی خویش می گردد.»

دانشمند برجسته دیگری (۲۳۶) گفته است:

اگر کسی ریاست را نه به هنگام خود، جویا شود، همواره در باز پس عمر خویش در ذلت و خواری به سر خواهد برد.

شاعری در این باره می گوید:

لاتطمحن الی المراتب قبل ان تتکامل الادوات و الاسباب

ان الثمار تمر قبل بلوغها طعما و هن اذا بلغن عذاب

پیش از آنکه عوامل و اسباب شایستگی تو کامل گردد به مقامات و مناصب چشم ندوز (و خویشتن را در تیر رس آنها قرار مده) ؛

زیرا میوه ها قبل از آنکه برسد از لحاظ طعم و مزه برای ذائقه مردم تلخ و گس و ناگوار می باشد. ولی همین میوه های کال اگر برسد و بپزد گوارا و لذت بخش خواهد بود.

۲ – حفظ حیثیات و شئون علم و دانش

معلم باید مقام و حیثیت علم را ارج نهاده و آن را به خواری و ابتذال و فرومایگی نکشاند، به این معنی که علم را در اختیار افراد نالایق و نااهل قرار ندهد، و آن را به مکانی که منسوب به شاگرد او است نبرد، یعنی علم را به جائی حمل نکند که آنجا بنام شاگرد او قابل شناسائی است. به عبارت دیگر به عنوان «معلم سر خانه»، علم را به سوی شاگرد نبرد، اگرچه آن شاگرد فردی گرانقدر باشد؛ بلکه معلم باید علم را از چنین فرومایگی ها و ابتذال حفظ نماید؛ چنانکه پیشینیان نگاهبان و پاسدار حرمت و آبروی علم و دانش بوده اند.

و داستان آنها با خلفاء و طبقه اشراف! در این زمینه، بسیار و فراوان و مشهور می باشد که کوشش خویش را در حفظ حیثیت علم به کار می داشتند و آن را برای تعلیم به فرزندان خلفاء و اشراف، به خانه آنها نمی بردند.

زهری گفته است:

نشانه ابتذال و سبکی و خواری علم و دانش آنست که معلم و استاد؛ آن را به سوی خانه شاگرد خود حمل کند (و به عنوان «معلم سر خانه» مقام علم و دانش را تنزل دهد). البته در مواردی که ضرورت و مصلحت دینی ایجاب کند و معلم نیز دارای نیت درست و آهنگی درخور مقام خود باشد، و این ضرورت و مصلحت نیز کفه آن بر مفسده ابتذال رفتن به خانه شاگرد بچربد، در

آن صورت حمل علم به خانه شاگرد مانعی ندارد.

یکی از شعراء، به نام: «قاضی ابوالحسن علی بن عبدالعزیز جرجانی» (۲۳۷) برای خود و راجع به خویشتن در این زمینه اشعاری سروده است که از لحاظ حسن تعبیر و ارزش محتوای آن، بسیار جالب و شگفت انگیز می باشد. وی گفته است:

ولم أبتذل فی خدمه العلم مهجتی ... لأخدم من لاقیت ولکن لأخدما

أأشقی به غرسا و أجنیه ذله ... اذا فاتباع الجهل قد کان أحزما

وانی لراض عن فتی متعفف ... یروح ویغدو لیس یملک درهما

یبیت یراعی النجم من سوء حاله ... ویصبح طلقا ضاحکا متبسما

ولا یسأل المثرین ما بأکفهم ... ولو مات جوعا عفه وتکرما

فإن قلت: زند العلم کاب، فإنما ... کبا حین لم نحرس سماه وأظلما

ولو أن أهل العلم صانوه صانهم ... ولو عظموه فی النفوس لعظما

ولکن أهانوه فهانوا ودنسوا ... محیاه بالأطماع حتی تجهما

وما کل برق لاح لی یستفزنی ... ولا کل فکری منجدا ثم متهما

الی أن أری ما لا أغض بذکره ... اذا قلت: قد أسدی الیّ وأنعما

۱ - یقولون لی فیک انقباض و انما

راوا رجلا عن موقف الدل احجما

۲ - اری الناس من داناهم هان عندهم

و من اکرمته عزه النفس اکرما

۳ - و ما کل برق لاح لی، یستفزنی

و لا کل من لاقیت، ارضاه منعما

۴ - و انی اذا ما فاتنی الامر لم ابت

اقلب کفی نحوه متندما

۵ - و لم اقض حق العلم ان کان کلما

بدا طمع صیرته لی سلما

۶ - اذا قیل هذا منهل قلت قد أری

و لکن نفس الحر تحتمل الظما

۷ - و لم ابتذل فی خدمه العلم مهجتی

لاخدم من لاقیت لکن لاخدما

۸ - اَ اسقی به عزا و اسقیه ذله

اذا

فاتباع الجهل قد كان احزم (۲۳۸)

۹ - و لو ان اهل العلم صانعوه صانهم

و لو عظموه فی النفوس لعظما

۱۰ - و لکن اذلوه فهان و دنسوا

محیاه بالاطماع حتی تجهما

۱ - به من می گویند:

در تو، روح انزوا و گرفتگی و افسردگی وجود دارد؛ ولی باید بدانند که صرفا مردی را می بینند که خود را از موقف و پایگاه خواری و فرومایگی به یکسو کشیده و از ذلت و خواری باز ایستاده است.

۲ - مردم را چنان می بینم: هر کسی که خویشتن را به آنها نزدیک ساخت و با آنها همنشین شد، از دیدگاه آنها پست و حقیر گشت.

و کسی که عزت نفسش، او را ارج نهاد یعنی از سرفرازی خویش پاسداری کرد، از نظر دیگران دارای آبرو و احترام گردید.

۳ - هر برق و پرتو امید آفرینی که برای من پدیدار گشت مرا از جا نکند و هراسان و هیجان زده ام نساخت، و در من سبکسری ایجاد نکرد.

و نیز با هر کسی که با او برخودم وی را به عنوان منعم و خداوندگار احسان به خود پذیرا نشده ام.

۴ - من آنم - که اگر چیزی از دستم ربوده شود و قابل تدارک و جبران هم نباشد - شبانگاهم را این گونه سپری نمی سازم که دستم را در حال تاسف و حزن و اندوه در سوی آن زیر و رو ساخته و دست، روی دست بزنم و برای آن افسوس خورم.

۵ - اگر من چنان باشم که هرگاه طمعی در برابرم پدیدار شود، علم و دانش را نردبانی برای دستیابی به این آز و طمع و منافع مادی قرار دهم، پس در چنین صورتی مسلما نمی توانم

بگویم: که حق علم را اداء کرده ام.

۶ - اگر می گویند که این، سرچشمه ای است که آدمی را سیراب می سازد و می توان از رهگذر آن به خواسته های درونی رسید؟ ولی من می گویم: این حقیقت را بازیافته و آن را شهود می کنم، لکن یک فرد آزاده (یا خود حرارت و تفتیدگی خاطر) ، عطش و تشنگی را تحمل می کند.

۷ - من در طریق علم و در راه تعلم و تعلیم از آن جهت خون دلم را به رایگان نگذاشتم تا با هر کسی که با او بر می خورم خادم وی بوده و او را نوکری کنم؛ بلکه از آن جهت در طریق تعلم و تعلیم بذل کوشش کرده ام تا سروری و بزرگواری را بدست آورده و مخدوم دیگران باشم. یعنی من در خدمت دیگران نباشم، بلکه دیگران در خدمت به من به سر برند.

۸ - آیا سزاوار است که به وسیله علم و دانش از عزت و سرفرازی سیراب گردم؛ ولی خود علم را با آب ذلت و فرومایگی سیراب سازم؟! اگر چنین باشم، پیروی از جهل و بی دانشی، و حزم و دوراندیشی نزدیک تر است.

۹ - اگر اهل علم و دانشمندان سعی خویش را در صیانت و پاسداری از حیثیت علم و دانش صرف می کردند، خود علم و دانش از مقام و شخصیت آنها نگاهبانی و پاسداری می کرد.

و اگر علماء از علم و دانش تجلیل می کردند و آن را در دل مردم و از دیدگاه آنها، عظیم و شکوهمند جلوه می دادند، خود نیز از شکوه و جلال و عظمت برخوردار می شدند.

۱۰ - ولی دانشمندان، علم را به ذلت و خواری کشاندند، لذا خود علم

نیز از دیدگاه مردم؛ حقیر و ناچیز گشت.

و سیمای علم و دانش را با مطامع و آزمندیها، عیب ناک و آلوده ساختند تا آنکه علم و دانش با چهره ای دژم و سیمائی عبوس و ناخوش آیند بدانها روی آورد.

۳ - به کار گرفتن علم

معلم باید - علاوه بر انجام وظائفی که قبلاـ در طی آداب مشترک میان او و شاگرد بازگو شده است - بر طبق موازین علم خویش عمل کند.

خداوند متعال (در مقام سرزنش مردمی که به علم و آگاهی خود عمل نمی کنند چنین) می فرماید:

أ تأمرون الناس بالبر و تنسون انفسکم (۲۳۹)

آیا مردم را به احسان و نیکی فرمان می دهید، و خویشتن را فراموش می نمائید؟!

امام صادق (علیه السلام) در تفسیر آیه انما یخشی الله من عباده العلماء (۲۴۰) فرموده است:

«علماء و دانشمندان خداشناس و بیمناک از او، عبارت از کسانی هستند که عمل آنها گفتار آنها را تایید نموده و با آن هماهنگی دارد. اگر کردار کسی، گفتار او را تایید نکند و میان کردار و گفتارش ناهماهنگی، مشهود گردد، نمی توان عنوان عالم و دانشمند را بر او اطلاق کرد.» (۲۴۱)

همو فرموده است:

علم و عمل، قرین و خویشاوند یکدیگرند، آنکه می داند عمل می کند، و آنکه عمل می کند می داند. علم، آدمی را به عمل دعوت کرده و او را به کردار وا می دارد. اگر عمل، به دعوت علم، پاسخ مثبت دهد، علم بر سر جای می ماند، والا از آدمی می کوچد، یعنی آدمی در صورت عمل نکردن بر طبق موازین علمی، از علم محروم می.گرد (۲۴۲)

و نیز فرمود:

«اگر عالم و دانشمند به علم خود عمل نکند، موعظه و اندرز او از دلها می لغزد آنچنانکه باران از روی سنگ صاف، و

نشیبای لغزنده کوه صفا لغزان است.» (۲۴۳)

امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) می فرماید:

«دانشمند بی حیاء و دریده، و نادان زاهدنما و مقدس مآب متظاهر، پشت مرا شکستند. نادان متظاهر به زهد و پارسانما، با مقدس مآبی خویش، مردم را فریب می دهد و به آنها خیانت می کند و به اعمال باطل خود چهره حق به جانب میدهد.

و عالم و دانشمند هتاک و دریده و بی حیاء - با پرده دری و اعمال شرم آور خود - مردم را از خویش می راند و (از علم و دین) گریزان می سازد.» (۲۴۴)

یکی از شعراء، مضمون همین گفتار امیرالمؤمنین (علیه السلام) را به نظم آورده است:

فساد کبیر عالم متهتک

و اکبر منه جاهل متنسک

هما فتنه للعالمین عظیمه

لمن بهما فی دینه یتمسک

وجود عالم و دانشمند بی حیاء و بدکردار و پرده در، خود، منشاء فساد و عامل بزرگ و مهمی برای تباهکاری است.

و تباهکاری مهمتر از آن، از سوی فرد نادان و ناآگاهی است که به عبادت و پارسائی تظاهر می کند. این دو فرقه برای جامعه انسانی و کسانیکه در دین و آئین خود از آنها سرمشق می گیرند و بدانها متکی هستند، فتنه و خطر و آشوبی بزرگ به شمار می روند؛ (چون مردم در رفتار خود از آنها الگو می گیرند و بدین طریق جامعه، به انحطاط و فساد کشانده می شود).

۴ – حسن خلق و فروتنی

معلم باید - بیش از آن مقداری که درباره وظائف مشترک معلم و شاگرد یاد کردیم - با شاگردان خود، خوش خلق و متواضع باشد.

و رفق و مدارای کامل با آنان را نصب العین خویش قرار دهد، و از این رهگذر به تکمیل نفس و تهذیب باطن خویش موفق گردد؛ زیرا یک عالم و

دانشـمند صالح و شایسـته - در این عصر و زمانه - به منزله پیامبری از پیامبران الهی است. چنانکه رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود.

علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل (۲۴۵)

دانشمندان امت من همچون انبیاء بنی اسرائیل می باشند.

بلکه (به عقیده من: مؤلف) ، دانشـمندان دینی اسـلام در این زمان (به شـرط آنکه واجد صـلاحیت و شایستگی باشند) از انبیاء بنی اسـرائیل، عظیم تر و برترند؛ زیرا گاهی هزارها پیامبر بنی اسـرائیلی در یک عصـر، جمع می شدند و در یک دوره و زمانه، فراهـم میآمدنـد؛ در حـالی که در عصـر مـا، دانشـمندان (واقعی) امت پیـامبر اسـلام (صـلی الله علیه و آله و سـلم) یکی پس از دیگری (و به ندرت) یافت می شوند و در فاصله زمانی دور و درازی به چشم می خورند.

و چون وجود دانشـمندان واقعی در عصـر ما سخت کمیاب است علی هذا باید بدانند که امانت بزرگی در عهده آنها قرار دارد و بارهای گران دین و آئین آسمانی را بر دوش می کشند.

لذا باید عالم و دانشـمند واقعی عصر ما در احیاء دین، سـخت کوش بوده و از بذل مساعی در تعلیم و آموزش دیگران به هیچ وجه دریغ نورزد، باشد که در ظل این مساعی و کوششها شاهد موفقیت و پیروزی را در آغوش گیرد.

از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است که امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود:

«دانشمند (واقعی) دارای سه علامت و نشانه است:

۱ - دانش و بینش

۲ - حلم و بردباری

۳ - سکوت و آرامش و وقار.

و برای عالم نماها و دانشمندانی که با تکلف، جامه علم را بر قامت نارسای خود پوشانده (و خویشتن را در جمع علماء،

قرار داده اند) نیز سه نشانه وجود دارد:

۱ - با دانشمندان برتر و والاتر از خویش با کردارهای آلوده به گناه، درگیر گردند و با آنان بستیزند.

۲ - نسبت به دانشمندان فروتر از خود از طریق قهر و غلبه، ستمگرانه عمل کنند.

۳ - دیگر آنکه از ستمگران و جفا پیشگان، حمایت و پشتیبانی نمایند.» (۲۴۶)

از محمد بن سنان در حدیثی مرفوع (۲۴۷) روایت شده است که عیسی ابن مریم (علیهماالسلام) فرمود:

«ای حواریین و یاران پاک من! نیاز و حاجتی را با شما در میان می گذارم؛ میخواهم که شما آن را برآورده سازید (و آمادگی خویش را در تامین چنین نیازی، اعلام نمائید) عرض کردند:

یا روح الله، حاجت و نیاز شما برآورده است (و ما آماده ایم).

حضرت عیسی (علیه السلام) از جا برخاست و پاهای حواریین را شستشو داد. آنان به عیسی (علیه السلام) عرض کردند:

روا و شایسته تر، این بود که ما پاهای شما را شستشو می دادیم؟

فرمود:

سزاوارترین مردم در خدمت کردن، خود عالم و دانشمند است. (یعنی باید عالم و دانشمند، تمام قوای خویش را در خدمت به مردم بسیج سازد). عیسی (علیه السلام) سپس فرمود:

یگانه هدف من در دست زدن به چنین کاری، این بود که با اظهار تواضع خود نسبت به شما، شما را هشدار دهم که به نوبه خود - پس از من - مانند خود من به مردم اظهار تواضع و فروتنی نمائید. عیسی (علیه السلام) پس از آن گفت:

«علم و حکمت، با عامل تواضع و فروتنی سامان می یابد و آباد می گردد (و رواج و رونق می گیرد) نه با تکبر و خود بزرگ بینی.

و بدینسان، زراعت در زمین نشیبا و نرم

و هموار می روید (و گیاهان در دشت و هامون فروهشته، سبز می شوند) نه در کوهها» (۲۴۸) (ی فرازمند و برافراشته).»

۵ – دریغ نورزیدن از تعلیم علم

رسالت و وظیفه معلم، ایجاب می کند که نباید از تعلیم و آموزش هیچ کسی - به خاطر آنکه ممکن است احیانا واجد قصد و نیت درست و خداپسندانه ای نباشد - دریغ ورزد؛ زیرا تصحیح هدف و جهت گیریهای سنجیده و خداپسندانه برای بسیاری از افراد تازه کار و کسانی که در فراگیری علم، مبتدی هستند دشوار می باشد؛ به جهت اینکه جان و روح آنها (به علت خردسالی و یا فقدان بینش کافی در دین) از لحاظ درک سعادت و نیکبختی آتیه و عزت و سرفرازی روز قیامت، بسیار نارسا و ضعیف می باشد. علاوه بر این، آنان با عوامل تصحیح هدف و نیت و مبانی آن، انس و آشنائی کمتری دارند.

اگر بنا باشد معلم - به خاطر فقدان نیت صحیح و محرومیت شاگردان از جهت یابی درست - از تعلیم آنان خودداری کند، این دریغ کاری، موجب تعویق و رها کردن بسیاری از افراد در همگامی با کاروان علم شده، و گروه زیادی را از علم محروم می سازد، و یا آنکه موجب از میان رفتن بخش عظیمی از میراث علمی خواهد گشت. باید توجه داشت: این امید هم وجود دارد که شاگرد فاقد نیت و هدف صحیح، از برکت علم و در سایه یادگیری - آنگاه که او با علم و دانش، پیوند و انسی برقرار ساخت - توانائی لازم را در تصحیح هدف و نیت خود به دست آورد.

لذا یکی از دانشمندان گفته است:

«ما علم و دانش را برای غیر خدا (و به خاطر هدفهای دیگری)

جویا شـدیم؛ ولی خود علم و دانش – از اینکه برای غیر خـدا باشـد – امتناع ورزیـد» (۲۴۹) یعنی اگر یک شاگرد، فاقد قصـد الهی در تحصـیل علم باشد، قهراً با ادامه تحصـیل و کسب بینش فزونتر، قصد و هدف او تصحیح خواهد شد و طبعا بسوی «الله» و هدف های والای الهی و انسانی، رهنمون خواهد گردید، و علم و دانش، سرانجام، او را به خدا منتهی خواهد ساخت.

از حسن (بصری) است که گفت:

گروهی از مردم در علم آموزی، هدف خویش را بگونه ای مشخص ساختند که خدا و رضا و پاداش الهی در این هدف راهی نداشت. ولی علم و دانش، آنان را همواره چنان در جهت و صراطی رهنمون گردید که سرانجام، خدا و رضا و پاداش الهی را در مقاصد و هدف خویش منظور داشتند.

باید توجه داشت که اگر معلم در نهاد شاگرد، سوء نیت و فساد هدف را در مسـیر علم آموزی او احساس نمود، باید به تدریج از طریق موعظه و نصیحت خوش آیند و دلنشین و ارشادهای محبت آمیز، او را در مسیر هدف صحیح قرار دهد.

و خطر و زیانبـار بودن علم و دانش عـاری از هـدف الهی را به او گوشـزد نمایـد، و بالاخره او را نسبت به عواقب سوء و نتایج خطرناک اهداف غیرالهی، متوجه و هشیار سازد، و اخبار و احادیثی که درباره تصـحیح هدف و نیت، هشداردهنده و بیدارگر است، تدریجا بر او بخواند تا سرانجام زیر سایه نصایح و ارشادات، وی را به قصد و هدف صحیح در تحصیلاتش بازگرداند.

اگر معلم نتوانست با استفاده از این گونه راهبری ها به تصحیح نیت و هدف شاگرد خویش

موفق گردد و از او نومید شود - طبق عقیده بعضی از علماء - باید چنین شاگردی را رها کرده و از تحصیل وی جلوگیری نماید و از تعلیم او خودداری کند؛ زیرا این گونه افراد، با تحصیل علم (همچون دزدان چراغدار) ، شر و آسیبشان را فزاینده تر می سازند.

امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) در اشاره به همین نکته و حقیقت فرموده است:

لا تعلقوا الجواهر فی اعناق الخنازیر (۲۵۰)

گوهرهای گرانبها را آویزه گردن های خوکها نسازید.

از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است که فرمود:

عیسی بن مریم (علیهماالسلام) برای ایراد خطابه، در میان بنی اسرائیل از جا برخاست و چنین گفت:

«ای بنی اسرائیل! با نادانان و مردمی که از بینش کافی بی بهره اند. سخنان حکیمانه و عالمانه را در میان نگذارید؛ زیرا اگر چنین کنید به علم و حکمت، ستم روا داشته اید.

و از تعلیم علم و حکمت به افراد صالح و شایسته، دریغ نورزید؛ زیرا اگر بدینسان با آنان عمل کنید، یعنی چنانکه از تعلیم علم به افراد لایق، دریغ بورزید به آنان ستم نموده اید.» (۲۵۱)

یکی از شعراء، محتوای سخن حضرت عیسی (علیه السلام) را در این بیت خلاصه کرده است:

فمن منح الجهال علما اضاعه

و من منع المستوجبین فقد ظلم

اگر کسی که علم را با دست و دلبازی در اختیار افراد نالایق (و فاقد بینش و هدف صحیح دینی) قرار دهد خود علم و دانش را به تباهی و فساد سوق می دهد. ولی اگر در تعلیم آن به افراد لایق، کوتاهی و دریغ ورزد به خود آنها و نیز به علم ستم می کند.

باید بدانیم که عده ای از دانشمندان (بدون قید و شرط و به صورت

کلی در مساله تعلیم علم به افراد نااهل و فاقد هدف صحیح، نظر خود را قاطعانه ابراز نکرده اند؛ بلکه) میان این گونه افراد، فرق و امتیازی برقرار ساخته و گفته اند:

اگر نادرستی قصد و هدف شاگرد، معلول وجود حالت کبر و ستیزه جوئی و امثال آنها باشد باید از تعلیم او خودداری کرد. ولی اگر نادرست بودن قصد و هدف شاگرد از ناحیه حب ریاست دنیوی و حس جاه طلبی باشد، سزاوار نیست - علیرغم نومیدی از اصلاح او - از تعلیم وی مضایقه شود؛ چون او (در سن و سال و شرایطی به سر می برد که) مفسده جاه طلبی نمی تواند پرهیجان و مؤثر و مسری باشد. علاوه بر این باید یادآور شد که کمتر کسی می تواند در آغاز کار تحصیل، خویشتن را از این گونه اهداف نادرست و رذائل اخلاقی وا رهاند؛ ولی آنگاه که به اصل و بنیاد علم و دانش رسید و بدان وقوف کامل یافت (و علم را همانطور که هست شناسائی کرد) به این نتیجه می رسد که علم و دانش به خاطر نیل به سعادت و نیکبختی جاوید و جنبه های معنوی، باید ذاتاً محبوب و مطلوب او باشد، و ریاست و سرفرازی، لازمه علم و نتیجه قهری علم آموزی است؛ اعم از آنکه انسان در طی تحصیل علم، جاه و مقام را آماج کوششهای خویش قرار دهد، و یا آنکه اساسا از چنین آماج گیری غافل باشد؛ چون خود علم و دانش بدون نیاز به چنین جهت گیریها، ریاست آفرین بوده و موجب سرفرازی انسان در دنیا و آخرت می گردد.

۶ – کوشش در بذل و اعطاء و انفاق علم

باید معلم، سرمایه ها و اندوخته های علمی خود را به افرادی

که شایسته و نیازمند به علم و دانش هستند، بذل و انفاق کند و در نشر علم و اعطاء آن به افراد محتاج، بخل نورزد؛ چون خداوند متعال - همانگونه که در طی مواثیق، از انبیاء پیمان گرفت تا در نشر حقایق و گزارش آن به مردم، دریغ نورزند، و معارف الهی را کتمان ننمایند - از دانشمندان نیز پیمان گرفت که در تعلیم علم به افراد نیازمند، فرو گزار نکنند؛ بلکه سعی خود را در نشر و ترویج علم، به کار گیرند.

از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است که فرمود:

در نبشتاری از امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) چنین خواندم:

«خداوند از جهال و نادانان پیمان نگرفت که پویای دانشمندان باشند (تا از آنان معرفت و آگاهی کسب کنند) ، مگر آنگاه که قبلا- از دانشمندان پیمان گرفت که علم و آگاهی خویش را در اختیار جهال و نادانان قرار دهند؛ زیرا علم و دانش در مرحله ای قبل از جهل و نادانی وجود داشته است.» (۲۵۲)

(افلاطون حکیم، علم را «تذکر» می نامید و می گفت:

روح آدمی پیش از آنکه به بدن تعلق گیرد و در عالم حس، اسیر زنجیر ماده و محسوسات گردد، در عالم تجرد می زیسته است.

و در آن عالم، حقایق را بدون واسطه درک می کرد، و چون به این عالم هبوط کرد در روح او نسیانی نسبت به حقایق، پدید آمد. ولی این حقایق - بطور کلی - از صحیفه روح او محو نشده است، بلکه با وضع مبهم و نامشخص، در خزانه ذهن او موجود می باشد. وقتی انسان به اشباح و سایه های این حقایق در عالم حس، مواجه گشت، متوجه و متذکر همان حقایق بازیافته

پیشین می گردد. بنابراین علم و دانش، قبل از جهل، موجود بوده است). (۲۵۳)

و نیز از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است که ضمن تفسیر آیه: و لا تصعر خدک للناس (۲۵۴) فرمود:

«بایـد همه مردم از لحاظ دریافتهای علمی در دیـدگاه تو، مساوی و برابر باشـند» (و باید سـهم و بهره از علم را بطور مساوی به آنها بپردازی و در میان آنها تبعیض روا نداری).

جابر جعفی از امام صادق (علیه السلام) آورده است که فرمود:

«زکوه علم و دانش، این است که آن را به بندگان خدا تعلیم دهی.» (۲۵۵)

۷ - احتراز از مواضع تهمت و لزوم هماهنگی رفتار و گفتار معلم

معلم - بر فرض آنکه دارای عـذر شـرعی موجهی باشـد - بایـد از مخـالفت افعـال بـا اقوالش بپرهیزد یعنی نبایـد میان کردار و گفتارش، تهافت و دوگانگی و تفاوت، وجود داشـته باشد؛ (بلکه باید سـعی کند همواره بر طبق گفتار و امر و نهی خود، عمل نماید) مثلا او نمی تواند عملی را تحریم کند که خود مرتکب آن می گردد، و یا انجام عملی را واجب و حتمی الاجراء معرفی نمایـد و خود پای بنـد آن نباشـد، و یا مردم را به انجام عملی - به عنوان کار مسـتحب - دعوت کند؛ ولی خود او از انجام آن عمـل دریغ ورزد. اگرچه طرز کـار و عمـل او - بر حسب احوال و شـرائط شخصـی زنـدگانی وی - کاملا مطابق با قانون دین باشد؛ (لکن در عین حال، تضاد و تناقض نمائی کردار و گفتار او قابل اغماض نیست) ؛ اگرچه احکام و قوانین دینی بر حسـب اختلاف اشخاص، متفاوت می باشد. (لذا باید در این گونه موارد از ایجاد شبهه و بازتابهای نامطلوب، پیشگیری شود) ؛ به

عنوان مثال:

اگر عـالم و دانشـمندی، دیگران را به تشـییع جنـازه و سـایر احکـام مربوط به آن، و یـا به روزه گرفتن، یـا به برآوردن حاجات مؤمنین و کارهای نیک و یا زیارت اعتاب مقدسه پیامبر اکرم (صـلی الله علیه و آله و سـلم) و ائمه (علیهم السـلام) دعوت کند؛ ولی خود – به علت اشـتغال به کارهای مهم تر – موفق به چنین اعمالی نباشـد، به گونه ای که اشـتغال او به کارهای مهم تر، با انجام کارهائی که مردم را بـدانها دعوت می کند سازگار نیست و نمی تواند دست اندر کار آنها گردد؛ و نیز چون اشـتغالات او از اهمیت و فضـیلت بیشتری برخوردار است ناگزیر از ترک آن اعمال می شود، و یا آنکه اشـتغالات او، ضـروری و غیرقابل گریز است؛ در چنین شرائطی که اشتغالات مهم و یا ضروری او، علت ترک برخی از اعمال باشد لازم است همین علت و عذر موجه خویش را به دیگران اعلام کند تا زنگار شـبهه و وسوسه های شیطان را از قلوب مستمعان گفتار خویش بزداید (و از این طریق از مظـان تهمت دیگران برهـد تـا او را به دوگـانگی و تناقض کردار و گفتارش متهم نسازنـد) ؛ چنانکه (در طی یکی از رویدادهای زندگانی رسول گرامی اسـلام (صلی الله علیه و آله و سلم) قضیه ای اتفاق افتاد که آن حضرت ضمن آن برای دفع تهمت، مراتب را اعلام فرمود و) خویشتن را از این تهمت خلاص کرد:

یکی از اصـحاب پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) آن حضرت را شبی همراه همسرش (گویا صفیه) دید که به خانه می رفتند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله

و سلم) از بیم آنکه مبادا توهم و وسوسه ای برای آن شخص ناظر صحنه به هم رسد و تصور کند که پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) با زن بیگانه ای همراه است به آن شخص فرمود:

فلانی! این زن، همسر من، فلان کس (یعنی صفیه) است.

و با این هشدار، به وی فهماند که چرا با این زن همراه می باشد؛ چون بیم آن داشت که ابلیس با تلبیسات و وسوسه انگیزی خود، در آن شخص سوءظنی به باز آورد، (لذا برای دفع توهم به وی اعلام کرد که این زن، همسر شرعی و قانونی من است).

اگرچه بر هر شنونده ای (که به اوامر و دستورات عالم و معلم گوش فرا می دهد) لازم است در مرحله نخست - آنگاه که شبهه و وسوسه ای از لحاظ اختلاف گفتار و رفتار در ذهن او بهم میرسد - به هیچ وجه به گوینده و معلمی که دیگران را به کار نیک و اعمال شایسته دعوت می کند اعتراض ننماید. حتی اگر برای اعتراض و انتقاد خود احتمالاً دارای مجوزی هم باشد حق خرده گیری و انتقاد ندارد؛ (چون ممکن است - برخلاف اشتباه و احتمال او - گوینده در ترک اعمالی که دیگران را بدانها دعوت می کند، دارای عذر موجهی باشد که نتوان بر او خرده گرفت). البته در صورتی که هیچ عذر موجهی قطعا در میان نباشد و میان کردار و گفتار او، تضاد و تعاندی غیرقابل اغماض مشهود گردد، شنونده، حق اعتراض و انتقاد را دارا است؛ چنانکه قریباً از این مطلب در بحث از آداب متعلم و شاگرد، توضیحی در پیش داریم.

بطور خلاصه باید گفت:

قضیه معلم و شاگرد

از لحاظ نقش پذیری شاگرد نسبت به اخلاق و اعمال معلم، همانند قضیه مهر و موم می باشد که در موم، تمام نقشها و تصویرهائی که در مهر وجود دارد، منعکس می شود. ما این نقش پذیری را در مورد گروهی از شاگردان و دانشجویان در برابر معلمان و استادانشان به چشم دیده ایم (و این حقیقت را کاملا لمس نموده ایم که شاگرد در رفتار خود، یک نمونه پرداز ماهری از اعمال استاد و معلم خود می باشد) که البته با توجه به اختلاف افعال و اخلاق معلم، همه گونه رفتار او را شاگرد در اعمال و رفتار خود پیاده می کند. این واقعیت را ما کاملا حس کردیم و هیچکس نمی تواند به مانند کسی که حقیقت را دیده و شهود کرده و در این جهت، مهارت و کاردانی کسب کرده است، هشداردهنده و بیدارگر باشد. (ما این حقیقت را دیده ایم و به شما هشدار می دهیم.

و چون این واقعیت را با چشم باز، دیده ایم که رفتار معلم در رفتار شاگرد منعکس می شود، لذا مصرانه می گوییم:

که باید کردار و رفتار معلم، نماینده گفتار و هماهنگ با آن باشد.

۸ – شهامت معلم در اظهار حق، و جلوگیری از تخلف

باید معلم، به مقدار وسع و توانائی خویش، حق را – بدون مجامله و سازشکاری نسبت به احدی از خلق الله – اظهار کند. اگر مشاهده کرد کسی از حق، روی گردان شده و یا در کیفیت طاعت او از خداوند متعال، کوتاهی و نارسائی وجود دارد، باید در مرحله اول از طریق لطف و محبت و با عامل مهر و نرمش، او را نصیحت کند، (و در صورتی که عامل لطف و نرمش و مدارا، کارگر نیفتاد) از

حربه ای عاری از لطف و با تلخکاری و خشونت، او را در رهنمون گشتن به حق، یاری دهد.

و اگر این وسیله نیز مؤثر نیفتاد، باید از او دوری کند.

و اگر با فاصله گرفتن از او و یاری گرفتن از عوامل مذکور فوق، هیچ اثری مشاهده نکرد باید کاملا او را نهی کرده و از رفتار نابحق او جلوگیری نماید تا او را به حق بازگرداند، و در این کار، از مراحل و مدارج مختلف «امر به معروف و نهی از منکر» - به منظور وادار ساختن او در التزام و پای بند شدن به حق - بهره گیرد.

استفاده از عوامل بازدارنـده و بهره گیری از قانون «امر به معروف و نهی از منکر» در ارشاد مردم به حق و حقیقت، با شـرائطی متنوع و سـنگین تر، ویژه علمـاء و دانشـمندان است. اگرچه همه طبقات مردم در اصل وجوب «امر به معروف و نهی از منکر» و اجرای آن، دارای وظیفه مشترکی هسـتند؛ (ولی وظیفه علمـاء و دانشـمندان دینی در این اصـل مهم و بنیـادی اسـلام، زیـادتر و سنگین تر است.

و باید آنان نسبت به سایر طبقات مردم در انجام این وظیفه خطیر، احساس مسئولیت فزونتری نمایند).

زیرا علماء به منزله رؤسا و سرپرسـتانی هسـتند که اداء وظیفه امر به معروف و نهی از منکر، به آنها محول گشته است. علاوه بر این، سـخن و راهنمائیهـای علمـاء و دانشـمندان، مؤثرتر و دلنشـین تر از گفتـار و ارشادهـای سـایر طبقات می باشـد. لـذا آنان، تکلیف بیشتر و سنگین تری را در این اصل به عهده دارند.

به همین جهت پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«آنگاه

که بدعتها و مرامهای بی سابقه و باطل، در میان امت و پیروان من پدید آید، و افکار نوخاسته سخیف و تباه آمیز - به نام دین - در میان آنها رایج گردد، لازم است عالم و دانشمند، علم و آگاهی خود را ابراز و اعلام کند (تا مردم از این بدعتها و افکار نوخاسته سخیف، روی گردان شوند). اگر عالم و دانشمند دینی، آگاهیها و اطلاعات علمی خود را در طرد و زدودن این بدعتها اظهار نکند، ملعون و مطرود از رحمت خداوند متعال می باشد.» (۲۵۶)

منشاء اکثر غفلت ها و بی خبریها و چیره شدن جهالت و نادانی بر جامعه، و کوتاهی و نارسی های مردم در شناخت فرائض و تکالیف دینی، و قصور آنها در قیام به وظائف شرعی و اداء آئین و راه و رسم دین مقدس اسلام، و نقائصی که در اقامه نمازهای واجب - از لحاظ آنکه واجد شرائط صحت نیست - و و ... دیده می شود؛ بازده کوتاهی علماء و سهل انگاری دانشمندان دینی است که نخواستند با وجه صحیحی، حق و حقیقت را اظهار کنند، و خویشتن را در راه اصلاح خلق و توده مردم به رنج و زحمت وا دارند، و با آمیزه حکمت و استوار اندیشی و ژرف نگری و با عوامل اندرزها و نصیحتهای زیبا و دلنشین، جامعه را در مسیر راه خدا، باز آورند.

حتی رفتار و کردار گروهی از دانشمندان نابسامانی دینی، به مسئله تقصیر و مضایقه آنها در اداء وظیفه امر به معروف و نهی از منکر، محدود نیست؛ بلکه با مردم در ارتکاب باطل همیاری کرده و به آنان در رفتار نادرست مدد می رسانند،

و با اظهار انس و همبستگی و همدمی با آنها، روی اعمال باطل و نادرست آنان، صحه می گذارند.

این رفتار سازش مآبانه برخی از دانشمندان، موجب گشت که افراد جاهل و نادان به نادانی و جهل و تمایلات هوس آلود، بیش از پیش گرایش یافته و افراد تبهکار، فزونتر از هر زمان در فساد و تبه کاری غوطه ور گردند، و مآلاً وزنه علم و دانش و عالم و دانشمند کاستی یافته و شکوه و عظمت آن از میان برود.

یکی از دانشمندان، گفتاری بس نغز و زیبا دارد و می گوید:

هیچ فرد خانه نشین و انزواطلب را - در هر کجا که باشد - نمی توان مبری و پاکیزه از منکر و رفتار نکوهیده به حساب آورد؛ چون او حداقل - به علت انزواء و گوشه گیری - قهرا از ارشاد و تعلیم موازین دین به مردم و راهنمائی و واداشتن افراد به معروف و کارهای پسندیده، تقاعد و دریغ ورزیده (و از زیر بار چنین وظیفه ای، شانه خالی کرده است). به ویژه علماء و دانشمندان (که با تقاعد و خانه نشینی و عدم تحرک اجتماعی، گرفتار چنین تقصیراتی هستند و از این رهگذر، مرتکب «منکر» می باشند؛ زیرا اکثر مردم و بخصوص مردم روستاها و جامعه های بیابان نشین و صحراگرد نسبت به قوانین دین در رابطه با واجبات عینی از قبیل نماز و شرائط صحت آن، فاقد اطلاع و آگاهی های لازم می باشند.

بنابراین، به عنوان «واجب کفائی» لازم است یک فرد، در هر شهر و روستا بماند تا دین و آئین و دینداری را به مردم تعلیم دهد، و در ارشاد آنها فداکاری کند. او باید در اداء وظیفه

تعلیم و ارشاد مردم از عامل مهر و محبت استفاده کند، و رونق و مدارا را وسیله و ابزاری برای وصول و دست یافتن به این هدف قرار دهد.

و رویهمرفته از هر عاملی - که به ایجاد حس پذیرش دینی در مردم کمک می کند - استمداد نماید.

مهمترین عامل برای ایجاد حس پذیرش دینی در مردم، این است که راهنمایان دینی از مردم و اموال آن ها، طمع خویش را ببرند. (اگر عالم و دانشمندی بخواهد که مردم، گوش شنوائی از او داشته باشند نباید به مطامع دنیوی و اموال آنها چشم بدوزد) ؛ زیرا اگر مردم بفهمند که راهبر دینی آنها به آنان و اموالشان چشم طمع دوخته است نسبت به او و علم و دانش وی دلزده و بی اعتناء می گردند؛ و در نتیجه شئون زندگانی آنها از هم گسیخته گشته و نظام حیات دینی آنان رو به اضمحلال می گذارد.

اگر هدف و مقصد یک عالم و دانشمند دینی از وجهه الهی برخوردار باشد، و اطاعت و امتثال از فرمان الهی را هدف مساعی و کوششهای خود قرار دهد، ارشادات و راهنمائی های او در قلوب تمام طبقات مردم - اعم از عالم و دانشمند و افراد عامی و توده مردم - راسخ و جایگزین گشته، و آنان در برابر دستورات چنین دانشمندی، سر تسلیم و انقیاد فرود می آورند و سرانجام، مردم با روشی استوار و خلل ناپذیر در مسیر صراط مستقیم قرار می گیرند.

تمام این وظائف در صورتی لازم الاجراء است که هیچگونه خطر جانی، او را تهدید نکند و از رهگذر آن، ضرر و زیانی بر هیچیک از مسلمین وارد نگردد.

و در غیر اینصورت این

عالم و دانشمند از چنین وظیفه ای، معذور خواهد بود.

و هیچکس جز خداوند متعال، برای پوزش خواهی و پذیرفتن عذر، سزاوارتر نمی باشد.

عبدالله بن سلیمان گفته است:

یکی از مردم بصره بنام «عثمان اعمی» حضور امام باقر (علیه السلام) نشسته بود. به امام عرض کرد که حسن بصری (۲۵۷) معتقد است:

کسانی که علم و آگاهی خویش را کتمان می کنند و از اظهار آن دریغ می ورزند، بوی تعفن شکم و اندرون آنان، اهل دوزخ را آزار میدهد. امام باقر (علیه السلام) پس از شنیدن این سخن فرمود:

«بنابراین آن کسی که از میان خاندان فرعون به موسی (علیه السلام) و خدای او ایمان آورده بود، یعنی «مؤمن آل فرعون»، گرفتار چنین سرنوشت کشنده و دردآوری شده است! چون او همواره (تا آنگاه که در دستگاه طاغوتی فرعون به سر می برد، علم و آگاهی خود را به خاطر حفظ جان و پیشبرد هدف الهی خویش، کتمان می کرد، و از اظهار آن، خودداری می نمود و خدا نیز او را به کتمان ایمان ستود؛ ولی باید گفت:

علم از زمانی که خداوند متعال نوح پیامبر (علیه السلام) را مبعوث فرمود همواره مکتوم مانده بود.

بنابراین حسن بصری باید به هر راهی که می خواهد برود، و به چپ و راست و شرق و غرب روی آورد، برود و به هر دری بزند، سوگند به خداوند، او باید بداند که علم و آگاهی درست جز در میان ما یعنی خاندان رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به دست نمی آید» (۲۵۸)

(آری او باید برای یافتن آگاهی صحیح و دانش واقعی به ما مراجعه کند).

بخش دوم: آداب و وظائف ویژه معلم با شاگردان و دانشجویان

امور مختلف و متنوعی، آداب و وظائف ویژه معلم را نسبت

به شاگردان و دانشـجویان تشـکیل می دهد که محور همه آنها تنظیم صـحیح رابطه استاد و معلم با شاگرد و دانشجو می باشد. (مسائل مربوط به این آداب، ضمن بیست امر، مورد تحقیق و بررسی قرار می گیرد):

۱ – ایجاد خلوص نیت در شاگردان – یا – اعلام امکان وصول به مقام والای علمی در سایه ایمان

(نخسـتین وظیفه ای که بایـد معلم در رابطه بـا شـاگردان، مـورد تـوجه و اهتمـام خـویش قرار دهـد این است که) شـاگردان را تدریجا و گام به گام به آداب و آئین های پسـندیده و شـیوه های ستوده و تمرین روحی نسبت به آداب دینی و حقایق و اسرار دقیق آئین مقـدس اسـلام، آشـنا و وادار نموده، و انس و عادت به صـیانت نفس را در تمام شـئون آشـکار و نهان زندگی آنها بارور سازد، به ویژه اگر احساس کرد که شاگردان وی از رشد عقلی متناسبی برخوردار هستند باید سعی کند که چنین عادات مهم و پرارزش را در آن ها به ثمر رساند.

نخستین گام در پیمودن مراحل مذکور این است که دانشجویان را تشویق و تحریص کند تا رفتار و مساعی تحصیلی خود را از هر گـونه شوائب (فرومـایه) پـاک و پـاکیزه نماینـد و کوششـهای خویش را در جهت الهی و انسـانی و به منظور کسب رضـای پروردگار، محدود سازند، و خدای را در تمام لحظات زندگانی، مراقب و ناظر اعمال خویش بدانند.

و این خصـیصه خـدایابی و خـداجوئی را تـا هنگام مرگ اسـتمرار داده، و عملا از چنین حالت والای روحی تا به هنگام رخت بربستن از این دنیا، برخوردار باشند (و سعی کنند تا مطامع دنیوی به این گنجینه گرانبها، دستبردی نزند).

باید معلم به

دانشجو بفهماند که فقط در سایه چنین حالت روحی، ابواب معارف و دانشها فراسوی او گشاده می شود.

و سینه اش از تنگنای آلام و مشکلات رهائی یافته و از شرح صدر برخوردار می گردد.

و از قلب و درونش، آبشخورها و سرچشمه های لطائف و حکمتها، به جریان و فیضان می افتد، و برکات و فزایندگی مطلوبی در حالات مختلف زندگی و معلومات و معارف او پدید می آید.

و سرانجام به صواب اندیشی و درستی گفتار و کردار و حکم و داوری صحیح و استوار، موفق می گردد.

باید معلم در تفهیم حقائق مذکور، آثار و احادیثی را که در زمینه های این حقائق به ما رسیده است، برای شاگرد بازگو کرده، و ضرب المثلهای لازم را که نمایانگر حقائق مذکور است، برای او یاد کند.

و با ناچیز جلوه دادن دنیا، حالت زهد و پارسائی و بی اعتنائی به مادیات را در او به وجود آورد.

و حس تعلق و دلبستگی و گرایش و غرور به دنیا و فریبندگی به زخارف و زرق و برق دنیا را از دل و دماغ او بزداید.

و به او یادآور گردد که دنیا و لذتهای مادی آن، ناپایدار و گذرا و فانی است، و حیات معنوی و سعادت و نیکبختی اخروی است که پایدار و خلل ناپذیر می باشد.

و نیز به وی تفهیم کند که ایجاد آمادگی برای سرای جاوید و فناناپذیر، و اعراض از دنیای شتابنده و ناپایدار، شیوه و راه و رسم مردم محتاط و دورانديش، و روش و سیره بندگان شایسته خداوند می باشد.

باید معلم، این حقیقت را برای دانشجو بازگو کند که دنیا به مثابه ظرف و گذرگاه و منزلگه و کشتزاری است که باید انسان در

این معبر و رهگذر، در تحصیل کمالات بکوشد. آری دنیا مجال و فرصتی است برای علم و عمل، و کشتزاری است که باید در آن دانه افشانی کرد تا به محصول و ثمره آن - در سایه افکار و اعمال نیک در روز قیامت و سرائی که در پیش است - دست یافت.

(شهید ثانی مهمترین و نخستین وظیفه ویژه معلم نسبت به شاگردان را عبارت از ایجاد اخلاص و حسن نیت در نهادشان می داند. مراقبت و توجه به خدا و سرانجام، ایمان و اتکال به پروردگار را عالیترین زمینه مساعدی معرفی می کند که شاگردان می توانند در سایه آن به مقامات والای علمی و کشفهای مهمی در اسرار و حقایق پیچیده عالم دست یابند.

و به اسرار نهانی و رموز دقیق دین و آئین مقدس اسلام آگاه گردند.

قفطی می نویسد:

ابن سینا می گفت:

هرگاه در یک مساله علمی، دچار حیرت و سرگشتگی می شدم، و حد وسط و رمز کشف مجهول را نمی یافتم به جامع شهر یعنی به مسجد می رفتم و نماز دوگانه در برابر خدای یگانه می گزاردم، و در نتیجه از برکات ایمان و توجه به خداوند، درهای بسته بر روی من گشوده می شد و مشکلات و ناهمواریهای علمی برای من، آسان و هموار می گشت). (۲۵۹)

۲ - تشویق - یا - ایجاد شوق و دلبستگی به علم و دانش در شاگردان

معلم با شاگردان خود را به علم و دانش تشویق نماید و فضائل و ارزشها و مزایای علم و علماء را به آنان تذکر دهد، و یادآور گردد که علماء و دانشمندان، وارثان انبیاء و پیمبرانند و بر کرسی ها و پایگاههائی بلند و فرازنده و درخشانی از نور، جای دارند، کرسی ها و پایگاههائی که مورد رشک انبیاء و شهداء و جانبازان راه خدا بوده

و این وجودات مقدس در این رابطه به حال آنها غبطه می خورند.

بایـد معلم، این گونه سـخنان شوق آفرین را - که در طی آیـات و اخبـار و آثـار و اشـعار و امثـال به چشم می خورد، و بازگو کننده فضائل و منازل و مقامات والای علم و علماء است - به گوش هوش آنها برساند.

رهنمودهائی که در سـخن بزرگان دیـده می شود و نمودارهای شوق انگیزی که در طی اشـعار شـعراء - درباره فضـیلت علم - جلب نظر می کنـد، عامـل و انگیزه نیرومنـدی است که می توانـد نفوس و قلوب انسانی را به خود معطوف داشـته (و تحرك و جنبش چشمگیری برای گرایش به علم و دانش، در دلها به وجود آورد).

(معلم باید از هر عواملی که او را در تشویق شاگردان به علم و دانش، مدد می کند، استفاده نماید) و در ضمن؛ آنها را تدریجا ترغیب نمایـد تا نسبت به مسائل دنیوی به قـدر امکانات و به انـدازه کفایت و ضـرورت، قناعت و بسـنده کننـد تا از این طریق بتوانـد آنها را از انگیزه دنیا گرائی - که موجب دل مشـغولی و پریشانی خاطر و پراکنـدگی اهتمام علمی آنها می گردد - دور نگاه دارد.

۳ – لزوم مواسات و دلسوزی معلم نسبت به شاگردان

بایـد معلم درباره شاگردان، خواهان اموری باشـد که خود نسـبت به آن امور در مورد خویشـتن احساس علاقه و دلبسـتگی می نماید، و هرگونه شـر و بدی را که برای خویش نمی پسـندد برای شاگردان نیز نپسـندد؛ زیرا این گونه مواسات و برابر اندیشـی نسـبت به شـاگردان، حـاکی از کمـال ایمان معلم و حسن رفتار و برادری، و نمایانگر روح تعاون و همبسـتگی و دلسوزی معلم نسبت به شاگردان می باشد.

در احادیث صحیح و معتبر، چنین

آمده است:

«هیچیک از شما نمی تواند عنوان «مومن» را (به مفهوم واقعی آن) احراز کند مگر آنگاه که نسبت به برادر ایمانی خود همان چیزی را بخواهد که درباره خود نیز، نسبت به آن احساس علاقه و محبت کند.» (۲۶۰)

باید گفت که بی تردید، شاگرد، والاترین و بهترین برادر، و بلکه ارجمندترین فرزند معلم است.

و ما در بحثهای آینده (با بیانی گسترده تر) این موضوع را بررسی خواهیم کرد (که شاگرد، نسبت به معلم به عنوان برادر عزیز و فرزند گرامی او محسوب می گردد) ؛ زیرا علم و دانش، اساس و عامل بهم رسیدن یک نوع قرب و خویشاوندی روحی و معنوی است که معلم و شاگرد را با هم مربوط می سازد؛ و چنین پیوندی از هرگونه پیوند و خویشاوندی جسمانی و خونی، والاتر و شکوهمندتر می باشد.

از ابن عباس روایت شده است که می گفت:

گرامی ترین فرد در پیشگاه من، همنشین من است، همنشینی که از کنار مردم، پا فراتر نهاده تا آنگاه که راه خویش را به سوی من گشوده و در کنار من بنشیند. اگر در توان من می بود که مگسی بر روی بدن او ننشیند تا او را آزار ندهد، نیروی خود را در صیانت او از گزندی چنین ناچیز، به کار می بردم.

در حدیث دیگری آمده است که ابن عباس گفت:

آنگاه که مگسی بر اندام شاگردان من می نشیند، من رنج آن را احساس می کنم، (و حتی در این ناچیزترین آزار، با او همدرد می گردم). (۲۶۱)

محمد بن مسلم می گوید:

یکی از ساکنان «جبل» بر امام باقر (علیه السلام) وارد شد و به هنگام تودیع و خداحافظی به عرض رساند:

مرا موعظه و نصیحتی کن. حضرت فرمود:

«تقوی و

پرهیزکاری را پیشه خود ساز. به برادر ایمانی خود نیکی کن.

و برای او خواهان همان خوبیهائی باش که خود، خواهان آن هستی.

و از هر امر نـامطلوبی کـه از آن احسـاس تنفر و دلزدگی می کنی، از همـان امر دربـاره برادر ایمـانی خـود نیز متنفر بـاش. اگر درخواستی را با تو در میان گذاشت از وی دریغ مدار و خواسته او را برآورده ساز و به او اعطاء کن.

و اگر او از اعطاء و بخشش، نسبت به تو خودداری کرد، تو بخشش و عطای خود را به او عرضه کن. (و یا اگر از درخواست و سؤال، خودداری کرد، خواسـته او را بـدو عرضه نما). نبایـد نسـبت به هیچ نوع خیر و احسانی نسـبت به او سـیر و ملول گردی، چنانکه نباید او نسبت به تو ملول گردد. بازو و یاور او باش که او بازو و یاور تو باشد. اگر او از تو بدش آید از او جدا مشو، تا از او درخواست کرم و گذشت نمائی (و در نتیجه، کینه را از دل او بزدائی).

و آنگاه که در حضور تو نباشد در غیاب او، نگاهبان حیثیت و منافع وی باش.

و اگر در حضورت باشـد او را زیر سـایه حمـایت خویش قرار داده و سـعی کن بـا یـاری و تقویت و ملاقـات و احـترام و لطف خویش، او را مشمول محبت های خود سازی؛ زیرا او از آن تو است و تو از آن او هستی.» (۲۶۲)

این حـدیث و هر حدیث دیگری که - بازگوکننده حقوق متقابل و متبادل تمام برادران و خواهران مسـلمان نسبت به یکدیگر است - رعایت محتوای آنها در مورد معلم و شاگردی

(که استوارترین و شریفترین پیوندها آنان را با هم مربوط می سازد) لازمتر و ضروری تر می باشد.

۴ – استفاده از روشهای مختلف تنبیه برای منع از تخلف شاگردان

عامل لطف و محبت، مؤثرترین عوامل تعلیم و تربیت است

بر معلم، لازم و ضروری است (اهتمام خویش را در جهت تربیت اخلاقی شاگردان به کار گیرد و) آنان را از اخلاق بد و خویهای ناستوده وارتکاب اعمالی که شرعا حرام و یا مکروه است حفظ کند، و از هرگونه رفتاری که حالات و شخصیت آنها را تباه می سازد و یا موجب ترک اشتغالات علمی و یا اسائه ادب آنان می گردد جلوگیری کند. معلم باید از پرحرفی و سخنان بیهوده و بی فایده شاگردانش ممانعت به عمل آورد، و از معاشرت آنان با اشخاص نامناسب و این گونه کارهای نابجا و اعمال ناروا و زیان بخش جلوگیری نماید.

برای پیشگیری از سوء رفتار شاگردان و جلوگیری از ارتکاب خلاف آنان، لازم است معلم حتی الامکان با ایماء و اشاره و تعریض و کنایه، راه گشای تربیت اخلاقی شاگردان بوده و از تخلف آنها جلوگیری کند.

و در صورتی که ضرورت ایجاب نکند و نیازی در کار نباشد باید از آشکار گوئی و تصریح به تخلف شاگرد، خودداری نماید و همواره از عامل لطف و محبت و مهر و مودت – برای ارشاد شاگردان – استفاده کند، و آن را به خاطر تخلف و سوء رفتار، توبیخ نکرده و تا می تواند از این روش استفاده ننماید؛ چون اولا تصریح و آشکار گوئی، پرده هیبت و ابهت استاد را از هم دریده و موجب شدت و فزونی جرات و جسارت شاگردان در ارتکاب خلاف و سوء رفتار و تخلفهای اخلاقی می گردد.

و ثانیا باعث میشود

که آنان - بیش از پیش - با حرص و ولع زیادتری در تخلفهای اخلاقی اصرار ورزند.

در اخبار و احادیث به ما گوشزد شده است که اگر مردم را صریحا از کاوش و از هم پاشیدن پشکل چهارپایان بازدارند، اصرار آنان در کاوش و از هم پاشیدن آن، فزاینده تر می گردد، (و برای توجیه اصرار خود) می گویند:

بی جهت ما را از دست یازیدن به چنین کاری نهی نکرده اند، لابد سر و حکمتی در این تپاله و پشکل حیوان وجود دارد که باید از آن سردرآورد! و از درون آن باخبر گشت!!.

یکی از شعراء می گوید:

النفس تهوی من یجور و یعتدی

و النفس مائله الی الممنوع

و لکل شیء یشتهیه طلاوه

مدفوعه الا عن الممنوع

دل آدمی طبعا به سوی جائر و ستمکار متجاوز - به خاطر زرق و برق قدرت و جاذبه کاذب جاه و مقامش - گرایش دارد.

و اصولا نفس انسانی در جهت هر امری که از آن منع شده است دارای رغبت و تمایل فزونتری بوده و بدان انحراف می یابد. هر چیزی که انسان بدان مایل و راغب است آن چیز دارای حسن و بهاء و مقبولیتی می باشد که آدمی را به خود جذب می کند؛ ولی نفس انسان ممکن است از تیررس چنان حسن و بهائی بدور مانده و از آن سیراب گشته و در امان باشد. لکن از یک امر ممنوع و کار نامشروع اشباع نمی گردد، و حسن و بهاء کاذب آن همواره به انسان با جاذبه خود آسیب می رساند و همیشه رونق و جاذبه خود را به رخ انسان کشانده تا هرگز از آن اشباع نگردد.

راستی باید درباره کیفیت ارشاد، و مراتب مهر و محبت پیامبر

عزیز و گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) نسبت به آن مرد اعرابی و صحرانشین و بیابانگرد، اندیشید - که مسجد را با بول و پیشاب خود آلوده کرد - (و پیامبر مهربان به جای توبیخ و درشتخوئی، از در لطف و دلسوزی وارد شد، و از راه محبت، این مرد صحراگرد را متوجه زشتی و نادرستی رفتارش نمود). آری باید دید که رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) با معاویه بن حکم - آنگاه که در اثناء نماز، سخن گفت - چه نوع رفتاری را پیش گرفت: (آن حضرت در ارشاد او از لطف و محبت، استفاده کرد و از این رهگذر، او را به نقص و اشکال کارش آشنا ساخت). (۲۶۳)

باری، اگر شاگرد با تعریض و کنایه و ایماء و اشاره - در سایه هوش و ذکاء خود - به لغزش و تخلف خویش پی برد و از آن دست برداشت باید گفت در این صورت معلم به هدف تربیتی و غرض مطلوب خود دست یافته است.

و گرنه باید با صراحت و بی پرده - البته در سر و نهان و در غیاب دیگران - او را از ارتکاب خلاف نهی کند.

و اگر نهی او در غیاب دیگران نیز مؤثر نیفتاد و شاگرد دست از تخلف برنداشت، باید علنا و آشکارا و در حضور دیگران، او را از خلافکاری منع کند. اگر موقعیت و اوضاع و شرائط، مقتضی شدت لحن و خشونت در گفتار باشد، نباید معلم از آن دریغ ورزد؛ (بلکه باید در گفتار خود اعمال خشونت کند) تا بدینوسیله این شاگرد متخلف و همه حاضران

جلسه درس، در صـدد تخلف برنیاینـد، و هر شـنونده ای که در مجلس درس حضور دارد به وظائف اخلاقی خود آشـنا شده و ادب آموزد.

اگر هیچیـک از روشـهای تربیتی مـذکور در جلوگیری از تخلف شـاگرد اثر نگـذاشت و علیرغم به کـار گرفتن تمـام وسائط و عوامـل تربیتی، چنین شـاگرد، به تخلفهـای خود ادامه داد و از آن دست برنـداشت، طرد این گونه شاگرد و اعراض از او بجا و سزاوار می باشد، و هیچگونه اشکالی برای این طرد و اعراض وجود ندارد. معلم باید چنین شاگردی را مدتی از نزد خود براند تا او از تخلف خویش، توبه و بازگشت نماید. به ویژه اگر معلم، بیم آن را داشته باشد که سوء رفتار و تخلفهای شاگرد مذکور احیانا در شاگردان دیگر اثر گذاشته و آنان را نیز ماننـد خود گمراه می سازد، و همگنان و همدرسان او هم با وی در ارتکاب خلاف، همسازی می کننـد. (بـا توجه به چنین آثـار زیانباری، بایـد معلم، این گونه شاگردان را برای مـدتی از محیط تعلیم و تربیت طرد کند تا سوء رفتار آنها به دیگران سرایت ننماید و ضمنا از تخلف خود نیز دست بردارد).

همچنین لازم است معلم، رفتـار و روابـط شـاگردان را نسـبت به یکـدیگر؛ زیر نظر گرفته و مراقب اظهـار سـلام کردن آنهـا به همـدیگر، و طرز برخورد آنهـا در گفتگو، و محبت متقابـل آنهـا، و خودیـاری و تعـاون آنـان با یکـدیگر باشـد که چگونه در احسان و تقوی و پرهیزکاری به هم مدد می رسانند. باید معلم در این امور آنان را راهنمائی کند.

و رویهمرفته هر کاری را که در صدد انجام آن هستند دقیقا زیر نظر گرفته و

تمام رفتار آنها را بپاید.

بطور خلاصه، همانطور که معلم، مصالح دینی شاگردان را - به منظور سامان یافتن روابط آنان با خدا - به آنها تعلیم می دهد، بایـد مصالح دنیوی آنان را به آنها بیاموزد تا کیفیت روابط و رفتار خود را با همنوعان خویش سامان بخشند تا مآلا فضـیلت و نیکبختی آنان را در امر دین و دنیا تکمیل کند.

۵ - فروتنی و نرمش معلم نسبت به شاگردان

نبایـد معلم نسبت به شـاگردان خویش، رفتـاری تکبرآمیز را در پیش گیرد و نسـبت به آنها بزرگی ورزد؛ بلکه بایـد فروتنی و نرمش را - در برخورد با شاگردانش - به کار برد. خداوند متعال به پیامبر خود می فرماید:

واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنین (۲۶۴)

پر و بـال خویش را برای پیروان خود (که بـا پـایمردی خود در ایمـان، به تو اظهار علاقه می کننـد) فروهشـته ساز (و نسـبت به آنان، متواضع و فروتن باش).

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«خداوند متعال به من وحی نمود (که به شما اعلام کنم تا) تواضع و فروتنی را پیشه خود سازید.» (۲۶۵)

و همو فرموده است:

«هیـچ صـدقه و انفاق مالی به بینوایان، از مال و ثروت انسان نمی کاهـد. خداونـد متعال - به خاطر عفو و گـذشت از افراد - بر عزت و سرفرازی شخص می افزاید، و هر فردی که تواضع و فروتنی را پیشه خود سازد، در ظل مراحم پروردگار از مقام والا و شخصیتی ارجمند برخوردار می گردد.» (۲۶۶)

این پاداشـها، نتیجه تواضع و فروتنی نسـبت به تمام طبقات مردم است که در خور وظیفه اخلاقی هر انسان مؤمن و مسـلمان می باشد. علی هذا باید در نظر گرفت که وظیفه معلم نسبت به شاگردان از این دیدگاه،

چگونه است، شاگردانی که نسبت به معلم، ملازمت و همبستگی جالبی برقرار باشد و نیز شاگردان در پی جوئی از دانشها و معارف سودمند بدو تکیه کنند و رأی و نظر او را ملاک و معیار ارزیابی علوم و دانشها و شئون مختلف زندگانی خود بدانند. مضاف بر این، باید دانست میان معلم و شاگردان، حقوق متقابل دیگری از قبیل: حق مصاحبت و همنشینی، و احترام در رفت و آمد و ملاقات و برخوردها، شرافت محبت و دوستی راستین و عاری از هر نوع شائبه و امثال آنها وجود دارد (که این حقوق و معیارها می تواند رابطه معلم و شاگردانش را به طرز جالب و دلنشینی سازمان بخشیده و آنها را با هم پیوند دهد).

در حدیثی از پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) آمده است که فرمود:

«معلم و آموزگار باشید (و درس شما زمزمه محبت باشد). در تعلیم خود، دشخوار و سختگیر نباشید و مسئله تعلیم را بر مردم ناهموار نسازید؛ زیرا معلم و آموزگاری که با آمیزه محبت تعلیم می دهد، از انسان دشخوار و سختگیر، بهتر و باارزش تر است.» (۲۶۷)

و نیز فرمود:

«نسبت به کسی که به وی علم را می آموزید، و یا از او، علم را فرا می گیرید، نرم و ملایم باشید.» (۲۶۸)

در بحث های گذشته، داستان عیسی (علیه السلام) و رفتارش با حواریون و اقدام آن حضرت در شستشوی پای آنان، و نیز اخبار دیگری را - (که نمایانگر روح ملاطفت و نرم خوئی و تواضع بزرگان نسبت به زیردستان است) - بازگو کردیم.

بنابراین لازم است معلم، خلق و خوی خود را - فزونتر از آنچه بر دیگران ضروری

و لازم است، نسبت به شاگردانش - به هنگام برخورد با آنها رفتار خویش را بر اساس حسن سلوک و لطف و محبت تنظیم نماید.

و با شاگردان خود - با شادابی و گشاده روئی، و اظهار شادمانی، و محبتی خوش آیند و صمیمانه، و ابراز دلسوزی و احسان به آنها از طریق بذل علم و جاه و مقام، و گرامی داشت آنها - در حد وسع و امکانات - برخورد و ملاقات کند.

شایسته و بجا است که تمام شاگردان و بخصوص، شاگردان فاضل و برجسته را با «کنیه (۲۶۹) و نام فامیلی»، و رویهمرفته با محبوبترین نامها و القاب، مورد خطاب قرار دهد، و به گونه ای از آنان و نام آنها یاد کند که موجب حفظ حرمت شخصیت و وقار و ارزش مقام و منزلت آنان بوده و از گزند تحقیر و توهین، مصون بمانند.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برای رعایت احترام و بزرگداشت شخصیت یاران خویش، از آنان با کنیه، و نام و عنوان محبوب آنها یاد می کرد؛ زیرا آن حضرت از این طریق موفق می شد که شرح صدری در آنها به وجود آورده و قوت قلب بیشتری به یاران و اصحاب خود بخشیده، و عرصه و مجال درخواست و تقاضا و سؤال آنها را گسترده و آزاد ساخته، و محبت آنان را بیش از پیش به خود جلب نماید.

بدیهی است که رعایت احترام و بزرگداشت شخصیت دیگران - از طریق خطاب به نامهای محبوب آنان - در مورد افرادی که انسان به پیروزی و رستگاری آنها چشم امید دوخته و میخواهد صلاح و شایستگی شخصیت آنها را پدیدار و

شکوفا سازد، لازم تر و ضروری تر است. (لذا معلم در این اصل نسبت به شاگردان، وظیفه خطیرتری به عهده دارد).

آری معلم باید در رابطه خویش با شاگردان، از سخنان و سفارشهای رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) ، الگو و نمونه و سرمشق گیرد که فرمود:

توده مردم پیرو شما علماء و دانشمندان هستند، و مردمی از اقطار گیتی - به منظور کسب بصیرت و بینش دینی - به شما روی می آورند، آنگاه که شما را دریابند و نزد شما آیند، لازم است نسبت به آنها خیراندیشی نموده و با رفتاری نیکو، آنان را سرشار و برخوردار.سازی (۲۷۰)

بطور کلی عالم و دانشمند نسبت به معلم و شاگرد، همچون طبیب نسبت به بیمار است (که باید بیماری جهل و نادانی را در شاگرد، درمان کند). بنابراین باید از هر دارو و عاملی که برای شفای او امیدبخش به نظر می رسد استفاده نماید؛ زیرا بیماری روحی جهل و نادانی از هر نوع بیماری بدنی، قوی تر و سخت تر می باشد؛ (چون زیان بیماری جهل و بیسوادی از تمام بیماریهای بدنی، بیشتر و خطرناک تر است).

گاهی ممکن است احیانا - به علت اختلاف مزاج و طبایع شاگردان - عکس آنچه را که یاد نمودیم باید به عنوان عامل مصلحت شاگرد و داروی درمان بخش او، قابل بهره برداری باشد. (یعنی ممکن است گاهی به ندرت، عامل محبت و احترام به شخصیت شاگرد - بجای آنکه او را به فضائل اخلاقی و ترک رذائل و خودداری از تخلف، رهنمون گردد - وی را مغرور ساخته و موجب خود باختگی او شود. در چنین صورتی باید

معلم، مراقب باشد تا چه نوع رفتار و راه و روشی را با شاگردان مختلف در پیش گیرد. لذا در برخی از موارد، معلم ناگزیر می گردد برای نهی از تخلف، با خشونت و شدت لحن، رفتار کند و بجای نرمش، از درشتخوئی و خشونت و احیانا تنبیه بدنی آن هم به صورت خفیف استفاده نماید).

۶ – تفقد از احوال دانشجویان – یا وظیفه معلم در صورت غیبت شاگرد از جلسه درس

وظیفه مذکور – که از نوع وظیفه اخیر الذکر می باشد و از حس شفقت و دلسوزی معلم، ریشه می گیرد – این است که اگر یکی از شاگردان و یا حاضران حلقه درس استاد، در جلسه درس حضور نیافت، و غیبت او غیرعادی به نظر رسید و طولانی گشت، باید از او و احوال او و علت غیبت او پرس و جو کند. اگر از پرس و جوی خود، نتیجه ای کافی نگرفت و نتوانست راجع به او خبری به دست آورد باید کسی را برای اطلاع خود از احوال او به خانه و محل سکونت وی بفرستد، و یا شخصا به منزل او برود – که البته این کار اخیر دارای فضیلت بیشتری است – چنانکه رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) با اصحاب و یاران خود همینگونه عمل می کرد، (یعنی اگر ملاحظه می فرمود که یکی از ملازمان او در میان جمع حاضران، حضور بهم نرسانده است، شخصا به منظور احوال پرسی به خانه او می رفت و از او تفقدی به عمل می آورد).

اگر معلم اطلاع یافت که شاگرد مذکور، بیمار گشته است باید از او عیادت کند.

و اگر گرفتار غم و اندوهی است، در صدد رفع آن برآید.

و اگر دید که به مسافرت رفته، از خاندان و

متعلقـان او تفقـد بعمـل آورده و از آنهـا احوال پرسـی کنـد، و از آنـان بخواهـد که حوائـج و درخواست خود را بـا او در میان گذارند، تا به قدر امکان و توانائی خویش به خواسته ها و حوائج آنها رسیدگی کند.

و اگر به هیـچ وجه در هیـچ کـاری به او احتیـاجی نداشـتند بـا اظهـار محبت و ابراز لطف به آنهـا، و نثـار دعاء در حق آنان، به وظیفه اخلاقی خود عمل نماید.

۷ – اطلاع از نام و مشخصات شاگرد

باید معلم، راجع به نام و نسب و فامیلی و شـهر و احوال و مشـخصات دانشجویان و یا حاضران جلسه درس، اطلاعاتی را کسب کرده و ترتیباتی در این زمینه فراهم آورد و بدان توجه نماید، و درباره آنان – در جهت مصالحشان – بیش از حد معمول دعاء کند (و از خداوند متعال بخواهد که آنان را مشـمول لطف خویش قرار داده، و دلهای آنها را برای پذیرش علم، مستعد ساخته، و آنان را به عمل و رفتار بر طبق موازین علم موفق گرداند).

توجه به حدیثی که بدینگونه مسلسل (۲۷۱) است، و در یک یک افراد سلسـله سند آنها تا به معصوم، سؤال و پرسش از اسم و کنیه و شـهر و محل اقامت، تسـلسل دارد و این سؤال در مورد همه راویان تکرار شده است، و اینکه چنین کاری به عنوان یک راه و رسم و سـنت مطلوبی در نقل حـدیث به شـمار می رفت تا از مشـخصات فردی که برای او حـدیث را نقل می کند سؤال نماید. چنین سنت و شیوه ای برای ما در اثبات لزوم معلم از مشخصات شاگرد، کافی و بسنده است.

۸ – القاء مطالب علمی باید در خور استعداد شاگردان باشد

باید معلم در بذل و توزیع محصولات و فراورده های علمی و معارف خود، با سخاوت باشد.

و در طرز القاء درس بر دانش پژوهان، ناهموار و دشـخوار نباشد؛ بلکه باید کیفیت تدریس او هموار و دلنشـین بوده و با آمیزه لطف، و توام بـا رفق و مـدارا و نصـیحت و انـدرز باشـد، و به قصـد ارشـاد شـاگردان به امور مهم، به آنان سود رسانـده و بهره مندشان سازد. معلم باید شاگردان خود را به صیانت و نگاهبانی اندوخته های نفیس و گرانبهای

علمی - که در اختیار آن ها قرار داده است - تشویق و تحریص کند.

معلم نبایـد به هیـچ وجه انـدوخته هـای علمی خود را در خویشـتن احتکـار و ذخیره کنـد، و در اعطـاء و القاء آنها دریغ ورزد، اندوخته هائی که دانشجویان (تشنه و گرسنه علم) بدان نیاز دارند، و از او درباره آن اندوخته ها پرس و جو می نمایند. بنابراین اگر او افراد شایسته ای را در پیرامون خود دید نباید در بذل سرمایه های علمی و توزیع این ذخائر، دریغ و مضایقه کند.

البته باید بگوییم:

تـا وقتی که دانشـجویان او، نسـبت به برخی از معلومات و معارف، اهلیت و شایسـتگی لازم را به دست نیاورنـد نبایـد معلم این معلومات را در اختیار آنها قرار دهـد؛ بلکه بایـد در کتمان آن (از چنین شاگردان) ، کوشا و مصـر باشـد؛ زیرا القاء معلومات و معارفی که شاگردان برای هضم و درک آن، اسـتعداد و شایسـتگی کافی ندارنـد، موجب پریشانی خاطر و پراکندگی و تباهی ذهن و حال آنها می گردد.

اگر دانشجوئی در زمینه این گونه معلومات و معارف، پرسش کرد به او بگوید:

این معلومات، عجاله و در شرائط کنونی استعداد و آمادگی علمی تو، برای تو زیان بخش است.

و باید به او نیز یادآور شود که علت اسـتنکاف او در بذل این اطلاعات و معلومات، از بخل و مضایقه او ریشه نمی گیرد؛ بلکه این استنکاف، نمایانگر حس دلسوزی و لطف و مرحمت او می باشد.

معلم پس از آنکه این نکته را به او تفهیم کرد بایـد او را به سـعی و کوشـش و پیشـرفت در تحصـیل، تشویـق کنـد تـا اهلیت و شایستگی این چنین معلومات و معارف و سایر اطلاعات دیگر را به

دست آورد.

در توضیح و تفسیر کلمه «ربانی» چنین روایت شده است که «عالم ربانی»، کسی است که آگاهی ها و معارف خرد و کوچک و ساده را قبل از معارف بزرگ و پیچیده، به مردم تعلیم.میده (۲۷۲)

۹ – تفهیم ترتب و تسلسل منطقی اشتغالات دینی و علمی به شاگردان

باید معلم، شاگرد را از اشتغال به امور غیرضروری و غیرواجب، قبل از اشتغال به امور ضروری و واجب، و از اشتغال به واجب کفائی، قبل از اشتغال به واجب عینی، بازدارد. یکی از واجبات عینی (که باید شاگرد در نخستین مرحله در انجام و اداء آن بکوشد) ، اصلاح و پیراستن دل و پاکیزه ساختن درون به وسیله نیروی تقوی و پرهیزکاری است. مقدم بر همه چیز و همه کس، خود معلم باید از نظر تقوی، خویشتن را مورد بازخواست و بازپرسی و تفتیش قرار دهد (و ببیند که آیا از تقوی و پارسائی بهره ای دارد، آنگاه پس از احراز مقام تقوی و پرهیزکاری در خویشتن، به ارشاد شاگرد دست یازد) تا شاگرد در مرحله نخست، از رفتار، و در مرحله دوم از گفتار او الگو و سرمشق گیرد.

معلم باید (ترتب و تسلسل علوم و معارف را به هنگام تدریس – با توجه به پایه معلومات شاگردان – در نظر گرفته و) آنها را از پرداختن به علوم ادبی (از قبیل صرف و نحو، معانی و بیان و ...) قبل از پرداختن به سنت و معارف ساده دینی، منع کند.

و به همین گونه، ترتیب و پی آمدهای منطقی علوم و معارف را به شاگردان گوشزد نماید.

۱۰ – کوشش در تقریب مطالب به ذهن شاگردان و رعایت استعداد آنها

باید معلم به شغل و حرفه تعلیم، حرص و علاقه و دلبستگی داشته باشد، و همه توان و نیروی خویش را در تفهیم و تقریب مطالب به اذهان شاگردان، به کار گیرد، و در این جهت اهتمام ورزد. او باید این وظیفه خطیر را بر تمام نیازها و مصالح و منافع شخصی – البته تا آنجا که کار

ضروری مهمتری در میان نباشد - ترجیح دهد. ولی اشتغال به مصالح شخصی و حوائج فردی، در حد ضرورت، در همان محدوده نیازهای اولیه، بلامانع است (و باید معلم در صورت عدم ضرورت، همه مصالح و منافع شخصی دیگر را در راه اداء وظیفه تعلیم و تربیت، قربانی کند).

معلم نباید به هیچ وجه در نصیحت و اندرز به شاگردان، چیزی را فروگذار نماید.

و در تفهیم مطالب، درجه استعداد و قدرت درک و توانائی حافظه شاگردان را در مد نظر قرار دهد.

و از بازگو کردن مسائل و القاء مطالبی که ذهن شاگردان، تحمل درک آن را ندارد خودداری نماید.

معلم نباید طرز بیان و سخن خود را - بیش از حد معمول - گسترده و مفصل سازد، به گونه ای که حافظه شاگردان قادر بر نگاهداری و حفظ آن نباشد. او نباید آنگونه فشرده و کوتاه، بیان خود را ایراد کند که درک و فهم آن برای شاگردان دشوار گردد؛ (بلکه بیان خویش را در حد میانگین و متناسبی قرار دهد که علاوه بر امکان ضبط و حفظ آن، فهم آن نیز آسان باشد).

با هر یک از شاگردان، در خور مقام و پایه علمی و بر حسب میزان فهم و استعداد آنها سخن گوید، و آنها را مخاطب قرار دهد:

با شاگردی که دارای نیروی تشخیص و مهارت و کارائی می باشد و مساله علمی را با دقت و تحقیق درک می کند، با ایماء و اشاره و به طور فشرده سخن گوید.

و برای دیگران - به ویژه کسانی که گرفتار رکود و توقف ذهنی یا کمبود علمی هستند - مطلب را با بسط و تفصیل بیشتری توضیح دهد.

و برای کسانی

- که جز با تکرار مسئله و توضیح دوباره آن، نمی توانند مطلب را درک نمایند - سخن و بیان خویش را تکرار نماید.

معلم باید نخست، خود مساله را به صورت واضح و روشنی طرح کند، یعنی تصویر روشنی از مساله را ترسیم نماید، سپس با ذکر مثالها و نمونه ها - البته در صورت نیاز به آنها - به توضیح و تشریح آن بپردازد. ادله و مآخذ موافق و مخالف مساله را یاد کند.

و برای اثبات جنبه معتبر و مورد اعتماد، و رأی درست مساله، دلیل مناسب را بازگو نماید، تا آن جنبه کاملا تایید و تقویت گردد.

و نیز دلیل ضعف مساله را ذکر کند تا شاگرد شیفته آن جنبه نگردد و تحت تاثیر آن، مبنائی برای خود نپردازد. (و آن را به صورت احتمالی قابل قبول تلقی نکند). مثلا بگوید:

مخالفین در اثبات نظر خود، چنین استدلال کرده اند؛ ولی دلیل آنها به خاطر فلان علت و فلان دلیل، ضعیف و مردود است.

باید معلم جنبه های اخلاقی رد و ایرادات و انتقادات خود را در نظر گیرد. یعنی اگر رأی و نظر کسی را تضعیف می کند باید شاگرد بفهماند که منظور او و صرفا بیان حق و واقعیت می باشد.

و چون بیان واقعیت ناگزیر، متوقف بر تضعیف رأی فلان دانشمند است از این جهت آن را بازگو کرده است. باید به شاگردان یادآور شود که هدف او در چنین مناقشات، اظهار تفوق و برتری بر دیگران و یا کوباندن و شکست دادن آنها نیست؛ (بلکه تنها هدف او اظهار حق و حقیقت می باشد).

معلم باید اسرار و رموز حکم و قانون مساله مورد بحث، و علل آن را توضیح

دهد و اقوال و آراء مختلف را توجیه نموده و وجوه ضعف و احتمالات ضعیف مساله و نیز پاسخهای لازم را یادآور گردد. او باید اصل و فرعی که با آن مساله، پیوند و ارتباط دارند، و اساس و بنیادی که مساله بر آن مبتنی است، و مسائل مشابه با آن مساله، و اینکه حکم آنها با هم مساوی و یا مخالف با یکدیگر است، همه این مطالب را ذکر کند، و همچنین مأخذ هر دو حکم را یاد کرده و فرق میان آن دو مساله را بازگو نماید.

معلم باید در طرح هر مساله علمی، لواحق و متعلقات آن از قبیل: نکات نغز و لطیف و لغزها و معماهای ظریف و امثال و اشعار و لغات آنها و اشکالاتی که بر آن مساله و یا تعبیری مانند آن وارد می شود، و جواب اشکالات را - البته در صورت لزوم و امکان - ذکر کنند.

معلم باید لغزشهای برخی از مؤلفان و مصنفان را به شاگردان تذکر دهد و درباره حکم، و نیز اشتباه آنها را در تخریج (۲۷۳) و نقل و امثال آنها یادآور گردد، و به آنها راجع به این موارد و امثال آنها هشدار دهد. ولی باید در این رهگذر از نیت و هدف مطلوب و صحیح انسانی و حس حقیقت جوئی برخوردار باشد. نباید مقصد و غرض او، صرفا اظهار خطاء و لغزش دیگران، و ابراز استواراندیشی و ژرف نگری خویشتن باشد؛ بلکه باید هدف و منظور او، ارشاد شاگردان و نصیحت و خیرخواهی نسبت به آنها بوده تا در او، حالت غرور و شیفتگی و خودباختگی نسبت به کارش پدید نیاید.

همه این

کوششهای علمی در صورتی بجا و بمورد است که فردی که این افاضات علمی بـدو القاء می شود، واجـد اهلیت و شایسـتگی برای دریافت آنها باشد.

۱۱ – ذکر ضوابط و قواعد کلی علوم ضمن تدریس آنها

بایـد معلم، قواعـد کلی متناسب با درس را – که اسـتثناء بردار و رخنه پـذیر نیست و خللی در آن راه نمی یابد، و یا قواعدی را که دارای موارد استثنائی است با ذکر مستثنیات آنها – در اثناء درس بازگو کند. مثلا در درس فقه این قاعده را گوشزد نماید:

زیاده و نقصان رکن در هر نمازی در همه موارد و بطور مطلق، موجب بطلان آن خواهد بود، مگر در موارد خاصی که موجب بطلان نیست. سپس آن موارد را توضیح.ده (۲۷۴)

در صورتی که سبب و مباشرت (مباشر) ، با هم مجتمع باشند، مباشرت بر سبب؛ مقدم.اس (۲۷۵)

اگر کسـی اقرار کند که اموال کسـی را برای نیاز و اسـتفاده شخصی خود قبض کرده و تحویل گرفته است، قول و گفتار او در باز پس دادن آن به مالکش، پذیرفته نخواهد.بو (۲۷۶)

حدود و کیفرهای جرم و گناه با پدید آمدن شبهه و احتمال، ساقط می شود.

ارزش و اعتبار سوگنـد و قسم به خداوند، به نیت و قصد کسـی که سوگند می خورد مربوط است مگر در مواردی که سوگند دهنـده، قاضـی و داور شـرعی و یا نماینـده و نائب او باشد که درباره دعوی و محاکمه ای، فردی را وادار به سوگند نماید. در این صورت بایـد قسم او بر حسب قصـد و نیت قاضـی و یا جانشـین و نماینـده او انجام گیرد که از او درخواست سوگند کرده اند.

اگر قسم و سوگند کسی مربوط به نفی عمل غیر باشد باید سوگندش به صورت نفی علم،

یعنی به عنوان عدم اطلاع بر انجام آن کار صورت گرفته و باید به همان صورت تلقی گردد. البته برای این قاعده، مورد استثنائی وجود دارد و آن این است:

کسی که علیه او ادعا شده است که برده و یا حیوان او بر غیر، صدمه و جنایتی وارد ساخته است، بر طبق نظر بعضی از فقهاء، سوگند قطعی او بر نفی جنایت از برده یا حیوانش، ممضی و معتبر است.

برای مولی در ذمه برده، در ابتداء امر، هیچگونه امر مالی ثابت نمی شود؛ چون برده، مالك چیزی نمی گردد. مگر در مواردی که برده، عبد قِن و خالص نباشد، یعنی مکاتب مطلق یا مشروط و یا مدبر باشد.

و بالاخره باید معلم، امثال این گونه قواعد فقهی را (ضمن درسهای فقهی) به میان آورد.

او باید پاره ای از قواعد مضبوط و یا ضوابط مورد احتیاج در علم اصول فقه را برای شاگردان توضیح دهد، از قبیل ترتیب ادله استنباط احکام - که این ادله به ترتیب، عبارتند از کتاب (قرآن) ، سنت، اجماع و نوعی از.قیاس (۲۷۷)

و باید استصحاب و انواع قیاسها و درجات آنها و حدود و تعریفات اصطلاحاتی را - که بیان آنها در اثناء تدریس، در خور بحث و متناسب با آن می باشد - بیان کند.

علاوه بر همه این مطالب، لازم است پاره ای از نامهای اصحاب معروف پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و مشاهیر تابعین و علماء معروف و شرح حال و تاریخ (تولد و) وفات آن ها را یاد کند.

درباره ضبط اسماء مشکل و انساب متشابه این گونه رجال، و یا مختلف و مؤتلف و امثال آنها، توضیحات لازم را ذکر کند.

پاره ای

از واژه های لغوی و عرفی و اصطلاحی را - که در علم مورد تدریس، غالبا تکرار می گردد، به منظور ضبط مشکلات مربوط به لغت و اصطلاح - تشریح نماید، مثلا بگوید:

مفتوح، یا مضموم، یا مکسور، یا مشدد و یا مختلف است.

و بالاخره نظائر این گونه مطالب را به شاگردان یادآور شود.

تمام این توضیحات را تدریجا و گام به گام برای شاگردان بازگو کرده تا در طی مرور ایام، خیر و برکات عظیمی، نصیب آنها گردد.

۱۲ – تشویق شاگردان به اشتغالات علمی و تحریص بر تکرار دروس و آزمایش هوش و استعداد آنها

معلم باید شاگردان را به اشتغالات علمی در تمام اوقات تشویق کرده و اعاده و تکرار محفوظات را در اوقات مناسب، از آنها درخواست کند.

و راجع به مسائل مهم و مباحثی که برای آنها بیان کرده است، پرسش هائی را مطرح سازد.

اگر ملاحظه کرد که شاگردی، مسائل و مباحث مذکور را از بر کرده و آنها را دقیقا به خاطر سپرده است از او احترام و تجلیل به عمل آورد، (و علنا در حضور دیگران) - در صورتی که بیم عجب و غرور و تباهی حال و مزاج روحی او در میان نباشد - او را مورد ستایش و تقدیر قرار دهد، و مراتب پیشرفت او را توام با تقدیر و احترام به همگان اعلام کند.

و اگر احساس کرد که شاگرد و دانشجوئی در حفظ کردن درس و دقت در مباحث و مسائل مربوط به آن، کوتاهی ورزیده، او را در نهان و دور از نظر دیگران، هشدار داده و نسبت به او سختگیری نموده و توبیخش نماید.

و چنانچه مصلحت چنین شاگردی ایجاب کند که علنا و در حضور دیگران، وی را به خاطر سهل انگاری، مورد سخت گیری و

ملامت قرار دهد - و این کار را با توجه به مصلحت خود شاگرد انجام دهد - اشکالی بر آن مترتب نیست؛ زیرا معلم و استاد، همچون طبیب و پزشک می باشد که می داند دارو را در چه جائی به کار برد، جائی که مورد نیاز است و آن دارو در آنجا سودمند می افتد.

۱۳ – طرح مسائل دقیق و پرسش کردن از شاگردان و آزمایش هوش

باید معلم، نتایج سودمند مسائل دقیق و نکات پیچیده و ناآشنا را برای یاران و شاگردان خود مطرح سازد، و از آنها درخواست پاسخ نماید.

و با طرح این فوائد و نتایج مسائل و نکات مذکور، قدرت درک آنها را بیازماید تا در ضمن آن، فضل و معلومات افراد و شاگردان برجسته نیز نمودار گردد.

طرح مسائل دقیق، این فائده را دارا است که از رهگذر آن، شاگردان با این مسائل سر و کار پیدا کرده و به دقت و باریک اندیشی درباره آنها خوی گیرند.

معلم نباید نسبت به شاگردی که در فهم نتایج مسائل دقیق، دچار اشتباه و لغزش می گردد سختگیری کند، و او را مورد سرزنش قرار دهد. مگر در مواردیکه - از دیدگاه معلم، مصلحت شاگرد، چنین توبیخ و سختگیری را اقتضاء کند.

از ابن عمر روایت شده است که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) برای آزمایش هوش اصحاب و یارانش به آنها فرمود:

بعضی از درختان طوری است که دچار برگ ریزی نمی شود - و چنان درختی نمودار شخصیت یک مسلمان است. سپس به یارانش فرمود:

به من بگوئید این چه درختی است؟ ذهن یاران رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) متوجه درختهای بیابانی شد، لذا از آنها نام بردند، ولی به خاطر من رسید که

درخت موردنظر، باید درخت خرما باشد؛ لکن از بازگو کردن تفطن ذهنی خود، احساس حیاء و شرم می نمودم. اصحاب و یاران پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) عرض کردند:

بفرمائید این درخت چیست؟

فرمود:

درخت خرما است. پدر ابن عمر به فرزندش گفت:

اگر پاسخ پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) را زودتر بازگو می کردی در نظر من از چنین و چنان بهتر بود. (چنانکه در این حدیث ملاحظه می کنید، پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در برابر عجز اصحاب در پاسخ به سؤال، هیچگونه عکس العمل سرزنش آمیزی از خود نشان نداد؛ بلکه با گشاده روئی، خود به پاسخ اقدام فرمود و ضمنا هوش آنها را نیز آزمایش کرد).

همچنین معلم، اگر از توضیح و گزارش درس خود فارغ گشت، طرح مسائل مربوط به همان درس و تکرار مشکلات آن، هیچگونه ضرری ندارد؛ چون از این طریق می تواند نیروی درک و میزان حفظ و ضبط شاگردان را درباره توضیحات خود، آزمایش کند. اگر ملاحظه کرد شاگردی، توضیحات او را درست درک کرده و غالبا به پرسشهای او، پاسخهای صحیحی را عرضه می کند باید از او تشکر و قدردانی نماید.

و اگر ملاحظه کرد که شاگردی دیگر، مطلب را کاملا درک نکرده است، با آمیزه لطف به اعاده توضیحات خویش بپردازد.

شایسته است که استاد و معلم، دانشجویان را موظف سازد که درس را به صورت دسته جمعی برگزار کنند؛ زیرا انعقاد مجلس درس به صورت جمعی، متضمن فوائد و نتایج مطلوبی است که درسهای انفرادی، فاقد آنست.

و نیز باید به آنها دستور دهد پس از تمام شدن درس، توضیحات و تقریرات او را

میان خود تکرار کنند تا بدینوسیله گزارش ها و بیان او در اذهان آنان راسخ و پایدار بماند.

۱۴ – احترام به شخصیت شاگرد و اعتراف به اهمیت افکار او

باید معلم در بحث و گفتگو و مذاکره با شاگردانش، منصف باشد. اگر از شاگردی، گفتاری مفید و سودمند شنید به اهمیت و ارزش و سودمند بودن آن اعتراف نماید، اگر چه آن شاگرد، فردی کم سن و سال باشد؛ زیرا انصاف و اعتراف به اهمیت افکار صحیح دیگران، از برکات علم و دانش به شمار می آید.

یکی از پیشینیان گفته است:

«برکت و فزونی علم، و آئین و راه و رسم دانش، انصاف و عدالت است. اگر کسی منصف نباشد و در طریق تعلیم و تعلم، راه انصاف را در پیش نگیرد نمی تواند مطلبی را بفهماند و نه می تواند مطلبی را بفهمد.» بنابراین باید معلم در بحث و گفتگو و ایراد سخنان خویش، همبستگی خود را با انصاف، حفظ کند و به سؤال و پرسش بجا و بمورد شاگرد – هر چند هم که کم سن و سال باشد – منصفانه گوش فرا دهد، و از شنیدن سؤال او اظهار تکبر و استنکاف ننماید؛ زیرا ممکن است با مضایقه از شنیدن سؤال او، شاگردش از فائده و بهره سودمند مربوط به سؤال، محروم گردد.

معلم نباید به هیچیک از شاگردان – به خاطر کثرت تحصیل و پیشرفت فزاینده و چشمگیر و یا به خاطر مزیت استعداد آنان بر افراد فامیل و وابسته به خود از قبیل فرزند و برادرش – رشک و حسد ورزد؛ چون رشک بردن بر دیگران، حرام و ممنوع است تا چه رسد به رشک و حسد بردن بر شاگردانی که به منزله فرزندان معلم می باشند، شاگردانی

که از ناحیه فضل و برتری آنها، فراوانترین حظ و نصیب به معلمشان عاید می گردد؛ چون معلم، مربی و پرورشکار شاگرد است و خداوند متعال به خاطر اینکه این معلم، شاگردان را تعلیم می دهد - تا به عنوان فارغ التحصیلان، در جامعه خدمت کنند - پاداش عظیمی برای او در نظر گرفته، و در دنیا نیز از دعای مداوم و ستایش جالب توجه این شاگردان و جامعه برخوردار می گردد.

ما تا کنون ندیده و نشنیده ایم که هیچیک از اساتید، فرزند خود را بر شاگردان و دانشجویان دیگر، ترجیح داده باشد، و یا در صورت ترجیح، موفق و کامیاب بوده باشد؛ بلکه باید گفت که همه امور و پیشرفت و موفقیت در آنها در ید قدرت الهی قرار دارد. علم و دانش نتیجه تفضل خداوندی است که بر طبق اراده و مشیت حکیمانه خود، آن را در اختیار بندگان صالح خویش قرار میدهد.

و خداوند است که دارای فضل و رحمت عظیم و شکوهمند می باشد.

۱۵ – رعایت مساوات در التفات و محبت به شاگردان

معلم نباید در اظهار محبت و توجه و التفات به شاگردان - در صورتی که از لحاظ سن و فضیلت و دینداری، تقریبا با هم برابر هستند - تبعیض و تفاوتی را معمول داشته و بدان تظاهر نماید؛ زیرا اظهار تبعیض و عدم رعایت مساوات در محبت و توجه به آنها - با وجود تساوی آنها از یکدیگر می گردد.

لکن اگر بعضی از شاگردان از لحاظ طرز تحصیل و سعی و کوشش و حسن ادب و نزاکت، بر دیگران مزیت داشته باشند؛ چنانچه معلم از آنها احترام خاصی به عمل آورد، و این احترام را اظهار نماید، و آنان را از لحاظ محبت

و تفقـد، بر دیگران ترجیـح دهـد، و ضـمنا یـادآور گردد که علت احترام زیاد و تقـدیر ویژه او، به خاطر همین مزایا و موجبات است، در این صورت، اظهـار تبعیض و تفـاوت میـان شاگردان مانعی نـدارد و می توانـد توجه و التفات ویژه ای را درباره آنها مبـذول دارد؛ زیرا تقـدیر و احترام به شـاگردان کوشـا و با نزاکت، عامل مؤثری در ایجاد تحرک و شادابی آنها بوده، و انگیزه مفیـدی است که آنـان و نیز سـائر شـاگردان را وادار می سـازد تـا در اتصـاف به چنین صـفات مطلوب و امتیـازآفرین، سـعی و کوشش نمایند. (یعنی تقدیر و تشویق از شاگردان کوشا و وظیفه شناس و مؤدب، حس وظیفه شناسی و ادب و نزاکت و جد و جهـد در تحصـیل را در دیگران، بیـدار ساخته، و نیز خود افرادی که مورد تقدیر و احترام قرار می گیرند با تحرک و شادابی و قدرت فزونتری در اداء وظائف و تکالیف درسی و اخلاقی کوشش خواهند کرد).

(دربـاره تشویـق و آثـار آن در پیشـبرد هـدف تعلیـم و تربیت در جلـد اول و دوم کتـاب «اسـلام و تعلیم و تربیت» و نیز دربـاره رعایت مساوات میان کودکان و شاگردان، در همین این کتاب به طور مفصل، مطالبی را بازگو کردیم (۲۷۸).

۱۶ – رعایت نوبت شاگردان زیاد در شروع به تدریس

اگر شاگردان برای درس، به معلم مراجعه کننـد و کثرت متقاضـیان و مراجعان درس در حـدی باشد که به اسـتاد هجوم آورند (به طوری که پاسـخ مثبت برای شـروع به درس همه آنها میسـر نباشـد). بایـد تعلیم شاگردانی را بر دیگران مقدم دارد که قبلا نوبت گرفته اند.

و به ترتیب نوبت گیری آنها، درسشان را بر دیگران مقدم بدارد.

و برای هر یک از

این گروههای مقدم، بیش از یک درس را – جز با احراز رضایت دیگران – جلو نیندازد و بدان آغاز نکند.

در صورتی که درسها – بر حسب اتفاق همه شاگردان – مربوط به یک کتاب باشد (و چنین گونه تدریس را «تقسیم» می نامند) ، معلم می تواند در هر روزی به درس یکی از آنها آغاز نماید. (یعنی مثلا روز اول را به درس عده ای، و روز دوم را به درس عده ای دیگر، و همین گونه روزهای هفته را نوبت به نوبت به آغاز کردن درس هر یک از آنها اختصاص دهد.

و در نوبتهای بعدی به ترتیب، همان درسهای مقدم را به تأخیر اندازد.

و بدینسان کار تدریس خویش را ادامه دهد تا همه – به نوبت – از درس نوبت اول برخوردار گردند) ؛ زیرا درسی که مقدم تر از درسهای دیگر آغاز می شود، در طی آن درس برای تقریر و توضیح آن، نشاطی برای معلم و نیز شاگردان وجود دارد که معلم ممکن است در درسهای بعدی فاقد چنان نشاط و خرمی باشد. ولی اگر معلم احساس کند که با ادامه درس و شروع درس بعدی دچار ملال خاطر نمی گردد و علیرغم شروع درس بعدی، نشاط و شوق و ذوق او بر سر جا می ماند می تواند نوبت تدریس خود را بر حسب ترتیب کتاب، تنظیم کند. مثلاـ درس عبادات (امثال طهارت، صلوه، صوم ...) را بر درس معاملات (امثال اجاره، رهن، مزارعه ...) و بدینسان دروس دیگر را از لحاظ نوبت جلو اندازد.

و اگر مع ذلک، صلاح در آن ببیند که فرد سابق تر را – یعنی کسی را که قبلا نوبت گرفت – از

لحاظ شروع به درس مقدم دارد تا در نتیجه، فردی را که دیرتر نوبت گرفته است - به تقدم و پیشتازی در اخذ نوبت تحریص و تشویق کند، چنین کاری نیکو و شایسته می باشد.

معلم باید (در رعایت نوبت شاگردان، دقیق باشد و) برای هیچ شاگردی در نوبت درس دیگران، تدریس نکند.

و نوبت آنها را به تأخیر نیندازد. مگر آنگونه مصالحی که قبلا آنها را بازگو کردیم، چنین تأخیری را اقتضاء نماید.

اگر گروهی از شاگردان، با طیب خاطر و رضامندی، نوبت خود را در اختیار گروهی دیگر قرار دهند، اشغال و تأخیر نوبت آنها مانعی نخواهد داشت.

اگر چند گروه از شاگردان با هم و همزمان به استاد روی آورند و در شروع به درس، دچار درگیری و اختلاف نظر شوند، معلم می تواند با استفاده از قرعه، درس هر یک از این گروهها را آغاز کند. البته باید در این مورد، شرائطی را رعایت کرد. به خواست خداوند متعال در سومین بخش «نوع سوم» به طور مفصل و گسترده، این شرایط و بیان خود مساله، مورد بحث و گفتگو قرار خواهد گرفت.

۱۷ - رعایت امتیاز استعداد و تفاوتهای هوش شاگردان

وقتی معلم احساس کرد که شاگردی، راه و روشی را در تحصیل خود پیش گرفته است که فوق توانائی و حال و استعداد، و بالاتر از شرائط و مقتضیات شخصی او است، و به همین علت، بیم و وحشتی در معلم پدید آید که ممکن است شاگرد نسبت به درس و تحصیل، دچار ضجرت خاطر و دلزدگی و نفرت گردد، باید او را به رفق و مدارای با خویشتن توصیه و سفارش کند، و سخن پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم)

را برای او بازگو نماید که فرمود:

«آنکه به علت افراط در بار کشیدن و راندن مرکوبش، از قافله و کاروان فرو می ماند.

و از آن جدا می گردد، نه مسافتی را طی می کند و نه پشت و کمری توانمند را برای خود و مرکوب خویش نگاه می دارد» (۲۷۹) (بلکه خود و مرکوبش، از کار افتاده و به مقصد هم نمی رسند).

معلم باید امثال این گونه گفتارهای سنجیده و پندآموز را به گوش او برساند تا وی را وادارد که درنگ و صبر و رفق و مدارا و میانه روی و اعتدال در سعی و کوشش را نصب العین خویش قرار دهد.

و بدینسان اگر معلم احساس کرد که شاگرد با کوششهای فرساینده خویش، دچار ملال خاطر و دلتنگی و خستگی روحی گشته، و یا مقدمه و زمینه چنین حالاتی در او نمودار شده است، باید به او دستور استراحت دهد، و امر کند که از اشتغالات علمی خود بکاهد، و از آموختن علم و یا خواندن کتابی که قدرت درک آن را ندارد، و یا سن او در خور آنها نیست، و یا هوش و استعداد او در فهم آن علم و یا آن کتاب، نارسا است، جلوگیری کند.

لزوم آزمایش هوش و استعداد و ذوق شاگردان به منظور اشتغال به کتاب یا فن خا

ص:

اگر

شاگرد و دانشجو، با معلم خود در مورد خواندن فن و یا کتابی مشورت کند - دانشجوئی که حال او بر معلم از لحاظ شعاع کاربرد فهم و استعداد و حافظه اش روشن نیست - نباید (بدون مطالعه) دستوری در این مورد صادر نماید، مگر آنگاه که ذهن و هوش او را بیازماید، و از حالاتش

از نظر استعداد و حافظه، آگاهی کافی بدست آورد.

چنـانچه معلم احسـاس کرد شاگردی که در صـدد مشورت با او برآمـده است واجـد توانائی است و تأخیر در امر او روا نیست، موظف است چنین شـاگردی را به یک کتاب ساده و آسان – که درباره همان علم و فن مطلوب، نگارش یافته است – منتقل و راهبری کند.

اگر معلم از طریق آزمایش استعداد و هوش شاگرد، به این نتیجه رسید که دارای قدرت درک کافی، و ذهن شایسته ای هست بایـد او را از کتـاب آسـان به کتـاب دیگری که در خـور ذهن و هوش و اسـتعداد او است منتقـل سـازد، (یعنی در صورتی که آمـادگی ذهنی و علمی شـاگرد را احراز کرد بایـد به او اجـازه ارتقـاء به مقـام بالاـتری را – از لحاظ نوع کتاب و علوم و فنون دیگر، – بدهـد). چنـانچه پس از آزمـایش هوش و اسـتعداد شـاگرد، متوجه شـد که آمـادگی و شایسـتگی لازم برای انتقال از کتـاب آسان به کتاب پیچیـده را نـدارد بایـد او را به ادامه همان کتاب ساده و فن آسان وادارد، و اجازه ندهـد به علم و کتاب پیچیده ای سـرگرم شود. (تا آنگاه که استعداد و آمادگی کافی بدست آورد و سپس به کتاب استدلالی و پیچیده تری ارتقاء و انتقال یابد) ؛ زیرا آنگاه دانشجوی لایق و شایسته ای که به خواندن کتاب بالاتر و پیچیده و استدلالی – که در خور آن است – ارتقاء می یابد، و احساس می کند که شایستگی و آمادگی ذهنی او منشاء این ارتقاء و انتقال بوده است، این انتقال و جابجائی خوش آیند، موجب ازدیاد انبساط خاطر و فزایندگی نشاط

و شادابی و تحرك او در تحصیل خواهد گشت. در حالی که عکس آن، یعنی رکود و توقف او در همان کتاب یا انتقال یک دانشجوی لایق از کتاب اصولی و استدلالی به کتاب ساده و آسان، باعث دلسردی و فروکش شدن شادابی و تحرك تحصیلی او خواهد گشت. (بنابراین به خاطر ایجاد تحرك و ازدیاد نشاط و شادابی دانشجو، لازم است در صورت داشتن لیاقت، این انتقال و ارتقاء از ساده به مشکل و از آسان به پیچیده - با اشاره و دستور معلم - انجام گیرد).

معلم نباید به دانشجو اجازه دهد که در دو فن و یا بیشتر - البته در صورتی که قدرت ضبط و آموختن همگی آنها را دارا نباشد - خود را سرگرم تحصیل سازد. او باید درسهائی را که از لحاظ اهمیت در درجه نخست قرار دارند بر سایر دروسی که در درجه دوم اهمیت قرار دارند مقدم دارد.

و ما ان شاء الله در بحثهای آتیه با تفصیل بیشتری راجع به این موضوع گفتگو می کنیم.

باری، اگر معلم از طریق آزمون و امتحان استعداد شاگرد، یقین پیدا کرد و یا قویا احتمال داد که او در علم و فن خاصی - که سرگرم تحصیل در آن است - موفقیتی به دست نمی آورد، و به پیشرفتی در آن نائل نمی گردد، باید به او دستور دهد که آن علم و فن را ترک گفته و به فن دیگری اشتغال ورزد، فن دیگری که به پیروزی و موفقیت شاگرد در آن فن می توان امیدوار بود.

۱۸ – عدم تقبیح علومی که معلم در آن تخصص ندارد

اگر استاد و معلم، فقط عهده دار تدریس و یا متخصص در علوم و فنون خاصی باشد نباید

سایر علوم و دانشهائی را که آنها را تدریس نمی کند از نظر دانشجو تقبیح و تحقیر کرده و آنها را زشت و بی ارزش جلوه دهد. چنانچه این نوع تحقیر و خرده گیری غالبا از ناحیه معلمان بی سواد و کم فضل و نادان به چشم می خورد؛ زیرا انسان نسبت به چیزی - که درباره آن بینش و آگاهی ندارد و از آن در بی خبری به سر می برد - احساس نفرت و کینه و عداوت می نماید (و طبق فرمایش امیرالمؤمنین علی (علیه السلام): الناس اعداء ما جهلوا (۲۸۰) ، یعنی مردم، دشمن نادانسته های خویش هستند).

مثلا معلمان علوم ادب عربی و یا علوم عقلی، معمولا علم فقه را تقبیح و تحقیر می کنند.

و معلمان فقه، علم حدیث و تفسیر را ناچیز و کوچک می شمارند و امثال آنها؛ (ولی یک معلم عالم و خردمند - و لو آنکه متخصص در هر فنی باشد و اختصاصاً آن را تدریس کند - حق تحقیر علوم و دانشهای دیگر را ندارد) ؛ بلکه باید معلم، راه گشای دانشجو برای آموزش علوم و دانشهای دیگر باشد، (علوم و دانشهائی که خود درباره آنها تخصص و کارائی ندارد و یا آنها را تدریس نمی کند؛ ولی موظف است این دانشها را ارج نهاده و در صورت نیاز دانشجو به چنین دانشها، او را به معلمان متخصص در آنها راهنمائی کند).

چنانچه معلم ملاحظه نمود که مقام و مرتبت دانش و علمی که در آن مهارت دارد و آن را به شاگردان تدریس می کند، از مقام و مرتبت دانشهای دیگری که دیگران عهده دار تدریس آنها هستند متأخر است، شاگرد را به معلمانی رهنمون گردد

که در آن علوم بنیادی از مهارت و کارائی برخوردارنـد و سـرگرم تـدریس آن ها می باشـند؛ زیرا این گونه ارشاد و راهنمائی یکی از وظائف ضروری است که باید همه مسلمین را به سوی آن راهبری کرده و نسبت به آنها خیرخواهی نمود، و بدینوسیله از دین و دانش پاسداری کرد.

این گونه دلسوزیهـا و راهبریهـای معلم - اگر به منظور حفظ مصالـح شاگردان - اعمال گردد، کاملترین نمودار وظیفه شناسـی معلم نسـبت به حرفه و پیشه تعلیم و تربیت و عامـل به ثمر رسـیدن قوی و ملکـات شایسـته در شاگردان می باشـد؛ (چون چنین ارشادها، استعداد شاگردان را در فراگیری علوم و دانشهای متناسب، شکوفا می سازد).

۱۹ – ارشاد شاگردان به معلمان شایسته

یکی از وظـائف بسـیار مهم و اساسـی معلم نسـبت به شـاگردان، این است که اگر شـاگرد و یـا شـاگردانی که نزد او درس می خوانند، نزد اسـتاد دیگری نیز سـرگرم تحصـیل گردند، رنجیده خاطر و آزرده نشود؛ چرا، که او باید در این زمینه فقط مصالح شاگردان را در نظر گیرد، (و منافع و مصالح شاگردان را به هیچ وجه، قربانی اغراض شخصی و حفظ حیثیت خویش نکند).

اکثر معلمـان و اساتیـد کم ظرفیت و نـادان - به خـاطر اشـتغال شـاگردان آنها نزد معلم و اسـتاد دیگر - دچار تأثر و رنجیـدگی خـاطر می شونـد. بایـد گفت که این تنـگ نظری، یکی از مصـیبتها و آسـیبهای دردنـاکی است که گریبـانگیر معلمـان نادان و نابخرد می گردد.

و نیز ایـن تنـگ نظری و آزردگی خـاطر برای معلمـانی پیش می آیـد کـه به علت کـودنی و نفهمی و فسـاد نیت و فرومـایگی همت، در مسیر اداء وظیفه تعلیم، فاقد هدف الهی هستند.

این وضع و حالات پریشانگر که در عده ای

از معلمـان نادان دیـده می شود، یکی از روشن ترین دلیل گویا و رسائی است که نشان می دهـد آنان در اداء وظیفه و رسالت تعلیم، رضای پروردگار و پاداش گرانقـدر و ارزشـمند اخروی را در مـد نظر نگرفته انـد؛ (بلکه هـدف آنان در تعلیم و تربیت، عبـارت از تـامین حیثیت فزونتر در دیـدگاه مردم بوده و می خواهنـد از راه تعلیم، حس جـاه طلبی خویش را هر چه بهتر ارضاء کنند).

معلم بایـد بدانـد که در اداء وظیفه و رسالت تعلیم و تربیت عـده ای از بنـدگان خـدا، خود نیز از بنـدگان مامور و فرمانبردار او است. اگر خداونـدگار و پروردگارش، بنـده دیگری را مامور به اداء این وظیفه سازد نباید خشـمگین و آزرده خاطر شود؛ زیرا سپردن این ماموریت به دست افراد دیگر، چیزی از حیثیت و آبروی او را در نزد سـرور و خداونـدگارش نمی کاهـد؛ بلکه این پیش آمد، بر قدر و رفعت مقام او نزد خداوند متعال می افزاید.

و آنگاه که خداونـد متعال می بینـد که امر و فرمان و خواسـته او به دست این معلم و یا اشـخاص دیگری مورد طاعت و امتثال قرار گرفته است، (مراتب رضا و خوشنودی او فراهم می گردد).

پس به حکم وظیفه قطعی، اگر معلم در دانشجو - از لحاظ نشاط و تحرك و استعداد و کوشش - احساس آمادگی کرد که او با داشـتن چنین آمادگی می تواند درسهای متعددی را تحصیل کند، و خود معلم در تامین این هدف، توانائی کافی ندارد باید نخست او را به معلمی دیگر ارشاد کنـد تا درسـهای دیگر او را به وی تـدریس نمایـد، و آن درسـها را بر او بخوانـد. این گونه ارشاد و راهنمائی،

مقتضای طبع وظیفه شناسی و کمال دلسوزی و نمایانگر وجود حس رعایت امانت در هر معلم متعهد و مسئول می باشد.

این قضیه برای خود من (مؤلف) با یکی از اساتید مصری من اتفاق افتاد (که خدای به وی پاداش نیکو دهاد) ، (یعنی این استاد مصری - چون برای تدریس دروس متعدد من، توانائی و مجال کافی، و یا توانائی لازم علمی نداشت مرا به استادان دیگری رهنمون ساخت).

بطور کلی ارشاد به استاد دیگر، و یا آنگاه که دانشجویان خودبخود به استادی دیگر مراجعه می نمایند در صورتی بجا و به مورد می باشد که آن استاد از هر نظر، واجد شایستگی لازم برای تدریس علم مورد نظر دانشجو باشد. ولی اگر فاقد صلاحیت و اطلاعات کافی علمی باشد و دانشجو نیز از این کمبود و فقدان مهارت علمی آن استاد واقف نباشد و یا آن استاد، مردی فاسق یا بدعتگذار، و یا از لحاظ علمی، پر لغزش و یا فاقد شرایط دیگر در امر تعلیم باشد، به گونه ای که ممکن است در دانشجویان حالات و ملکات زشت و پست و فرومایه ای به وجود آورد و شخصیت انسانی آنان را دچار انحطاط سازد - ملکاتی که فراورده های علمی بر آن ترجیح ندارد و مهمتر از آن نیست - در چنین شرایطی تحصیل نکردن نزد آنها بهتر به نظر رسد. آری باید معلم، دانشجویان خود را از شیفتگی و فریفتگی به چنین استادی، سخت بر حذر دارد. البته باید منظور او نیز در این تحذیر، از یک هدف صحیح انسانی و موفقیت آفرین برخوردار باشد؛ چون خداوند متعال افراد تباهکار و فاقد حسن نیت را از افراد صحیح العمل

و واجد حسن نیت، کاملا بازشناخته و می شناساند، و به تفاوت شخصیت این دو گروه آگاه است.

۲۰ – آماده ساختن و معرفی معلمان لایق برای جامعه

اگر دانشجو به حد کمال (نسبی) در علم و دانش دست یافت، و شایستگی استقلال را برای تصدی مقام تعلیم احراز کرد، و از فراگرفتن علم و دانش (بطور کلی) فارغ و بی نیاز گردید، باید معلم به ترتیب و سامان بخشیدن کار و حرفه او – به این منظور که او نیز به نوبه خود اقدام به تعلیم علم برای دیگران بنماید – قیام کند، و او را در محافل و مجالس بستاید، و از وی تقدیر و تجلیل به عمل آورد، و مردم را به تحصیل علم و فراگرفتن آن از نزد او، تحریض و تشویق و توصیه نماید؛ زیرا در صورتی که این شاگرد، خودبخود منصب تعلیم را – بدون تایید و ارشاد استاد شناخته شده به عهده گیرد – ممکن است عده ای از شایستگی چنین شاگرد فارغ التحصیل، بی اطلاع بمانند.

و به علت همین بی اطلاعی، با او انس و پیوندی برقرار نسازند، و به مهارت و کارآئی علمی او اعتماد نکنند.

بنابراین وظیفه استاد این است که با شرح و بسط کافی، جامعه را به حال و مقام علمی او آگاه ساخته و مقدار معلومات و مایه های علمی و پایه های تقوی و پارسائی و عدالت و امثال این گونه مزایا را که در او سراغ دارد به مردم اعلام کند، مزایائی که نظر شاگردان علاقه مند به تحصیل را به سوی او جلب می نماید؛ و در نتیجه با احساس علاقه و اشتیاق بدو، روی می آورند.

این نوع معرفی،

یعنی شناساندن افراد کارآمد به جامعه، عامل بسیار مهم و مؤثری برای سازمان یافتن علم و دانش، و زمینه ای پرارزش برای صلاح حال جامعه و معلمان و شاگردان می باشد. (شاگردی که می خواهد منصب تعلیم و تربیت دیگران را به عهده گیرد باید از پشتوانه تایید استادی خوشنانم برخوردار باشد، و باید شخصیت علمی و لیاقت اخلاقی و کارآئی او در مقام به تعلیم و تربیت دیگران، به وسیله استاد وی تصویب و تایید گردد).

اگر استاد احساس کند که شاگرد فارغ التحصیل می خواهد راءسا منصب و مقام معلمی را - بدون نظرخواهی از او - اشغال کند و به امر تدریس دست یازد - در حالی که استاد میداند که مقام وی از لحاظ شغل و حرفه تعلیم، قاصر و نارسا است، و بالاخره برای اقدام به تعلیم، نیازمند به فراگرفتن علم و ادامه تحصیل و نتیجه محتاج به تعلم و تحصیل و زمینه سازیهای دیگر است - باید اشتغال به تعلیم را در نظر او تقبیح نموده و در خلوت و دور از نظر دیگران به شدت، عمل او را ناپسند معرفی کرده و از کار او جلوگیری کند. اگر نهی و تقبیح نهانی استاد در او مؤثر نیفتاد علنا و در حضور دیگران - البته با قصد و هدف صحیح - اقدام او را نکوهش نماید، تا سرانجام وادارش سازد که به تحصیلات خود ادامه داده و آمادگی کافی برای اقدام به تعلیم و تربیت دیگران را به دست آورد.

باید یادآور شد که منشاء همه این تکالیف - (یعنی اینکه استاد در صورت شایستگی شاگرد، موظف به معرفی او است، و در صورت عدم

شایستگی، موظف به ممانعت او در اقدام به تعلیم می باشد) - این است که استاد و معلم نسبت به شاگرد، به منزله طبیب و پزشک نسبت به بیمار است. استاد باید از هر وقت و فرصتی - برای شناسائی دقیق بیماری و مرضی که به اصلاح و درمان و مداوا نیازمند است و نیز به منظور آگاهی از کیفیت درمانی که در خور همان بیماری است - استفاده کند و آن را تحت مداقه و بررسی قرار دهد.

استاد و معلم با فراست و هوشمند، موارد دقیق و جزئی این گونه انحرافها و بیماریها و طرز درمان آنها را درست می شناسد، مواردی که نمی توان آنها را تحت یک قاعده و ضابطه کلی، یکجا ارائه داد. ولی معلم باهوش، همه این موارد و طرق درمان آنها را با مهارت، بازیافته و به تدارک آنها اقدام می کند، (و علیرغم فقدان ضابطه کلی، شناسائی آنها برای معلم هوشمند آسان می باشد).

چون برای هر مورد و مقامی، سخن و مقالی شایسته و گفتاری درخور است.

و برای هر نوع بیماری، دارو و راه درمان مؤثری وجود دارد که معلم و پزشک زیرک و باهوش، آن را کاملا می شناسند.

بخش سوم: آداب و وظائف ویژه معلم در امر تدریس و جلسه درس

۱ - آراستن و پیراستن ظاهر به منظور تجلیل از مقام علم و دانش

باید معلم با آمادگی کامل و ساز و برگ و زمینه هائی که نمایانگر وقار و هیبت از نظر لباس و هیئت او می باشد، و با جامه و بدنی پاکیزه وارد جلسه درس شود، و جامه خویش را از پارچه سفید انتخاب و تهیه کند؛ زیرا جامه سفید بهترین و نیکوترین و زیباترین لباس و تن پوش انسان در آداب اسلامی است.

به لباس فاخر و گرانبها اهمیت ندهد؛ بلکه او باید جامه ای در بر

کند که موجب وقار و متانت بوده، و دلهای ناظران را بدو جلب نماید. چنانکه احادیث و نصوصی درباره لباس پیشوایان محافل و مجالسی، از قبیل اعیاد و مجامع مربوط به اقامه نماز جمعه و جماعت و امثال آنها به ما رسیده است (که همه آنها حاکی از آن است که باید اعضاء برجسته هر مجمع و مجلسی، لباسی را انتخاب کنند که وقارآفرین بوده و قلوب مردم را جلب نماید.

و حتی همه مردم در تمام فرصتهائی که در میان اجتماع به سر می برند باید از چنان لباسهائی استفاده کنند).

مرحوم کلینی در الکافی، ضمن کتاب (الزی) و التجمل (۲۸۱) «آداب آرایش و پیرایش در اسلام»، اخبار و احادیث صحیح و معتبری در این زمینه آورده است که نمی توان چیزی بر آن افزود. منتهی، بحث از همه آداب تجمل و آراستن و پیراستن ظاهر – آنگونه که در کتاب «الکافی» بطور مفصل یاد شده است – خارج از موضوع رساله و کتاب ما می باشد.

به هر حال، باید منظور معلم از پیراستن و آراستن ظاهر، عبارت از تجلیل و بزرگداشت علم و دانش و ارج نهادن به شریعت مقدس اسلام باشد.

او باید به هنگام ورود به جلسه درس، خود را خوشبو ساخته و موی صورت خود را شانه زده و خویشتن را از هر گونه عیب و زشتی و آثار زننده و اشمئزاز آور بپیراید.

یکی از بزرگان سلف – آنگاه که مردم برای شنیدن و فراگرفتن حدیث به محضر او می آمدند – غسل می کرد و سراپای اندام خویش را شستشو می داد.

و پس از آنکه بدن خود را معطر و خوشبو می ساخت جامه ای نو در بر می کرد و

بالاپوش و عبا را بر سر می نهاد، و سپس بر کرسی و جایگاه تدریس جلوس می نمود.

و همواره، عود و ماده معطری را تبخیر می کرد (و فضای جلسه درس را خوشبو نگاه می داشت) تا آنگاه که از گفتن حدیث، فارغ می گشت.

و می گفت:

«من سخت علاقه مندم که حدیث رسول گرامی (صلی الله علیه و آله و سلم) را ارج نهاده و پاسدار شکوه و عظمت آن باشم.» (۲۸۲)

۲ – دعاء و حفظ همبستگی معلم با خدا در حین شروع به انجام وظیفه

آنگاه که معلم می خواهد به قصد تدریس از خانه خود بیرون آید، باید دعائی که از پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده است، بر دل و زبان جاری سازد، و بگوید:

اللهم انی اعوذ بک ان اضل او اضل، او ازل او ازل، او اظلم او اظلم، او اجهل او یجهل علی، عز جارک، و تقدست اسماؤک، و جل ثناوک، و لا اله غیرک (۲۸۳)

خدایا به تو پناه می برم که مبادا گمراه گردانم و یا گمراه گردم، بلغزانم و یا بلغزم، ستم کنم یا ستم ببینم، دیگران را به نادانی کشانم و یا خود دچار آن گردم. خدایا آنکه سر به جوار و همسایگی تو نهاد، سرفراز است.

و نامهای تو مقدس، و ستایش تو، بس عظیم و شکوهمند می باشد، و جز تو، کسی شایسته عبادت و بندگی نیست.

سپس بگوید:

بسم الله، حسبی الله، توکلت علی الله، لا حول و لا قوه الا بالله العلی العظیم، اللهم ثبت جنانی و ادر الحق علی لسانی (۲۸۴)

به نام خدا، خدائی که حوائج مرا کفایت می کند و مرا بسنده است. خویشتن را بدو می سپارم، همه نیروها و جنبش ها تحت ید قدرت خدائی است که والا و بزرگ می باشد. بار خدایا قلبم

را پایدار و استوار نگاهدار، و حق را فراوان بر زبانم جاری ساز.

معلم بایـد - از آن لحظه ای که پـا از خـانه بیرون می نهـد و در جهت رفتن به جلسه درس، گام برمیـدارد - ذکر و یاد خـدا را استمرار دهد، و وابستگی خویش را با او حفظ نماید تا آنگاه که وارد جلسه درس گردد.

و بالاخره خدای را در این مدت فراموش نکرده و همواره از او برای توفیق خویش مدد جوید.

۳ – ادامه و استمرار این همبستگی با خدا برای توفیق در درس

آنگـاه کـه معلم وارد مجلس درس می گردد، بایـد سـلام و درود خـود را نثـار حاضـران نمایـد. اگر جلسه درس در مسـجد و پرستشـگاه مسـلمین دائر گردد شایسـته است قبل از شـروع به درس، دو رکعت نماز «تحیت = تهنیت و درود بر مسجد» را اقامه کند.

و چنانچه این جلسه در خارج از محیط مسـجد منعقد گردد، دو رکعت نماز شکر و سپاس الهی را اقامه نماید، بدین امید که او را موفق داشته و اهلیت و شایستگی تدریس را بدو مرحمت فرماید.

و یا می توانـد دو رکعت نماز حاجت بجای آورد تا خداوند متعال گامهای علمی او را اسـتوار نگاهداشـته و او را موفق و مؤید نموده و از لغزش حفظ فرماید.

معلم می توانـد در جلسات درسـی که در خارج مسـجد تشـکیل می گردد دو رکعت نماز مطلق را - بدون قید نماز شـکر و یا نمـاز حـاجت - بجـای آورد (یعنی لازم نیست که حتما نماز او تحت عنوان و وجه خاصـی اداء شود؛ بلکه می توانـد عاری از هرگونه قیـد و وجهی، دو رکعت نمـاز را تطوعـا و برای خـدا اقـامه کنـد؛ زیرا نمـاز بهترین نهـاد و محبوبترین قانونی است که شریعت اسلام آن

را وضع و تشریع کرده.است (۲۸۵)

اما مساله مستحب بودن دو رکعت نماز به خاطر دروس (که بتوان آن را «صلوه الدرس» نامید) تاکنون از نظر روایات و احادیث به ثبوت نرسیده است؛ اگرچه برخی از علماء و فقهاء، چنین نمازی را مستحب دانسته اند.

باید معلم پس از دو رکعت نماز - با هر عنوان، و یا عاری از هر عنوان -، از خداوند متعال، توفیق و یاری خویش را درخواست نموده و از او بخواهد که وی را از خطاء و لغزش و اشتباه مصون دارد.

۴ – جلوس آمیخته با وقار و نزاکت و ادب

معلم باید با آرامش و توام با وقار و متانت و تواضع و فروتنی و خشوع و نرمی، و افتاده و سر به زیر، در جلسه درس بنشیند (و جلوس خود را با طرزی خوش آیند تنظیم نماید، یعنی) دو زانو و به همان صورتی که در نماز، مستحب است جلوس کند (که پشت پای چپ روی کف پای راست قرار گیرد). چهارزانو و یا بر نشیمن خود - در حالی که ساق و ران خود را بالا نگاهداشته و آنها را با دو دست در بغل گرفته است ننشیند.

و در صورت امکان و اختیار از هر نوع نشستی که زننده و مکروه و ناخوش آیند است بپرهیزد (بدیهی است که معلم در صورت عدم امکان و یا عدم اختیار، موظف به رعایت این آئینها در طرز خود نمی باشد؛ لذا) او بدون داشتن عذر موجه نباید یك یا هر دو پای خود را دراز کند، به پشت و یا پهلو و مانند آن تکیه نماید، و رویهمرفته باید در طرز جلوس خود، ادب و نزاکت را رعایت کند.

رعایت تمام این

آداب و آئینهای مربوط به طرز جلوس، منحصرا به هنگام تدریس، ضروری و لازم است. اما در مواقعی که مجلس درس از رسمیت خارج شد و کار تدریس، پایان گرفت، هر نوع جلوس و نشستن، بلامانع است؛ زیرا شاگردان و دانشجویان به منزله فرزند او هستند؛ (و او می تواند با حالتی طبیعی و خارج از تکلف و هر طور که استراحت او اقتضاء می کند جلوس نماید. منظور از رعایت این آداب در جلسه درس، ارج نهادن و تجلیل از مقام دین و آئین، و قدردانی از علم و دانش می باشد.

و در غیر اینصورت یعنی موقعی که درس به پایان رسید، رعایت این آداب، ضرورتی ندارد).

۵ – تعیین و تنظیم جهت و سمت جلوس معلم در جلسه درس

برخی از علماء را اعتقاد بر آنست که شایسته است معلم رو به قبله، جلوس کند؛ زیرا نشستن در برابر قبله، شریفترین و بهترین نوع نشستنها است. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

خیرالمجالس ما استقبل بها (۲۸۶)

بهترین نشستنها، نشست هائی است که رو به قبله می باشد.

ولی می توان گفت:

اگر معلم پشت به قبله جلوس کند محتملا کار مستحبی را انجام داده است؛ زیرا در چنین وضعی قهرا (افراد زیادی که عبارت از همان) شاگردان و دانشجویان او (می باشند) در برابر قبله قرار خواهند گرفت، و همین گونه سایر مستمعین دیگر نیز از این فضیلت و مزیت برخوردار می گردند.

همین حکم درباره قاضی (و افراد شاکی که در محکمه او حضور می یابند) نیز جاری است (که قاضی پشت به قبله، و شاکیان در برابر آن قرار گیرند). این طرز جلوس در مورد قاضی و شاکیان، از مزیت فزونتری برخوردار است؛ چون مُتَداعیین و یا شاکیان در برابر قبله

و مرکز و کانون توجه مسلمین قرار گرفته و با تمام وجود، خویشتن را در برابر خدا می یابند.

و این کـار به منزله نوعی تشدیـد و سـختگیری به شـمار میرود که شاکیان در برابر قبله و مقابل پایگاه الهی، از هر گونه سـخن بیهوده و نادرستی، بر حذر باشند، و آنگاه که سوگند یاد می کنند، خدای را ناظر بر اعمال خویش ببینند.

ناگفته نمانـد که در این باره، نص و حـدیث خاصـی وارد نشـده است (که معلم و شاگردانش در چه جهتی جلوس کنند؛ ولی قهرا توجه به مصالـح و دوراندیشـی، اقتضـاء می نمایـد که معلم و شاگردان در جهاتی که یاد شـده است جهت جلوس خود را تنظیم کنند).

۶ – پالایش قصد و هدف

معلم بایـد قبـل از آغاز به تـدریس و حتی هنگام خروج از خانه خویش، قصـد و نیت و هـدف خود را درست تنظیم نمایـد؛ به اینصورت که نیت او باید عبارت از تعلیم و نشـر علم و ترویج مطالب سودمند دینی و تبلیغ احکام مذهبی باشد، احکامی که به عنوان امانت، بدو سپرده شده و مامور و موظف است که آنها را برای دیگران تبیین و گزارش نماید.

و نیز هـدف و نیت او بایـد چنین باشـد که از طریق تدریس و مذاکره، بر مراتب علمی خود بیفزاید، و حق و حقیقت را ظاهر و آشکار سازد.

و از این رهگذر از سوی افکار و آراء نادرست و باطل، به سوی حق و واقعیت، بازگردد.

و در جمع شاگردان و دانشـجویان از خـدای خویش یاد نموده، و با دعای خود و شاگردانش، برای علماء پیشـین و دانشـمندان صالح و شایسته ای که درگذشته اند، طلب مغفرت کرده و مقامات رفیعی را برای آنها

آرزو نمایند.

رویهمرفته بایـد خویشـتن را با هر نوع قصـد و هـدف مطلوبی که به نظر او می رسـد، (و قلبش را متوجه خداونـد می گردانـد) مجهز ساخته (و از حس جهت یابی صـحیح انسانی و الهی بهره منـد باشـد). مقاصـد و هـدفهای والا را در خود احضار و زنـده کنـد، و بر تراکم این اهـداف پسـندیده فزونی بخشـد تـا حجم پـاداش او در روز قیامت فزاینـده تر گردد؛ زیرا اهمیت و ارزش اعمال هر کسـی بر اساس اهـداف و نیتهای او اسـتوار است. (و هر چنـد که نیت و اراده انسان، والاتر و پاکیزه تر باشد، ثواب و پاداش او ارجمندتر و شکوهمندتر خواهد بود).

منظور از نیت چنین نیست که با زبان بگوید:

من این کـار را به خـاطر فلاـن هـدف انجـام می دهم، و عبارات و واژه ها و الفاظ خاصـی برای تحقق نیت خود به زبان آورد؛ بلکه منظور از نیت، عبـارت از برانگیختن دل و تحکیم اراده بر انجـام دادن کـار مخصوصـی می باشـد که بایـد صـرفا به خاطر تقرب به خداوند و امتثال از اوامر او انجام گیرد.

حتی اگر با زبان و الفاظ، بازی کند و بگوید:

من این کار را به خاطر خـدا انجام میـدهم - با توجه به اینکه خداوند متعال به آنچه در قلب و درون او می گذرد آگاهی دارد و می داند که چنین شخصـی فاقد هدف الهی است، و میخواهد صرفا در محافل و مجالس، نمود کند و نامور و مشهور شود، و بر اقران و امثال و رقیبان، متفوق و سـر بلنـد گردد - چنین کسـی را بایـد نیرنگ باز و فریب کار خواند که می خواهد به خیال خود، خدا و خلق را فریب

دهد.

آری، او ریاکاری است که خداوند متعال به فساد نیت و پلیدی و آلودگی راز و قصد او آگاه و مطلع است. او به علت آلودگی به چنین مقاصد و اهداف معصیت بار - با وجود داشتن ظاهری حق به جانب و فریبا، و پارساجامگی و تظاهر به عبادت و بندگی - مستحق کیفر و شکنجه الهی می باشد.

خداوند متعال در ظل مراحم و فضل و کرم خویش، اعمال ما را اصلاح فرموده، ما را در گفتارمان استوار نگاه دارد.

و از برکات منت و احسان خود، باطن و اهداف و مقاصد ما را از هر گونه شوائب دنیوی، پاک و پاکیزه سازد.

۷ - حفظ وقار و متانت در جلسه درس

معلم باید - در صورت امکان - جایگاه خود را در یک سمت و یک جهت مستقر ساخته و از پس و پیش رفتن با نشیمن، و جابجا شدن، و تکانهای شدید خودداری کند و دستها را از حرکات بیهوده و بهم پیوستن و در هم فرو بردن، و در صورت عدم احتیاج، چشمها را از نگاههای پریشان حفظ کند.

و از کثرت مزاح و شوخی و خنده های زیاده از حد، پرهیز کند؛ زیرا این گونه کارها از هیبت معلم می کاهد و حرمت و شکوه او را در معرض سقوط قرار می دهد، و احتشام او را از میان بر می دارد، و سرفرازی و عزت او را از دلها بیرون می کند.

مزاح و شوخی اگر اندک باشد (و بر سبیل ندرت و به منظور تجدید نشاط و شادابی شاگردان و زدودن و ستردن فرسودگی خاطر آنها انجام گیرد) ، کاری است ستوده و پسندیده؛ چنانکه پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) و راهبران و

ائمه پس از او – که راه را باز یافته اند – گاهی برای ایجاد انس میان همنشینانشان و الفت قلوب آنها، مزاح و شوخی می کردند. خندیدن نیز تا همین مقدار با مزاح نزدیک است و می توان برای تجدید نشاط اهل مجلس از آن استفاده کرد. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آنگاه که می خندید دندانهای سپسین و کناره او نمایان می گشت، لکن صدا به قهقهه بلند نمی کرد. اعتدال در خندیدن را می توان به «تبسم و لبخند» تعبیر نمود که شایسته است خنده آدمی از آن حد تجاوز نکند.

(جدی بودن معلم و حفظ وقار او مانع از این نیست که پاکدل و خوش زبان باشد، و با شاگردان خود مطابق مقتضیات، مزاح نماید.

و این حالت برای معلم، زشت نیست؛ بلکه با رعایت اندازه، مطلوب و پسندیده است. برخی از دانشمندان روحیه مزاح را یکی از صفات ضروری معلم برشمرده اند؛ زیرا معلم، با مزاح های جسته و گریخته خود، می تواند بر بسیاری از مشکلات روزمره فائق گردد.

و به مدد بهره گیری از حوادث کوچک و سرورانگیز و پی آمدهائی – که از ناحیه برخی شاگردان بروز می کند – حالت نشاط را در محیط کار خود برانگیزد که خود و شاگردان را از تنگنای برخی حالات غم انگیز برهاند، و نشاطی در خود و شاگردانش برای درس ایجاد کند. اما همانطور که شهید ثانی یادآور شد:

نباید مزاح را دأب و عادت خود قرار داده و از حد معتدل آن، تجاوز کند؛ زیرا اگر مزاح از حد خود تجاوز نماید باعث جرات و جسارت شاگردان نسبت به معلم گشته و احترام او را در معرض خطر

قرار می دهد.

و درس او منجر به هرج و مرج شده و اداره و اداره جلسه درس و تعلیم شاگردان برای او دشوار میگردد).

۸ – طرز توجه و نگاه معلم به شاگردان باید حساب شده باشد

معلم بایـد برای نشسـتن خـود، جایگـاهی را انتخـاب کنـد که چهره او برای همه حاضـران مجلس درس او، نمایـان بوده و همه شاگردان و حاضران بتوانند او را ببینند.

و او هم به نوبه خود بتوانـد نگـاه و التفات ویژه خود را – در صورت نیاز و گفتگوی با آنها – بـدانها معطوف ساخته و سـیما و چهره آنها را مشاهده کند.

او باید نگاه خود را عادلانه میان همه شاگردان، توزیع نموده، و همه را با نظر و نگاه خود محفوظ گرداند.

و آنگاه که با شاگردی گفتگو می کند و یا یک شاگرد، پرسشی با استاد در میان می گذارد، و یا آنکه سرگرم بحث و مناقشه با او است، باید بیش از دیگران به او بنگرد و نگاه ویژه خود را بدو معطوف سازد و بدو روی نماید؛ اگر چه این گونه شاگرد، کم سن و سال یا از لحاظ علمی و جهات دیگر در سطح پائین باشـد؛ زیرا تخصـیص و منحصـر ساختن التفات و توجه به افراد مترفع، و متشخص، و محدود ساختن نگاه به افراد مشهور، شیوه جباران و ریاکاران است.

شاگردی که نزد اسـتاد به قرائت و خواندن مشـغول است به منزله شاگردی است که با اسـتاد به گفتگو نشسـته و با او بحث می کنـد. لـذا باید التفات و نگاه ویژه خود را – در مورد مطالبی که به درس او مربوط است – بدو معطوف نماید (و برای او چهره بگشاید و به سخنانش گوش فرا دهد). استاد باید از بذل

نگاه و التفات و خطاب به دیگران – بر حسب حال و سؤال آنها دریغ و مضایقه نکند.

۹ – احترام ویژه به شاگردان بافضیلت و قدردانی از مزایای آنها

بایـد معلم – بیش از آنچه درباره توده مردم، اخلاق و رفتار خوش آیندی را به کار می دارد – نسبت به همنشـینان و شاگردان خویش، رفتار خوشی را در پیش گیرد.

و شـاگردانی را که از لحـاظ سـنی، یا علمی، یا لیاقت و شایسـتگی، و یا شـرافت روحی و امثال آنها، بر دیگران امتیاز و برتری دارنـد، مورد توقیر و احترام قرار داده و جایگاهشـان را در جلسه درس – به همـان انـدازه که آنـان را در پیش رو قرار داشـتن، مقدم می دارد – برفرازد، و جایگاه آبرومندی را برای آنان در نظر گیرد.

و نسـبت به سـایرین نیز اظهـار لطف و محبت نموده و با سـلام و درود گرم و صـمیمانه و چهره ای گشاده و سـیمائی شاداب و قیافه ای متبسم و خندان، مراتب احترام خویش را ابراز کرده، و به منظور گرامی داشت مقدم آنها، از جای برخیزد.

اگرچه در بعضـی اخبار و احادیث در مساله احترام به شاگرد، ایهامی به چشم می خورد؛ به این معنی که از مضـمون این اخبار چنین اسـتفاده می شود که اگر رفتار معلم، نمایانگر احترام به شاگرد باشد، این رفتار به عنوان عملی مکروه و ناسـتوده به شمار می آیـد. ولی علی رغم چنین ایهـام، اگر طرز برخورد معلم بـا شاگردان، حاکی از احترام به آنها باشـد، به هیـچ وجه مکروه و ناخوش آیند نیست.

باید یادآور گردیم که تحقیق و بررسی این گونه اخبار و کیفیت توجیه آنها – به صورتی که با مساله احترام معلم به شاگردان، اصطکاکی پیدا نکند – از حوصله این

کتاب، بیرون است. (و باید این موضوع در جای خود یعنی علم الحدیث، غور رسی و تحقیق شود).

(هر انسانی علاقه دارد نزد دیگران محترم و محبوب باشد. بنابراین، وظیفه هر فرد انسانی، نشان دادن حسن خلق و محبت و احترام به دیگران است. ولی معلم بیش از دیگران موظف به این امر نسبت به شاگردان می باشد. بهترین صفات اخلاقی معلم این است که نسبت به کودکان و شاگردان، عاطفه و محبت نشان دهد؛ چون به ویژه، کودک، و عموما شاگردان، به توجه و اعمال دلنشین اخلاقی معلم و محبت او، شدیدا نیازمند هستند. برای آنکه شاگرد بتواند با معلم، انس پیدا کند و بدو اعتماد نماید، باید از محبت و توجه او اشباع شود. وقتی شاگرد از معلم، توجه و محبت و احترام مشاهده نکرد و معلم نسبت به او توهین را روا داشت، از معلم و استفاده از او بیزار میگردد.

فرق میان توجه معلم و دیگران از اینجا سرچشمه می گیرد که مخصوصا کودک وقتی از خانه و یا کودکستان و یا مکتب خانه به مدرسه منتقل میشود ملاحظه می کند که تمایل و علاقه او به معلم، مقابله نمی شود. یعنی این تمایل، یک طرفه بوده، و از طرف دیگر یعنی از ناحیه مربی، علاقه ای به او ابراز نمی گردد و تبادلی در این محبت انجام نمی گیرد؛ در حالی که پدر و مادر یا مربی، با او در منزل، و یا با او در کودکستان و یا مکتب خانه، با رفق و نرمی و محبت رفتار می کردند. لذا ممکن است احیانا این تصور در او به وجود آید که معلم مدرسه، به او جفا می کند.

روانشناسان در تقسیم

نیازمندیهای کودکان و خردسالان، آراء و نظریات گوناگونی اظهار کرده اند. ولی به طور مسلم همگی معتقدند که یکی از نیازمندیهای قطعی کودک و شاگرد، آن است که مورد محبت دیگران و معلم قرار گیرد تا معلم یا دیگران بتوانند اعتماد و علاقه او را نسبت به خود و درس خویش جلب کرده، و حس طاعت و محبت را در او بیدار سازند.

شهید ثانی میگوید:

باید معلم به این نیاز روانی شاگرد، عنایت داشته باشد.

و بخصوص هر چه بیشتر، احترام و محبت خود را متوجه شاگردان برجسته مجلس درس خود نماید؛ چون آنها از او انتظار بیشتری دارند.

و اگر معلم به این حاجت روانی شاگرد آشنائی داشته باشد و آن را مورد توجه قرار دهد، می تواند آن را در مسیر خوبی رهبری کرده و از آن برای امر آموزش بهره برداری نماید:

درس معلم ار بود زمزمه محبتی جمعه به مکتب آورد طفل گریزپای را)

۱۰ – تلاوت قرآن و خواندن دعاء قبل از تدریس

معلم باید قبل از شروع به بحث و کاوش علمی و تدریس – به عنوان تبرک و تیمن – چند آیه ای از قرآن کریم را قرائت کرده، و پس از آن برای خود و حاضران جلسه درس و سایر مسلمین دعاء کند، و از شر شیطان مطرود از رحمت پروردگار، به خدا پناه برد. مثلا بگوید:

(استعیذ (– یا – اعوذ) بالله السمیع العلیم من الشیطان الرجیم).

و نام خدای را (با ذکر: بسم الله الرحمن الرحیم بر دل و زبان جاری سازد، و خدای را (با جمله: الحمد لله رب العالمین سپاس گوید، و بر پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و خاندان و یارانش سلام و درود فرستد، (یعنی به عنوان

مثال بگوید:

و الصلوه و السلام علی نبیه و آله و اصحابه سپس در حق علماء و صلحای درگذشته و پیشین، به ویژه استادان و پدر و مادر خود و حاضران، دعا کند. اگر جلسه درس در مدرسه و امثال آن برگزار می شود در حق واقف آن مکان نیز، دعاء نماید.

اگرچه سند روائی و حدیث خاصی در این باره به ما نرسیده است؛ ولی در این گونه دعاها خیر و برکت عظیمی وجود دارد، و موقعیت خاص جلسه درس، مورد و محل مناسبی برای اجابت دعاء می باشد. دعاء در چنین مجالس و محافل علمی، شیوه دانشمندان سلف و سیره علماء پیشین است، شیوه و سیره ای که باید از آن پیروی کرد. آنان، دعاء و نیایش به درگاه الهی را - قبل از آغاز به درس و مذاکره - مستحب می دانستند، و به آن علاقه و دلبستگی داشتند.

بعضی از دانشمندان، دعای زیر را از جمله دعاهائی می دانستند که باید قبل از تدریس خوانده شود، و مضمون آن، چنین است:

«اللهم انی اعوذ بک ان اضل او اضل، و ازل او ازل، و اظلم او اظلم، و اجهل او یجهل. علی (۲۸۷)

اللهم انفعنی بما علمتنی، و علمنی ما ینفعنی، و زدنی علما.

و الحمدلله علی کل حال. اللهم انی اعوذ بک من علم لا ینفع، و من قلب لا یخشع، و من نفس لا تشبع و من دعاء لا یسمع. (۲۸۸)

خدایا به تو پناه می برم از اینکه گمراه کنم و یا گمراه گردم، بلغزانم و یا بلغزم، ستم کنم و یا ستم بینم، به نادانی کشانم و یا خود دچار آن گردم. بار خدایا مرا با علمی که به من

آموختی سودمند گردان، و مرا به علمی رهنمون ساز که مرا سودمند افتد، خدایا بر مراتب علم و آگاهی من بیفزا. سپاس حقیقی در تمام حالات از آن خداوند متعال است. بار خدایا به تو پناه می برم از علمی که سودمند نیفتد، و از قلبی که خشوع و نرمی و انعطاف در برابر حق، بدان راه نیابد، و از هوسی که سیر و اشباع نگردد، و از دعائی که اجابت نشود.

یکی از دانشمندان، سوره «الاعلی» را - برای تلاوت قرآن، قبل از شروع به درس - انتخاب می نمود و چنین می اندیشید که واژه ها و تعابیر موجود در این سوره، از قبیل: الاعلی، قدر فهدی، سنقرئک فلاتنسی، فذکر ان نفعت الذکری، صحف ابراهیم و موسی دارای تناسب و تجانس خاصی با بحث و مذاکرات علمی است.

و می توان مضامین این سوره را - از آن جهت که با مساله درس و بحث و نام اعلای خداوند متعال و هدایت و ارشاد و تذکر و قرائت و صحیفه نبشتار، کاملا متناسب می باشد - به فال نیک گرفته و بدان تأسی جست.

و نیز روایت شده است اگر کسی با گروهی به سر برد و بخواهد دعائی بخواند، باید دعای زیر از آن جمله باشد:

اللهم اقسم لنا من خشیتک ما یحول بیننا و بین معصیتک، و من طاعتک ما تبلغنا به جنتک، و من الیقین ما یهون به علینا مصائب الدنیا. اللهم متعنا باسماعنا و ابصارنا و قوتن (۲۸۹) ما احییتنا، و اجعلها الوارث منا، و اجعل ثارنا علی من ظلمنا، و انصرنا علی من عادانا، و لا تجعل مصیبتنا فی دیننا.

و لا تجعل دنیانا اکبر همنا و لا مبلغ

علمنا.

و لا تسلط علینا من لا یرحمنا» (۲۹۰)

(برحمتك يا ارحم الراحمين).

بار خدایا آن بخش از خشیت و ترس خود را نصیب ما گردان که میان ما و میان نافرمانی ما نسبت به فرمان تو، سد و مانعی ایجاد کند.

و از اطاعت و امتثال از اوامر خود، حظ و بهره ای را برای ما منظور کن که ما را به بهشت تو و نیکبختی جاوید برساند.

و سهم ما را از یقین به خودت به گونه ای به ما عطاء کن که از رهگذر آن، مصائب و حوادث ناگوار دنیا از دیدگاه ما آسان و ناچیز و هموار گردد. بار خدایا ما را به وسیله حس شنوائی و بینائی و نیروی ما - مادامی که ما را زنده نگاه میداری - برخوردار فرما، و همان را ارث ما ده، یعنی تا هنگام مرگ این نیروها را از ما مگیر و آنها را برای ما پایدار نگاه دار. خون ما را به زیان ستمگران و متجاوزان به ما، قرار ده و انتقام ما را از آنها برگیر. ما را بر دشمنانمان یاری ده. مصیبت و گرفتاری های ما را در دین و آئین ما قرار نده. دنیا را به عنوان مرکز اساسی هدف اهتمام و کوشش و مقصد نهائی علم و دانش مقرر نفرما، کسانی که به ما رحم نمی کنند بر ما مسلط و چیره مگردان.

۱۱ – استفاده از بهترین قواعد و روش تدریس و تفهیم

باید معلم در تدریس خود، راه و روشی را جستجو و انتخاب کند که از رهگذر آن، درس وی با آسانترین وجه، قابل فهم گردد. او باید حتی الامکان از خوشترین و دلچسب ترین واژه ها و تعابیر، توام با بیانی آرام و بلیغ و روشن

و روشنگر، - به منظور تفهیم شاگردان - استفاده کند.

مطالبی را که از نظر زیرسازی و اهمیت، در درجه اول قرار دارد بر سایر مطالب، مقدم داشته، و مطالب روبنائی را در پی مسائل زیربنائی ایراد کند. در ترتیب مقدمات و زمینه سازی مطالب، تنظیم مسائل بنیادی را برای تحقیق و بررسی موضوع بحث، رعایت کند. آنگاه که باید جمله و عبارتی را قطع و وقف نماید، اندکی سکوت کند.

و آنگاه که جمله ها با هم پیوند و ارتباط دارند پیوستگی کلام و سخن خود را رعایت نماید.

در صورتی که همه حاضران جلسه درس و یا برخی از آنها نیازمند به تکرار مشکلات مربوط به محتوی و یا الفاظ و تعابیر درس بودند استاد از تکرار توضیح مربوط به آن دریغ نورزد؛ بلکه باید گزارش آنها را اعاده نماید.

و آنگاه که بسط و توضیح مساله ای را به پایان رساند، اندکی سکوت و درنگ کند تا اگر کسی ایراد و سخنی بر آن مطلب داشت آن را در میان گذارد.

اگر معلم چنین پیش بینی کند که نمی تواند پاسخ یک شبهه دینی را - پس از ایراد آن - در ضمن یک جلسه بیان کند، باید از طرح آن شبهه دینی و پاسخ آن را جمعا در یک جلسه بازگو نماید، و یا اساسا مجموع ایراد شبهه و پاسخ آن را به جلسات دیگر موکول سازد. بخصوص اگر درس او در جمع حاضرانی - متشکل از شاگردان خاص وی و توده مردم عادی - منعقد شود، و کسی یا کسانی در درس او حضور بهم رسانند که احتمالا دوباره به جلسه درس او نیایند، و در چنین درسی،

شبهه ای ایراد شود و بلاجواب بماند، و حل و پاسخ آن به جلسات دیگر موکول گردد، بدیهی است که در چنین شرائطی آن شبهه در مغز و دل آنها جایگزین می گردد (و به عنوان یک اصل پذیرفته شده دینی تلقی می شود).

و احیانا هرگز موفق نمی گردد که پاسخ این شبهه را بشنود. قهرا ایراد این گونه شبهات که بلاجواب می ماند، زمینه ای برای آشوب روحی و فتنه باطنی و فساد و بدکرداری او می شود (و افکار پریشان و اندیشه های نابسامان و کردارهای نادرست دینی را در او به ارمغان می آور).

۱۲ – رعایت ترتب منطقی علوم و دانشها در امر تدریس

در صورتی که معلم با درسهای متعددی مواجه باشد (و خود را در برابر متقاضیانی ببیند که خواهان تدریس علوم متنوعی هستند) باید علم و دانشی را پیش از هر درس دیگری تدریس کند که واجد شرافت فزونتری نسبت به سایر علوم می باشد.

و بالاخره باید ارزشمندترین علم را در نوبت نخست تدریس قرار دهد. به این معنی که به ترتیب: اصول دین، تفسیر، حدیث، فقه، نحو، معانی بیان و بر همین قیاس، سایر علوم را بر حسب مرتبه و مقام و نیاز به آنها – از لحاظ تقدم و تأخر – با ترتیب مناسب و بر حسب احتیاج شاگردان تدریس کند.

ما در بحثهای آینده – طی باب ویژه ای – مطالبی را بازگو خواهیم کرد که ضمن آن، مراتب و درجات اهمیت این علوم و دانش ها روشن خواهد شد.

۱۳ – رعایت اعتدال و اقتصاد در بیان و توضیح مطالب

معلم نباید مدت جلسه درس خود را آن اندازه طولانی سازد، و آنچنان در شرح و بسط مطالب پرگوئی کند که موجب ملال و فرسایش خاطر شاگردان و یا مانع فهم و ضبط و به خاطر سپردن درس گردد؛ زیرا هدف از تدریس این است که شاگردان؛ بیان استاد را درک نموده و آن را به خاطر بسپارند.

و چون به علت اطاله سخن، ذهن شاگردان، خسته و فرسوده گردد، هدف و مقصد – که عبارت از فهم و ضبط است – از میان می رود.

معلم نباید درس خود را آن چنان کوتاه و محدود برگزار کند که موجب نقص قسمتی از بیان و تقریر و توضیح، و یا مخل به ضبط و درک شاگردان گردد؛ زیرا در این صورت نیز نقض غرض لازم می آید، و مقصود و هدف

از تدریس از دست می رود.

معلم باید در امر طولانی ساختن درس و یا محدود نمودن و فشرده گوئی، مصلحت و شرائط و اوضاع حاضران و شاگردان را از لحاظ بهره گیری در نظر گیرد. اگر شاگردان او دارای آن مقدار آمادگی باشند که استاد، مطلب را طولانی سازد و تمام شقوق و شاخه های متنوع آن را بازگو نماید، اطاله سخن و طولانی ساختن جلسه درس بلامانع خواهد بود. (در غیر اینصورت باید بر حسب شرائط و مقتضیات روحی و علمی شاگردان خویش، وقت را از نظر اطاله سخن و یا عدم آن تنظیم کند).

۱۴ – مصونیت معلم از عوارض مخل مزاجی و روحی

آنگاه که معلم دست اندر کار تدریس می گردد باید از عوارضی که آرامش او را از میان می برد و یا فکر او را دچار تشویش و اضطراب می سازد، کاملا مصون باشد.

و در چنین شرائطی اساسا تدریس نکند. این عوارض عبارتند از: بیماری، گرسنگی، تشنگی، محصور بودن از لحاظ پیشاب و پساب، خوشحالی مفرط، اندوه، خشم، بیحالی، چرت زدگی، پریشانحالی، احساس سرما و گرمای رنج آور.

این گونه عوارض، باعث می شوند که معلم نتواند – آن طور که شاید و باید – بحث و بیان خود را کاملا تفهیم کند، و هدف مطلوب خود را اداء نماید.

و یا موجب می گردد که احیانا رأی و فتوای نادرستی را – بطور ناخودآگاه – ابراز کند. (لذا باید معلم در عین تندرستی، و در یک شرائط سالم روحی، و در وضعی طبیعی و عادی، به تدریس اشتغال ورزد تا افکار و آراء صحیحی را در اختیار علاقمندان قرار دهد).

۱۵ – توجه به فضای جلسه درس – یا – جلسه درس و اهمیت هوای آزاد

باید فضای جلسه درس، از هر گونه عوامل آزاردهنده و انگیزه های سرگرم کننده حاضران، از قبیل: دود، گرد و غبار، سر و صدای زیاد که مخل آرامش است، تابش سوزنده آفتاب، و امثال آنها از عواملی که فکر را به خود مشغول می سازند و مانع از اداء وظیفه مطلوب می گردند، مصون باشد.

باید جلسه درس در عین وسعت، از هر انگیزه ای که فکر و اندیشه آدمی را به خود سرگرم می کند و روان انسان را دچار تشتت و پریشانی می سازد، کاملاـ محفوظ باشد تا در ظل چنین فضائی گسترده و عاری از عوامل سرگرم کننده، غرض مطلوب و هدف نهائی تدریس تامین گردد.

۱۶ – رعایت مصالح شاگردان و مصالح اهم در تقدیم و تأخیر وقت تدریس

باید معلم – در صورتی که ضرورتی مهم و مشقتی فزون از حد در میان نباشد، در تقدیم و یا تأخیر حضور خود در جلسه درس – در طی ساعات روز – مصالح جماعت شاگردان را مراعات کند. یکی از انواع ضرورت (که معلم احیانا ناگزیر از

تامین آن می گردد) اشتغال به مطالعه و تصنیف و تالیف در اوقات و فرصتهای مناسب می باشد.

ولی باید توجه داشت که مطالعه و تصنیف - آنگاه بر مصالح جمعی شاگردان مقدم است - که از لحاظ اهمیت، بر کار تدریس رجحان داشته باشد، (و در غیر اینصورت باید معلم - از لحاظ تعیین وقت حضور برای تدریس - مصالح و منافع جماعت شاگردان را بر مصالح مربوط به مطالعه و تالیف ترجیح دهد).

۱۷ – رعایت تناسب صدا با محیط درس

معلم نباید صدای خود را بیش از اندازه نیاز حاضران، بلند کند.

و نباید صدایش را آنقدر آهسته و کوتاه سازد که احیانا برای برخی از حاضران، درست مسموع نگردد، به گونه ای که نتوانند کاملا محتوای سخن او را درک نمایند. از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده است که فرمود:

«خداوند متعال، صدای آهسته و کوتاه را دوست می دارد، و از صدای بلند و فریادگونه خشمگین و بیزار است» (۲۹۱)

بهتر این است که بگوییم:

صدای معلم، نباید از فضای جلسه درس به بیرون از محیط درس سرایت کند و در عین حال باید برای حاضران نیز رسا باشد. اگر در میان جمع شاگردان، شخصی که دچار ثقل سامعه و ضعف حس شنوائی است حضور یابد، چنانچه معلم صدای خود را آن اندازه رسا سازد که او نیز بشنود، هیچ مانعی ندارد؛ بلکه در

این زمینه روایتی هست که در کتب حدیث به چشم می خورد، و حاکی از آن می باشد که چنین کاری دارای فضیلت.اس (۲۹۲)

۱۸ – حزم و احتیاط برای حفظ نظم و پاسداری از آرامش، و پیشگیری از مراء و جدال در جلسه درس

باید معلم، جلسه درس خود را از همهمه و سر و صدا و غوغا صیانت نماید؛ چون لغزش و غلط و خطا و اشتباه از زیر بانگ و خروش و غوغا، سر بر می آورد. او باید جلسه درس خود را از سر و صدای بلند شاگردان و سوء ادب آنها در مذاکرات علمی، و تشتت و اختلاف جهات بحث، و نیز انحراف مسیر مساله مورد بحث، به موضوعات و جاهای دیگر – پیش از تکمیل آن مساله – حفظ نماید. اگر از سوی یکی از شاگردان، زمینه های انحراف از مسیر مساله را مشاهده کند (و ببیند که او مطالبی را بازگو می نماید که با آن مساله بیگانگی دارد) با آمیزه لطف و محبت – پیش از آنکه سخن انحراف آمیز او در میان جمع حاضران منتشر گردد، و هیجانی در آنها به وجود آورد – از انحراف او جلوگیری کند. او باید به همه حاضران، نکات و حقایقی را یادآور گردد که نمایانگر قبح و زشتی انحراف مذکور است.

و به آنها گوشزد کند که چون مقصود و هدف نهائی بحث و مذاکره علمی آنست که دلها و قلوب در جهت اظهار و پدیدار ساختن حق، با هم همبستگی یابد و در سایه آن، ثمرات و فوائدی عائد همگان گردد و میان آنان، صدق و صفا و نرمش و مدارا حکومت کند و از یکدیگر – متقابلا – استفاده نمایند.

باید معلم پس از تذکر و هشدار مذکور، روایاتی را – که در نکوهش ستیز

و جدال و مناقشه و رقابت بیجا و کینه توزی وارد شده است - بر آنان بخواند، که به ویژه در این روایات، ستیزه جوئی و کینه توزی علماء و دانشمندان و اشخاصی که دارای سمت علمی هستند و بر اریکه علم نشانده شده اند، سخت نکوهش و مذمت شده است.

معلم باید به شاگردان یادآور گردد که جدال و ستیزه جوئی در مذاکرات علمی، سرانجام از دشمنی و کینه سر بر می آورد که عواقب سوء آن عبارت از پریشانی فکر و خاطر، و از دست دادن حس دینی و ایمانی است.

و نیز باید گوشزد نماید که لازم است اجتماع و گردهم آئی شاگردان، خالصانه و پاکیزه از هر گونه غرض ورزی، و رویهمرفته فقط به خاطر خدا باشد تا فائده دنیوی و سعادت و نیکبختی در آخرت را برای آنها بارور سازد.

۱۹ – ایجاد انضباط و حس مسئولیت اخلاقی در شاگردان

اگر معلم ملاحظه کرد که یکی از شاگردان در بحث و گفتگو، از حد و مرز موضوع و یا موازین اخلاقی، پا فراتر می نهد، و یا از خود، سرسختی و کینه توزی و بی انضباطی و سوء ادب نشان می دهد، و یا پس از اثبات و ظهور حق و حقیقت، منصفانه داوری نمی کند، و یا بی جهت بانگ می زند و فریاد سرمی دهد، و یا به حاضران و غائبان جسارت و اسائه ادب می کند، و یا نسبت به کسی که لایق تر از او است در نشست، تفوق و برتری می جوید، و یا در جلسه درس به خواب می رود، و یا در حین درس با دیگران صحبت می کند، و یا می خندد، و یا یکی از حاضران را به استهزاء می گیرد، و بالاخره مرتکب عملی

می گردد که دور از نزاکت و انضباط مربوط به جلسه درس می باشد، و رفتارش به هیچ وجه در خور یک محصل و دانشجو نیست، باید معلم شدیدا از این گونه اعمال نابخردانه او ممانعت به عمل آورد.

درباره اعمال و رفتار خوب و بد، و کردار روا و ناروای شاگرد، قریبا بحث مفصل و مشروحی را در پیش داریم.

این نوع بحث - (که در ضمن گفتگوی از وظائف معلم در امر تدریس و جلسه درس به میان آمده است) - با بحثی که مربوط به جلوگیری از اخلاق ناستوده شاگردان بوده، و ما قبلا از آن یاد کردیم، تفاوت دارد؛ زیرا گفتگوی ما در اینجا به وظائف معلم در جلسه درس ارتباط دارد؛ ولی بحث گذشته، مربوط به وظائف معلم و شاگرد نسبت به خودشان بوده است. اگرچه می توان این دو بحث را در هم ادغام نمود؛ ولی اهتمام و عنایت به شأن و ارزش این وظیفه، چنین اقتضاء می کرد که بهتر بود در اینجا نیز مستقلا و به خصوص، مورد بحث قرار گیرد.

۲۰ – رفق و مدارا در مورد کیفیت پاسخ به پرسشهای شاگردان

باید همواره معلم با شاگردان، مدارا و همراهی کرده، و رفق و نرمی با آنها را از دست نداده، و به پرسشهای آنها گوش فرا دهد. اگر ملاحظه کرد که شاگردی - با وجود اینکه معنی و مقصود مطلب را درک کرده؛ ولی به علت حجب و حیاء و قصور و نارسائی معلومات و نقص بیان نمی تواند اشکال و ایراد خود را تقریر کند، و بیان او در تعبیر از مقصودش نارسا به نظر می آید باید معلم – که مقصود او را درک نموده است –، نخست منظور او را بیان کرده

و سپس وجه اشکال و ایرادش را بازگو نماید، و پاسخ لازم را به میزان اطلاعات خویش توضیح دهد.

اگر معلم متوجه شد که مطلب و منظور او از بحث، بر شاگرد، مشتبه شده و به همین جهت به آن مطلب اشکال می کند، باید از شاگرد، راجع به موارد و شقوق احتمالی موضوع سخن او - که احتمالا ممکن است آنها را اراده کرده باشد - پرسش نماید و به او بگوید:

آیا می خواستی چنین چیزی را بیان کنی؟ اگر جواب او مثبت بود و گفت:

هدف من نیز همین بوده است، باید معلم پاسخ آن را بیان کند.

و اگر بگوید که من چنین منظوری نداشتم، محتملات دیگر را بازگو کند، (و تا آن مقدار به پرسشهای خود از شاگرد درباره این محتملات ادامه دهد تا سرانجام به هدف و مقصود او برسد و پاسخ لازم را برای او بیان نماید).

اگر شاگرد از یک مطلب رکیک و زننده ای سؤال نمود، معلم نباید او را تحقیر و استهزاء کند؛ زیرا هر معلمی ناگزیر است به هرگونه پرسش (معصومانه و بی غرض) ، پاسخ دهد؛ چون جز این، چاره ای نیست.

و به طور قهری، احیانا ممکن است مطالب رکیکی مورد پرسش قرار گیرد. بجا است به او یادآور گردد که همه انسانها بدینسان پرس و جو می کردند تا سرانجام در راه تحصیل علم و فهم مسائل علمی، گام نهادند و در نتیجه، موفق و کامیاب شدند. (یعنی تمام اشخاصی که توانستند از دانش و بینش علمی بهره مند گردند، این موفقیت را در سایه سؤال و پرسش، به دست آوردند که احیانا بدون غرض، سؤالاتی را مطرح می ساختند که زننده و رکیک

به نظر می رسید).

۲۱ – محبت و التفات معلم و گشاده روئی او نسبت به شاگرد تازه وارد

اگر شخص تازه واردی در جلسه درس شرکت کند، باید معلم به او اظهار محبت کرده و با انبساط و گشاده روئی از او استقبال نماید تا بدینوسیله موجبات نشاط و شرح صدر او را فراهم آورد؛ چون هر شخصی غریب و تازه وارد – به ویژه در حضور علماء و دانشمندان – دچار دهشت و هیبت زدگی می گردد (که باید معلم از طریق اظهار محبت و گشاده روئی، این ترس و هیبت زدگی را از دل او بیرون کند).

و نیز چون این فرد تازه وارد و غریب، احساس غربت و بیگانگی می کند، نباید معلم با نگاه های تعجب آلود و آزاردهنده، بدو چشم دوخته و نگاهش را فزون از حد، در او متمرکز سازد؛ زیرا این گونه نگاه ها او را دچار شرم و خجلت می سازد.

و با وجود اینکه ممکن است دارای اهلیت و شایستگی برای تحصیل باشد، شرم و حیاء وی، مانع سؤال و پرسش علمی و شرکت او در بحث و مذاکره گردیده، (و موجب محرومیت از علم می شود).

۲۲ – وظیفه معلم، همزمان با ورود عالم و دانشمند به جلسه درس

اگر فرد عالم و فاضلی به جلسه درس روی آورد، و استاد هم همزمان با ورود او، سرگرم شروع به تدریس مساله ای باشد، (باید برای تجلیل از وی) از ادامه بحث در آن مساله خودداری کرده و درنگ نماید. اگر ورود این شخص تازه وارد، همزمان با ادامه بحث در آن مساله، اتفاق افتد (یعنی آن عالم و یا شخص غریب در اثناء بحث از مساله ای، وارد جلسه شود) باید معلم، مساله بازگو شده و یا مقصود و خلاصه و فشرده ای از آن را برای تازه وارد تکرار و اعاده کند.

و اگر همزمان با تتمه

و پایان گرفتن درس، وارد مجلس بحث و مذاکره گردد، و نیز هنوز جماعت حاضـران، از جای برنخاسته و متفرق نشدند، باید تتمه گفتگوی خود را رها کرده، وارد بحث دیگری گردد، و موضوع بحث را تغییر دهـد تا آنگاه که این عالم و دانشـمند تازه وارد، جلوس کند. پس از آنکه نشست، مطالب گفته شده را اعاده کند و یا تتمه بحث و مذاکره خود را تکمیل نماید.

اجراء چنین وظیفه اخلاقی برای این است که دانشمند تازه وارد – در حین جلوس خود – با قیام و متفرق شدن حاضران، مواجه نگردد.

و در نتیجه، دچار خجلت و شرمندگی نشود.

۲۳ – اعتراف به عجز و ناتوانی در مسائلی که بدانها احاطه ندارد

یکی از مهمترین وظائف معلم این است:

وقتی از او دربـاره موضوعی سوال کردنـد که بـدان احاطه و آگاهی نـدارد، و یا آنکه در ضـمن تـدریس به مساله ای برخورد کند که فاقد اطلاع و آگاهی در آن مساله باشد، باید به عجز خود اعتراف نموده و بگوید:

از آن اطلاعی ندارم، یا باید بگوید:

درباره آن تحقیق نکرده ام و به طور کامل از آن آگاهی ندارم، و یا آنکه صریحا بگوید:

نمی دانم، یا بگوید:

باید درباره آن تجدیدنظر کنم.

و بالاخره از اعتراف به عجز و ناتوانی در این گونه موارد اسـتنکاف ننماید. یکی از نشانه های دانش انسان عالم و دانشمند این است:

درباره مسائلی که از آن آگاهی درستی ندارد، بگوید:

نمی دانم، و خدا بدان عالم تر است.

علی (علیه السلام) فرمود:

«وقتی از شما راجع به چیزی سؤال کردند که علم و آگاهی درباره آن ندارید، راه فرار و گریز را در پیش گیرید.

عرض کردند:

این فرار و گریز چگونه است؟

فرمود:

بگوئید:

خدا بهتر می داند» (۲۹۳).

از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده اند که فرمود:

«آنچه

را می دانید به زبان آورید، و درباره مطالبی که از آنها آگاهی ندارید بگوئید:

خدا داناتر است. همانا فردی، آیه ای از قرآن را بیرون می کشد و یا در آن دچار شتابزدگی می شود، (و آن را نسنجیده و طبق دلخواه خود معنی می کند، و به عنوان دلیلی بر مدعای باطل خویش وانمود می سازد) ، از این رو به فاصله ای دورتر از میان آسمان و زمین، دچار سقوط گشته و سرنگون شود» (۲۹۴).

از زراره بن اعین روایت شده است که گفت:

«از امام باقر (علیه السلام) پرسیدم حق خداوند بر بندگانش چیست؟

فرمود:

آنچه می دانید به مردم بگوئید، و درباره چیزهائی که نمی دانید سکوت و توقف و درنگ نمائید» (۲۹۵).

امام صادق (علیه السلام) فرمود:

«خداوند متعال، بندگان خویش را به دو آیه از کتاب آسمانی، و دو نشانه قرآنی، هشدار داده و آنها را سرزنش فرموده است:

۱ - درباره مطالبی که علم آگاهی و اطلاع درباره آنها ندارند، سخنی نگویند.

۲ - و نیز مطالبی را - که راجع به آنها، فاقد علم و آگاهی صحیح هستند - مردود نسازند.

خداوند متعال در قرآن کریم می فرماید:

ا لم یؤخذ علیهم میثاق الکتاب ان لا یقولوا علی الله الا.الحق (۲۹۶)

آیا با آنها در کتاب آسمانی پیمان گرفته نشد که درباره خداوند جز حق، سخنی دیگر نگویند و بر او دروغ نبندند.

و یا فرمود:

بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمه و لما یاءتهم.تأویله (۲۹۷)

بلکه حقایقی را تکذیب کردند که از نظر علم و آگاهی بدان احاطه ندارند، آن هم در حالی که هنوز از تأویل و توجیه و ارجاع به واقعیت آن، چیزی در اختیار آنان قرار نگرفته و دلیلی به دست آنان نرسیده است» (۲۹۸)

ابن عباس می گفت:

عالم

و دانشـمند (راجع به حقایقی که از آن علم و آگاهی کافی ندارد، بی اطلاعی خود را اعلام نکند، و) «لا ادری = نمی دانم» را ترک نمایـد، و از گفتن آن امتنـاع ورزد، مراکز حیـات و کشـتن گاههـای او آسـیب ببینـد، یعنی موجبات نابودی و رسوائی او فراهم می.گرد (۲۹۹)

عبدالله بن مسعود می گفت:

اگر از هر یک از شما راجع به چیزی که نمی داند، و درباره آن علم و آگاهی ندارد، پرسشی کردند باید بگوید:

نمی دانم؛ زیرا نمی دانم، یعنی اعلام به عـدم آگاهی در مسائلی که انسان بـدانها احاطه ندارد، یک سوم علم و دانش و دانائی انسان به حساب می آید.

یکی از دانشمندان برجسته گفته است:

«لاـادری ثلث العلم» یعنی جمله «نمی دانم» - در پاسـخ به مسـائلی که بـدانها آگـاهی نـدارد - یـک سوم آگاهی و علم انسان محسوب می گردد؛ (چون چنین فردی، گرفتار مصـیبت جهل مرکب نیست، و حـداقل می داند که نمی داند. برخلاف کسانی که اسیر حالت جهل مرکب می باشند و نمی دانند که نمی دانند، و تصور می کنند که می دانند). یکی از فضلاء می گوید:

شایسـته است که عالم و دانشـمند، «لا ادری» را برای یاران خویش به میراث گذارد، به این معنی: همواره در مسائلی که درباره آنها علم نـدارد این جمله را با شـهامت بر زبان آورده، و آنقدر «لا ادری» بگوید تا یاران او با این جمله، مانوس و معتاد شده و گفتن آن برای آنها آسان گردد، (و پس از درگذشت اسـتاد، این عبارت او را به عنوان میراثی از وی در اختیار داشته باشند) ، و در موارد لازم و به هنگام نیاز، آن را به کار بندند.

دانشمند دیگری می گوید:

باید «لا ادری» را

بیاموزی؛ زیرا اگر شهامت گفتن «لاادری» را در خود فراهم آوری و آن را در مورد مناسب بر زبان جاری سازی، این توفیق نصیب تو می گردد که دیگران، ترا عالم و آگاه سازند، تا سرانجام بتوانی بدانی و به جای «لا ادری = نمی دانم» جمله «ادری = می دانم» را به حق بر زبان جاری سازی. اگر تو در عین فقدان احاطه علمی، جمله «ادری» را بر زبان آوری، چنان ترا تحت فشار سؤال و پرسش قرار می دهند تا آنگاه که بناچار جمله «لاادری» را (پس از رسوایی) بر زبان جاری سازی، و به عدم دانائی خویش اعتراف کنی و به جائی برسی که ندانی.

باید به این نکته نیز توجه داشت که یک عالم و استاد (درباره موضوعات و مسائلی که اطلاع علمی از آنها ندارد) لازم است بگوید:

نمی دانم. این اعتراف علاوه بر آنکه از مقام و موقعیت علمی او نمی کاهد، بر والائی و احترام او می افزاید، و شکوه و عظمت شخصیت او را در دلهای مردم، فزاینده تر می سازد. این رفعت و عظمت مقام، نتیجه تفضل الهی نسبت به کسی است که به خاطر پای بند بودن او به حق و حقیقت، آنچنان مورد لطف و مرحمت پروردگار قرار می گیرد که به علت اعتراف به عجز و نادانی خود - به جای آنکه از نظر مقام، پست و فرومایه گردد - از شکوه و عظمت خوش آیندی در دلهای مردم و از دیدگاه آنها برخوردار می شود.

اعتراف به عجز و نارسائی علمی در موارد لازم و مناسب، نمودار عظمت مقام و حس تقوی و کمال معرفت و بینش یک فرد عالم و دانشمند است. جهل

و عـدم آگـاهی دربـاره مسائل معـدود و مطالب انگشت شـمار، به مقام و موقعیت علمی و معرفت یک فرد دانشـمند، لطمه ای وارد نمی سازد. باید این گونه اعترافها را صـرفا دلیل بر تقوای او دانست؛ چنانکه نمایانگر آنست که چنین عالم و دانشـمند در آراء و فتواهای خود، گزافه گوئی نمی کند.

و نیز حاکی از آنست که خود مطلب و مساله، از مسائل مشکل و پیچیده می باشد.

آن کسـی کـه از گفتن «لا ـ ادری» و اعـتراف به عجز و نارسـائی علمی خـود امتنـاع می ورزد، به خـاطر این است که از لحـاظ علمی، فردی کم مایه و نیز فاقـد تقوی و پارسائی و دیانت است؛ زیرا او می ترسـد به علت قصور و نارسائی علمی، از دیـدگاه توده مردم سقوط کرده و از چشم آنها بیفتد. این نوع تصور و خیال، خود، نوعی از جهالت و نادانی دیگری است (که باید آن را بر حجم نادانیها و کمبودهای علمی او افزود) ؛ چون با پاسـخ دادن به سؤالی – که درباره آن اطلاع کافی نـدارد – خویشـتن را به گناهی بزرگ، رجعت داده و در آن غوطه ور گشـته و در ورطه سقوط، گرفتار می شود. پاسخ او در چنین حالتی نه تنها بر روی قصور علمی او سـرپوش نمی گذارد؛ بلکه او با چنین اقدام نابخردانه خود، مردم را به قصور علمی خود، واقف و مطلع می سازد.

و آنهـا از این رهگـذر به نارسـائی علمی او راهنمائی می شونـد. خداونـد نیز به خاطر جرات و جسارت و بی باکی او در اظهار نظرهای نادرست در امر دین، چنان وضعی را در مورد او پدیدار می سازد که از دیدگاه مردم، به عنوان فردی فاقد

سرمایه علمی معرفی می شود.

این نکته در حدیث قدسی نیز تایید شده است، آنجا که می گوید:

من افسد جوانیه افسد الله برانیه (۳۰۰)

هر که قلب و درون خویش را تباه سازد، خداوند، ظاهر و برونش را به تباهی و فساد می کشاند.

با وجود اینکه این دانشمند کم مایه می بیند که اهل تحقیق و پژوهش و شخصیتهای کارآمد، اکثر اوقات، سخن از «لاادری» به میان می آورند، و غالبا این کلام را بر زبان می رانند، این عالم و دانشمند بی نوا حاضر نیست که چنین جمله ای را هرگز بر زبان آورد. او باید بفهمد که این گونه دانشمندان حقیقت گرا و ژرف نگر - به خاطر دینداری و تقوی - از گزافه گوئی ها در پاسخ به پرسشهای دیگران، امتناع می ورزند.

و عالمی این چنین باید دریابد که به خاطر جهل و نادانی و قلت تقوی و دینداری است که از گزافه گوئی در پاسخ به دیگران ابائی ندارد. ولی بر خلاف خواسته اش در همان چاه خمول و گمنامی، و شهرت به کم مایگی، سقوط می کند که اتفاقا می خواست از راه گزافه گوئی و خودخواهی، دچار سقوط در آن نگردد.

و چون گرفتار فساد نیت و آلودگی درون می باشد از لحاظ شهرت علمی، دچار سرنوشتی می گردد که به سختی از آن گریزان بوده است. (این گونه عالمان کم مایه، سرانجام به عنوان افرادی بی مایه و فاقد بینش علمی و دینی، در میان مردم، نامور و رسوا می گردند).

پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«اگر کسی با چیزی اظهار بی نیازی کند که به او داده نشده است، مانند کسی است که دو لباس دروغین و فریبا را در

بر می کند.» (۳۰۱).

خداوند.متعال - ضمن بازگو کردن داستان موسی و خضر (علیهماالسلام) - به علماء و دانشمندان، هشدار ظریفی داده و به آنان ادب آموخته است آنگاه که خداوند از موسی (علیه السلام) پرسید:

آیا کسی عالم تر و آگاه تر از تو در جهان وجود دارد؟ موسی - به جای اینکه علم و آگاهی را به خدا ارجاع دهد، و از خدا بپرسد که او کیست؟ و یا بگوید:

خدایا تو خود بهتر می دانی - چیزی در پاسخ نگفت و سکوت کرد. (و گویا حاضر نبود بگوید:

ممکن است در جهان، کسی عالم تر از او هم وجود داشته باشد!). لذا خداوند متعال به او فرمان داد تا در محضر خضر، شاگردی نماید و نزد او درس بخواند.

خدای متعال داستان تلمذ و شاگردی کردن موسی در نزد خضر را ضمن آیاتی چند، بیان فرموده که این آیات، نمایانگر منتهای خاکساری و اظهار فروتنی موسی در برابر خضر، و حاکی از شکوه و عظمت خضر می باشد.

ان شاء الله در بحثهای آینده، شمه ای از نکات عبرت آمیز این داستان پندآموز را یاد خواهیم کرد.

۲۴ - تذکر لغزش و اشتباه، قبل از پایان یافتن درس

اگر معلم به طور ناگهانی متوجه بیان یا پاسخ صحیحی گردد، باید هر چه زودتر - پیش از آنکه شاگردان و حاضران، متفرق شوند - آن بیان و پاسخ صحیح را تذکر دهد.

و به آنان بفهماند که قبلا در توضیح و یا پاسخ مطلب، دچار اشتباه گشته و سخن نادرستی را ابراز کرده بود. نباید شرم و حیاء و خودخواهی و امثال آن، مانع چنین پیشگیری و تدارك اشتباهات او شود. هوای نفس (و تمایلاتی که از جاه طلبی ریشه می گیرد) نباید او را وادارد

که این پیشگیری را به تأخیر انداخته و جبران اشتباه و لغزش خود را به فرصتها و جلسات دیگری موکول سازد؛ زیرا تأخیر در جبران لغزشها، نتیجه خدعه و نیرنگهای نفسانی و بازده سوء کارهای غلط انداز ابلیس مطرود از رحمت الهی است.

اگر یک استاد در جبران لغزشها و تدارک اشتباهات خویش، تأخیر و تعویق و مسامحه را - به علت خودخواهی - روا دارد، به جهات دیگری متعددی، زیانهای عظیمی را به بار خواهد آورد:

۱ - اشتباه و لغزش استاد در مغز و دل دانشجویان، جایگیر شده و پایدار می ماند.

۲ - با چنین تعویق و سهل انگاری، ناگزیر، شرح و بیان مطلب، از موقع و زمان ضروری خود به تأخیر می افتد.

و به اصطلاح «تأخیر بیان از وقت حاجت»، لازم می آید.

۳ - اگر استاد، همزمان با ادامه تدریس، به جبران اشتباهات خویش در همان جلسه تدریس، اقدام نکند و آن را به جلسات دیگر موکول سازد، این بیم وجود دارد که برخی از حاضران جلسه درس، در جلسات دیگر شرکت نکنند. نتیجه چنین تأخیری آنست که مبانی غلط و اشتباهات علمی در ذهن آنان؛ استقرار و استمرار یافته و به صورت یک مطلب صحیح علمی در میان افکار و آراء آنها جای خویش را باز کرده، و این درک غلط و نادرست تا ابد در ذهن آنها باقی بماند.

۴ - استاد به خاطر تأخیر بیان و تدارک اشتباه (و تداوم لغزش) خویش، مطیع شیطان خواهد شد، شیطانی که به اشتباهات خود استمرار داده و در تداوم لغزشهای خویش اصرار می ورزید. سرانجام، چنین استادی با اینکار، شیطان را برای فریبائی به طمع می اندازد تا دوباره به سراغ

او بیاید.

و همینطور این اشتباه و طمع شیطان ادامه پیدا می کند و استاد را به تداوم در اشتباه و تأخیر در جبران آن وا می دارد.

اگر استاد – فی المجلس – وظیفه خویش را در جبران اشتباهات، اداء کند، در وجود و شخصیت شاگردان خویش، ملکه و نیروی شایسته ای را فراهم می آورد که پی آمد آن، خیر و نیکی عظیمی خواهد بود. باید دانست که منشاء به ثمر رسیدن این خبر و برکت، همان استادی است که اشتباه خود را اظهار کرده و به حق و حقیقت رجوع و بازگشت نموده است.

بنابراین، چنین استاد متواضع و با شهامت که از بازگو کردن خطاء خود و اعتراف به اشتباه خویش دریغ نمی ورزد، از پاداش دو چندانی برخوردار می شود یعنی علاوه بر اجر و پاداشی که در زیر سایه انجام وظیفه، نصیت شاگردان خود ساخته و با آنها در این پاداش شریک است از رهگذر اعتراف به حق، بر حجم پاداش خویش می افزاید. آری چنین استادانی به خاطر رجوع و بازگشت به حق، تحرک و فعالیتهایشان، سرشار از غنائم، و تجارت آنها لبریز از سود و توام با خیر و برکت خواهد بود.

و بر خلاف تصور و انتظار افراد نادان و توهم نابخردان سبک مغز، مقام آنان را خداوند رفیع می گرداند.

و چون حق و حقیقت را نصب العین خود قرار داده انـد – در سایه تفضل او – در نظر مردم و نیز در آخرت دارای شخصیت و موقعیت ارزشمند، و آبرو و احترام خواهند بود.

۲۵ – اعلام به پایان یافتن درس

معلم باید به هنگام پایان یافتن درس و یا آنگاه که میخواهد درس را به پایان رساند، با بیان و گفتاری که از

پایـان یـافتن درس حکـایت می کنـد، ختم جلسه درس را اعلام کنـد. البته این اعلام در صورتی است که شاگرد، متوجه پایان یافتن درس نگردد. معمولا پیشینیان برای اعلام ختم جلسه درس، می گفتند «والله اعلم: و خدا بهتر می داند.»

بعضی از علماء می گفته اند:

برای اعلام ختم جلسه، باید سخنی را ایراد کند که بدان وسیله دیگران، تمام شدن سخن را درک کنند. مثلا بگوید:

«سخن ما در اینجا به پایان رسید» و یا بگوید:

درس ما در اینجا به پایان می رسد و بقیه مطالب را – ان شاء الله – در جلسه دیگر بیان خواهیم کرد.

و امثال این گونه سخنها که پایان یافتن درس را به حاضران اعلام می کند.

و نیز آنگاه که جمله و الله اعلم را بر زبان جاری می سازد بایـد بر اساس یاد خدا باشد و به معنی و محتوای آن، توجه و التفات کافی مبذول دارد.

بسـیار بجا و شایسـته است که معلم، هر درسی را نیز با بسم الله الرحمن الرحیم افتتاح کند تا در آغاز و پایان کار خویش به یاد خدا باشد.

و لـذا اگر صـرفا ذکر و یاد خـدا را نمودار پایان کار خویش قرار دهـد (ولی آغاز کارش را با آمیزه یاد خداونـد صـفاء ندهد) ذکر و یـاد او خالصانه پایان نخواهـد گرفت و بالاخره کار او پاک و پاکیزه از شوائب و بگونه ای خالصانه برای خـدا به شـمار نخواهد رفت.

۲۶ – باید درسها با نصایح اخلاقی پایان گیرد

معلم باید در خاتمه درس خود، نکات ظریف اخلاقی و حکمت ها و اندرزها و مطالبی را که قلب و اندرون انسان را تصـفیه و پالایش می کند به شاگردان القاء نماید تا شاگردان خالصانه و همراه با خشوع و انعطاف درونی، و تواضع و

خلوص نیت و صفای باطن، از جلسه درس بپراکنند؛ زیرا بحث صرف و مذاکره علمی خشک، و عاری از مسائل عاطفی و اخلاقی، نیروئی را در دل ها به هم می رساند که گاهی از قساوت و سخت دلی سر بر می آورد. (لذا او باید با القاء مطالب سودمند در هر لحظه و زمانی محرک دانشجو باشد تا به علم و دانش با آمیزه اخلاص، روی آورده و او را به منظور استکمال معنویش تحت مراقبت گیرد و میدانیم هیچ انگیزه ای بهتر و شایسته تر از نصایح اخلاقی معلم آن هم به هنگام فراغ از درس نیست.

لزوم القاء نکات اخلاقی و تذکر پند و اندرز به شاگردان، در صورتی شایسته است که دروس دیگری - که باید بلافاصله پس از آن، تدریس گردد - در پیش نباشد، دروسی که ممکن است تدریس آنها در درجه اول اهمیت نسبت به القاء نصایح اخلاقی باشد. در چنین وضعی باید - بر حسب اوضاع و احوال و اقتضاء شرایط - مساله القاء نصایح اخلاقی را پس از انجام گرفتن دروس ضروری دیگر؛ برگزار نماید.

۲۷ – ختم جلسه درس با دعاء

باید معلم، مجلس درس را - همان گونه که با دعاء آغاز کرد - با دعاء نیز پایان دهد؛ بلکه دعاء به هنگام پایان گرفتن درس، شایسته تر، و به منظور اجابت و وصول به هدف، نزدیک تر است؛ چون شاگردان (به خاطر اینکه در یک فضای علمی به سر می برند، و از چنین جوی استنشاق کردند) زیر پوشش رحمت الهی قرار گرفته و برای دریافت پاداش الهی، آمادگی و ویژگی یافته اند.

باید دعای معلم و شاگرد، شامل حال پیشوایان دینی و علماء در گذشته بوده، و

همه جامعه های اسلامی و تمامی مسلمین را در بر گیرد. معلم و شاگرد باید دارای خلوص نیت بوده و تمام رفتار خود را به خاطر خدا و در جهتی قرار دهند که به خدا منتهی گردد تا اعمال و رفتار آنان، شایسته جلب مراتب رضای پروردگار باشد.

در حدیث آمده است که پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) مجلس خویش را با دعاء به پایان می برد.

و در این باره حدیثی «مسلسل» وجود دارد که مشهور است.

و نشان میدهد که آن حضرت، جلسه خود را با دعاء، ختم می فرمود. متن حدیث این است:

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) آنگاه که از گفتگوی با یاران خود فراغت می یافت و می خواست از جای برخیزد، می فرمود:

اللهم اغفرلنا ما اخطاءنا و ما تعمدنا و ما اسررنا و ما انت اعلم به منا. انت المقدم و انت المؤخر، لا اله الا انت

خدایا از ما در گذر نسبت به گناهانی که اشتباها مرتکب شدیم و یا عمدا و از روی قصد دچار آنها گشتیم، و از خلافهائی که در نهان انجام دادیم، و بالاخره از هر گناهی - که تو نسبت به آنها از ما عالم تر و آگاه تر می باشی - درگذر. خدایا تو پیش می اندازی و توئی که تأخیر ایجاد می کنی، جز تو هیچ معبودی شایسته پرستش و در خور بندگی نیست.

۲۸ – درنگ نمودن در جلسه درس پس از پایان گرفتن آن

باید معلم پس از برخاستن حاضران، اندکی در جایگاه خود درنگ نماید؛ زیرا در این کار، برای معلم و شاگردان و حاضران، فوائد و نتایج سودمند و آداب و آئین هائی به ثمر می رسد که همه آنها به معلم و شاگرد عائد

می گردد:

۱ – اگر در خاطر یکی از شاگردان، تتمه و بقایائی از پرسشی، ناگفته مانده باشد بتواند آن را در این فرصت کوتاه و در پایان درس، با استاد در میان گذارد؛ لذا بهتر است استاد، دیرتر از جای خود برخیزد.

۲ – ممکن است برای یکی از شاگردان، حاجت و نیاز و مطلبی مانده باشد که از بازگو کردن آن – پیش از فراغ استاد از درس – خودداری کرده باشد، باید معلم درنگ نماید تا نیاز و مطلب خود را برای او باز کند.

۳ – در چنین صورتی معلم به وسیله درنگ در جلسه درس – به هنگام خروج از محل درس – برای شاگردان، ایجاد مزاحمت نکرده و موجبات ناراحتی و تکلف را برای آنها فراهم نمی آورد.

و نیز اگر معلم پیش از شاگرد از محل درس خارج شود، بانگ و سر و صدای کفش مشایعین و شاگردان – که پشت سر استاد حرکت می کنند – ممکن است حالتی دگرگونه در او به وجود آورد که خود آفتی عظیم و خطرناک (از لحاظ ایجاد عجب و غرور) به شمار می رود.

۴ – اگر معلم دارای مرکب و وسیله نقلیه باشد، در جمع شاگردان بر آن سوار نمی شود.

و امثال آن (از فوائد دیگری که قهرا با درنگ نمودن معلم در جایگاه خویش، عائد او و شاگردانش می گردد).

۲۹ – تعیین مهتر و رئیس برای شاگردان

لازم است معلم، فردی هوشمند و زیرک را (به عنوان مهتر و سرپرست) ، از میان شاگردان تعیین کند که حاضران و واردان را سر جای مناسب با شئون و مقام آنان نشانده و به طرز نشستن آن ها سر و سامانی بدهد، خوابیده را بیدار، غافل را هشیار سازد،

و به آنان امر و نهی کرده و کارهای شایسته و ناشایست را به آنان گوشزد نموده، و آنها را به شنیدن درس و گوش فرا دادن به آن و تمرکز فکر نسبت به سخنان استاد و سکوت و آرامش وادارد.

باید معلم، یک رئیس و سرپرست (و خلیفه) دیگری را نیز برای شاگردان تعیین نماید تا او مسائل مبهم و پیچیده درس را برای شاگردانی که استاد را کاملا درک نکرده اند بیان کند.

و همان درس را برای شاگردانی که خواهان تکرار آن می باشند اعاده نماید.

و بالاخره او باید مرجع و پناهگاه برای عده ای باشد که آنان در پرسش از خود استاد، احساس شرم و حیاء می نمودند و هم اکنون باید بدو مراجعه کنند.

تعیین مبصر و خلیفه برای جلسه درس، موجب صرفه جوئی و صیانت فرصت و وقت گرانبهای معلم، و وسیله ای برای حفظ و نگاهبانی مصالح و منافع شاگرد می باشد.

۳۰ – دعاء به هنگام برخاستن از جلسه درس

آنگاه که معلم از جای خود بر می خیزد، این دعاء را بخواند:

سبحانک اللهم و بحمدک. اشهد ان لا اله الا انت، استغفرک و اتوب الیک، (۳۰۲) سبحان ربک رب العزه عما یصفون، و سلام علی المرسلین، و الحمد لله رب العالمین

خدایا ترا تقدیس و ستایش می کنم، گواهی می دهم که جز تو، معبودی دگر نیست. از تو آمرزش می جویم و به تو بازمی گردم. پروردگاری را تقدیس می کنم که خداوندگار و صاحب عزت و سرفرازی است، و تو از آنچه درباره ات می گویند و وصفت می کنند، منزهی. درود بر فرستادگانش. ستایش مطلق و حمد واقعی از آن خدائی است که پروردگار جهانیان است.

گویند:

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به هنگام برخاستن از مجلس

خویش، چنین دعائی را می خواند.

در بعضی از روایات آمده است که سه آیه سبحان ربک رب العزه عما یصفون، و سلام علی المرسلین، و الحمد لله رب العالمین - که در طی همین دعاء آمده است - کفاره مجلس درس و جلسه مذاکره و گفتگو می باشد.

و همان گونه که هنگام برخاستن از جلسه درس، تلاوت این سه آیه برای عالم و دانشمند، مستحب است برای هر کسی هم که از مکانی بر می خیزد، خواندن آن ها مستحب و مطلوب است؛ ولی درباره عالم و معلم در مجلس درس، خواندن این سه آیه، مستحب مؤکد می باشد.

بخش ۱ آداب و وظائف شاگرد نسبت به خود

۱ – تصفیه و پالایش دل از آلودگی ها

باید دانشجو قصد و نیت خود را تصحیح نموده و قلبش را از هر گونه آلودگی و نیات پلید و فرومایه، تصفیه و تطهیر کند تا برای پذیرش علم و حفظ و استمرار آن، شایستگی و آمادگی یابد.

در مباحث گذشته از عوامل تصفیه و تطهیر باطن و پالایش دل، سخن گفتیم. لکن در اینجا نیز همان مطلب را اعاده و تکرار می کنیم تا دانشجو را هشداری باشد، و دقیقا متوجه شود که تصحیح نیت و تصفیه باطن، از اسباب و زمینه های کسب علم و تحصیل دانش می باشد.

و سخن ما در این مبحث مربوط به بررسی علل و اسباب فوائد و مصالح اخروی این موضوع می باشد.

یکی از فضلاء می گوید:

پاکسازی دل برای تحصیل علم و دانش، همانند پاکسازی زمین برای کشت و زرع می باشد. بنابراین، بذر علم و دانش در دل انسان - بدون تطهیر و پاکسازی آن - رشد نمی کند و خیر و برکت آن رو به فزونی نمی گذارد. چنانکه کشت و زرع در زمین بائر - که از خس و خاشاک

و سنگ، پاکسازی نشده است - رشد و نمو مطلوب خود را باز نمی یابد و برکاتی از آن عائد انسان نمی گردد.

پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«در جسد آدمی پاره گوشتی است که اگر سالم و صالح باشد تمام اندام انسان، سالم خواهد بود.

و اگر همان پاره گوشت رو به تباهی و بیماری گذارد، تمام بدن به بیماری و تباهی گرفتار می شود.

بدانید آن پاره گوشت، عبارت از قلب و دل آدمی است.» (۳۰۳)

سهل بن عبدالله می گوید:

«اگر قلب به پلیدی هائی آلوده باشد که خداوند متعال آن ها را ناخوش می دارد، وارد شدن نور و روشنائی بر چنین قلبی، حرام و ممنوع خواهد بود» (۳۰۴)

علی بن حشرم گفت:

از سوء حافظه خویش نزد وکیع (بن جراح (۳۰۵) ، گله و درددل می کردم. وکیع به من گفت:

برای تقویت حافظه خود از سبک کردن بار گناه و معصیت خویش مدد گیر، (یعنی اگر می خواهی نیروی حافظه تو پرتوان گردد گناه خود را تقلیل ده).

یکی از شعراء، همین گفتار را در دو بیت زیر به رشته نظم درآورده است:

شکوت الی وکیع سوء حفظی فارشدنی الی ترک المعاصی

و قال اعلم بان العلم فضل و فضل الله لا یؤتاه عاصی

نزد وکیع از سوء حافظه خویش، گله و شکایت بردم. او مرا به ترک گناهان (به منظور تقویت حافظه) ارشاد و راهنمائی کرد.

و گفت:

باید بدانی که علم، رشحه ای از تفضل و برکات پروردگار است.

و فضل الهی در اختیار گناهکار قرار نمی گیرد.

۲ - فرصت های زندگانی را باید غنیمت شمرد

شاگرد و دانشجو باید فرصتهای خوب زندگانی را غنیمت شمرده و در دوران آسودگی خیال و آسایش خاطر و نشاط و

شادابی و جوانی و قدرت بدنی و بیداری

و هشیاری ذهن و سلامت حواس و عدم تراکم اشتغالات و فقدان عارضه های مختلف زندگانی، به تحصیل علم پرداخته و فرصت های خوب این دوره ها را از دست ندهد. بخصوص باید – پیش از آن که حائز مقام و منصبی والاـ گردد و قبل از آنکه به علم و فضل مشهور و نامبردار شود – در اغتنام فرصت های دوران جوانی و برنائی و نیرومندی، برای تحصیل علم و اندوختن دانش، ساعی و کوشا باشد؛ زیرا به محض آنکه انسان دارای مقام و منزلتی در جامعه شد و به علم و دانش نامور گردید، نه تنها این امر میان این شخص و درک کمالات معنوی و علمی او، بزرگترین مانع و فاصله را ایجاد می کند؛ بلکه چنین وضعی، عامل پرتوان و انگیزه ای نیرومند و کامل خواهد بود که نقصان و رکود علمی و اختلال را در چنین فردی به بار می آورد.

یکی از بزرگان می گوید:

پیش از آنکه در میان جامعه و از دیدگاه توده مردم، از ریاست و سروری و بزرگواری و جاه و مقام برخوردار شوید به کسب علم و تحصیل دانش و فراگرفتن بینش دینی قیام کنید؛ زیرا اگر در چنین فرصتی به اندوختن ذخائر علمی برنخیزید، و در این اثناء در میان جامعه سربلند و فرازمند شوید از کسب علم بیزار می گردید، و یا به خاطر مقام و موقعیت خود، از تحصیل علم، احساس شرم و حیاء خواهید کرد و در نتیجه علم و دانش را از دست می نهید.

دانشمند دیگری می گوید:

پیش از آن که صاحب ریاست و مدیریت شوید، برای دانش اندوزی و کسب بصیرت دینی بکوشید؛ زیرا به محض آن که به ریاست و

مقام سرپرستی رسیدید تمام طرق و راه های علم آموزی در برابر شما مسدود گشته و راهی فراسوی کسب بینش دینی برای خویش نمی یابید.

در حدیث آمده است:

مثل و قضیه کسی که در دوران خردسالی به دانش آموختن می پردازد (ثبات و پایداری محفوظاتش) همانند نقش نشاندن بر سنگ می باشد (که این نقش، پایدار می ماند).

و آن که در بزرگسالی به علم آموزی و تحصیل دانش قیام می کند همانند کسی است که بر روی آب، مطالبی را نقش و نگار می نماید. (بدیهی است که این نقش و نگار حتی برای یک لحظه نیز پایدار نخواهد ماند).

از ابن عباس روایت کرده اند که می گفت:

علم و دانش، منحصرا نصیب افرادی خواهد گشت که جوان و شاداب بوده (و در چنین دوره ای پویای علم و دانش باشند). خداوند متعال به همین نکته در قرآن کریم، هشدار داده و فرموده است:

و آتیناه الحکم صبیا (۳۰۶)

ما یحیی (علیه السلام) را در کودکی (و دوران نشاط و شادابی) ، از حکمت و بینش و استوارمندی و داوری درست، بهره مند ساختیم.

البته ضرورت تحصیل علم در خردسالی و آثار مطلوب آن - که عبارت از ثبات و پایداری معلومات می باشد - از آن جهت است که غالبا معلومات و محفوظات انسان در چنین دوره ای، در ذهن انسان، راسخ و پایدار می ماند. ولی نباید از این مساله چنین نتیجه گرفت که باید بزرگسالان را از آموختن علم، منصرف ساخت؛ (چون مسلما این نتیجه گیری، تصوری باطل و بی اساس است) ؛ زیرا فضل الهی و مرحمت پروردگار، بسیار گسترده، و کرم او سخت فزاینده، وجود و بخشش او همواره در حال فیضان و بارش، و ابواب رحمت و مهر

و موهبت های او فراسوی همه بندگانش - در هر سن و سالی - گشوده و باز است.

اگر کسی دارای قابلیت و آمادگی باشد می تواند مشمول احسان و مرحمت کامل الهی قرار گرفته و هدف مطلوب او فراهم آید. (سن و کمیت عمر انسان، برای ایجاد قابلیت، دخالت کلی ندارد).

پروردگار متعال می فرماید:

و اتقوا الله و یعلمکم الله (۳۰۷)

خدای را پرهیزکار باشید که او علم را در اختیار شما قرار می دهد و آن را به شما می آموزد.

و درباره موسی (علیه السلام) فرموده است:

و لما بلغ اشده و استوی، آتیناه حکماء و علما (۳۰۸)

آنگاه که قدرت و نیروی او به کمال رسید و قوایش اعتدال یافت (و پا به سن گذاشت) علم و حکمت را به او اعطاء نمودیم.

و نیز خداوند متعال در قرآن کریم از زبان موسی (علیه السلام) چنین حکایت می کند:

ففررت منکم لما خفتکم فوهب لی ربی حکما (۳۰۹)

(در بزرگسالی) - آنگاه که از شما بیمناک بودم - از پیش شما گریختم، و پروردگار من پس از آن، حکمت و دانش را به من موهبت فرمود.

(این آیات و سایر آیات دیگر به ما می فهمانند که صغر و خردسالی - با وجود این که برای ثبات و پایداری معلومات، بسیار مؤثر می باشد - علت تامه موفقیت در تحصیل علم نیست. آری انسان می تواند در بزرگسالی تحصیلات خود را آغاز کند و در سایه کوشش و مجاهدت های بی دریغ، به مقامات والای علمی نائل گردد).

گروهی از دانشمندان سلف، تحصیلات خود را همزمان با بزرگسالی آغاز کردند و سرگرم دانش آموختن گردیدند و در کسب بینش دینی، مجاهدت کردند تا سرانجام به صورت اساطین و شخصیت های برجسته دینی و

علمی درآمدند. از میان همین دانشـمندان، فضلائی برخاستند که در فقه و سایر علوم دیگر، آثاری گرانبها و مؤلفاتی ارزشمند تالیف کرده و از خود به جای گذاشتند.

هر فرد عاقل و خردمندی باید دوران عمر خویش را غنیمت شـمرده و از ضایع ساختن دوران پر نشاط جوانی پیش گیری کرده و در صـدد حفظ و نگاهبانی و بهره برداری از این دوره آکنـده و سـرشار از شادابی و تحرك برآیـد؛ زیرا باقیمانده عمر انسان (بقدری گرانبها است) که نمی توان آن را ارزیابی کرد و بهائی برای آن تعیین نمود.

شاعری می گوید:

بقیه العمر عندی ما لها ثمن

و ما مضی غیر محمود من الزمن

یستدرك المرء فیها ما افات ویح

یی ما امات و یمحو السوء بالحسن

از دیدگاه من، نمی توان برای بازمانده عمر انسان، قیمت و بهائی تعیین کرد. آن مقدار که گذشت، زمان خوش و پسندیده ای نبود. انسان در باز پس مانده عمر خویش می تواند آنچه را که از دست داده جبران و تدارك کند، و وقت کشـی های خود را دوباره احیاء نماید، و بدی را در سایه خوبی و کارهای نیك، محو و نابود نموده و زشتی ها را به زیبائی ها مبدل سازد.

۳ – گسیختن علائق و عوائق مادی از خویشتن

شاگرد پویای علم و دانش بایـد – بقدر امکان و توانائی خود – ریشه هرگونه موانعی که او را از کسب علم و دانش منحرف و به خود مشـغول می سازد قطع کند، و پیوند و علاقه ها و دلبستگی های مادی را – که میان او و حس دانشجوئی و کمال طلبی و کوشش ها و نیروی تلاشش در تحصیل علم، سدی ایجاد می کند – از هم بگسلد.

او باید از نظر آذوقه و خوراك به حداقل – و لو

آنکه ناچیز و انـدک باشـد - و از نظر لباس و جامه به مقـدار پوشـش بـدن - و لو آنکه ژنده و مندرس باشد - قناعت و اکتفاء کند.

اگر انسـان در برابر تنگناهـای زنـدگی و تنگـدستی ها، صبر و خویشـتن داری را در پیش گیرد، در او ظرفیت و آمادگی کافی برای پذیرش و دریافت علم بوجود می آید و به گسترش علمی دست می یابد، و دلش از پریشانیها و اضـطراباتی - که آمال و آرزوهای دور و دراز، آن را به بار آورده است - رهائی پیـدا می کنـد. در چنین دلی رهیـده از تشویش و اضـطرابهای مادی و دنیوی است که آبشخورهای حکمت و کمال روحی انسان به جوشش و فیضان می افتد.

یکی از پیشینیان می گوید:

هر کسـی که علم و دانش حقیقی را در سـایه فرازمنـدی نفس و رفاه و آسایش زنـدگی، جویا گردد سـرانجام ناکام می شود؛ ولی آنکه علم را در عین خواری و فروهشـتگی نفس و تنگـدستی و خـدمت به علماء و مجالست با آنان پویا گردیـد توانسـت شاهد موفقیت و کامیابی را در آغوش گیرد (و پیروزمندانه در عرصه علم، چهره گشاید).

و همو می گوید:

فقط افراد تهی دست هستند که دارای شایستگی (بیشتری) - برای تحصیل علم می باشند. به این دانشمند گفتند:

حتی به مقدار کفاف و ضرورت هم، مالدار باشد چنین موفقیتی نصیب او نمی گردد؟ گفت:

آری (۳۱۰) (او حتی این مقدار را هم نباید داشته باشد تا آنکه ناگزیر، علم و دانش را بر هر چیز ترجیح دهد).

یکی از بزرگان گفته است:

هیچ کسی مطابق دلخواه خویش نتوانست به مقامات و مدارجی از این علم (یعنی علوم دینی و الهی) دست یابد مگر آنگاه که فقر

و تهیدستی به او آسیبی رسانده، یعنی دچار فقر گردد و (در نتیجه) ، علم را ناگزیر بر هر چیزی ترجیح دهد.

دانشمند دیگری (۳۱۱) گفته است:

هیچکس نمی توانـد به این علم و دانش نائل گردد مگر آنکه دکه تجارت و مرکز و کانون توجه انتفاعی خود را تعطیل نموده و باغ و بوسـتانش را به ویرانی کشاند، و از دوسـتانش فاصله گرفته، و (حتی) اگر یکی از نزدیکترین خاندان او از دنیا برود در کناره جنازه او حضور نیابـد. (البته منظور این است که طالب علم باید از هر گونه علائق و پیوند مادی ببرد تا به وصال مطلوب و معشوق علمی خویش نائل گردد).

اگرچه انسان، در تمام بیانات مـذکور، احساس گزافه گوئی می کنـد؛ ولی هدف این گونه بیانات و گفتارها این است که باید دانشـجو در طی تحصـیلات خویش، دارای قلبی آرام و فکر و اندیشه ای متمرکز باشد. (مسـلما افرادی که دلهای آنان در گرو آمال گوناگون، دستخوش پریشانی است و فکر آنان به خاطر تراکم مشاغل انتفاعی و مادی، فاقد تمرکز در مسائل علمی است نمی توانند به هدف مطلوب خود یعنی بینش دینی و علم و دانش نائل شوند).

استادی به یکی از دانشجویان خود گفته بود:

لباس و جامه خود را با رنگ تیره ای، رنگ آمیزی کن تا انـدیشه کثیف شدن و شسـتشوی آن، فکر ترا به خود سـرگرم نسازد (۳۱۲) به همین جهت گفته اند:

اگر خواسـتار آن هستی که علم و دانش، بخشـی از سـرمایه هـای خویش را در اختیار تو قرار دهـد، ناگزیری که همه وجود و مصالح و منافع خود را در اختیار علم و دانش قرار دهی (تا از دریای آن، جرعه ای بنوشی.

آری برای نوشیدن از این آب حیات، ناگزیری که تمام همت خویش را در فراگرفتن علم، محدود سازی تا عطش تو، اندکی فرو نشیند).

۴ – پرهیز از تأهل و تشکیل خانواده

بایـد دانشـجو – تا آن زمان که نیاز علمی و تحصیلی خویش را برآورده نساخته باشـد – از تأهل و تشـکیل خانواده خودداری ورزد؛ زیرا تأهـل و ازدواج، بیشترین عامـل سـرگرمی هـای غیر علمی و بزرگ ترین مـانع تحصـیلی است؛ بلکه می توان آن را علت تامه همه موانع تحصیلی تلقی نموده و تمام موانع را در آن خلاصه کرد.

یکی از بزرگان گفته است:

علم و دانش را در قربانگاه ازدواج و تأهل سر بریدند.

ابراهیم بن ادهم می گوید:

اگر کسـی به تمتع از زنان عادت کنـد و به ملاعبه با آنان خوی گیرد نمی توانـد در تحصـیل علم و دانش، کامیاب و رسـتگار گردد. یعنی اشتغال و سرگرمی او به زنان، وی را از کمال باز می دارد.

این مسـاله (یعنی اصـطکاک ازدواج و تأهل با تحصـیلات و کمالات علمی) مساله ای است وجـدانی که در عین حال به تجربه رسیده، و نتیجه بسیار روشن است و نیازی به استشهاد و استدلال ندارد.

اساسا چرا ما بایـد در این مورد اسـتدلال کنیم و شاهـد بیاوریم که دانش آموختن با تأهل، سـر سازش نـدارد؛ در حالی که می دانیـم – بر فرض آنکـه ازدواج یـک فرد محصـل و دانشـجو صـحیح به نظر رسـد – نتـایجی بر آن مـترتب می گردد که فکر و انـدیشه تحصـیل علم را دچـار تشویش و اضـطراب می سـازد؛ چون چنین محصـلی پس از ازدواج، گرفتار هم اولاد و سـرگرم تامین اسباب معیشت آن ها است. (و لذا فرصت های زیادی از عمرش در این طریق قربانی می شود).

یکی از مثل های سایر و

رایج، این است:

«اگر تو به خریداری یک دانه پیاز هم مکلف گردی، به فهم و درک هیچ مساله ای توفیق نمی یابی.» (۳۱۳)

دانشجو نباید تحت تاثیر روایاتی قرار گیرد که مردم را به تأهل و ازدواج تشویق می کند؛ زیرا این گونه تشویق و ترغیب، در جائی است که امر واجب و مهم تری - که دارای اهمیت فزون تری از ازدواج است - در برابر آن وجود نداشته و با آن معارض نباشد.

ما می دانیم که به ویژه در زمان ما: (عصر مؤلف) ، هیچ کاری سزاوارتر و پرارزش تر از تحصیل علم وجود ندارد.

و هیچ امر واجبی، مضیق تر و فوری تر از تحصیل دانش در زمان ما به چشم نمی خورد که از لحاظ فوریت به پای تحصیل علم برسد؛ زیرا تحصیل علم - اگرچه گاهی نسبت به بعضی، واجب عینی، و گاهی نسبت به عده ای، واجب کفائی است - ولی در زمان بطور مطلق از واجبات عینی به شمار می آید؛ چون اگر هیچ کسی به واجب کفائی قیام نکند و مردم به اندازه کافی، وظیفه خویش را در اداء آن به انجام نرسانند، آن واجب کفائی، به واجب عینی مبدل می گردد؛ از آن جهت که همگان، مورد خطاب قرار گرفته و موظف به انجام آن می باشند.

و اگر ترک چنین واجبی را روا دارند، گناهکار محسوب می گردند. چنان که این مطلب در علم اصول فقه به ثبوت رسیده است که اگر در یک جامعه ای به واجب کفائی عمل نشود همه افراد آن جامعه گناهکارند.

(ولی ما نباید عصر مؤلف کتاب را با عصر خود مقایسه کنیم و با همان شدت لحن و سخت گیری، دانشجو را از تأهل

و ازدواج بیزار سازیم؛ زیرا در عصر ما محیط نابسامانی از لحاظ اختلاط بی بند و بار زن و مرد و دختر و پسر در جوامع بشری به چشم می خورد که تمایلات عصبی جنسی را – حتی در افراد خویشتن دار و تقوی پیشه – تحریک می نماید.

برای اینکه دانشجو در این رهگذر آلوده ساز و عفت سوز، گرفتار گناه نگردد و انحرافی در او پدید نیاید تن در دادن به ازدواج، کار مطلوبی به شمار می آید تا بتواند در طی تحصیل، از دین و تقوی خود – به وسیله اشباع مشروع تمایلات خدادادی – صیانت و پاسداری کند.

اگر دانشجو بتواند پاکدامنی خویش را حفظ کند، و در برابر عوامل انحراف آفرین، خویشتن را بپاید، مسلما ترک تأهل و عدم تشکیل خانواده، کاری بجا و شایسته است، تا بتواند در سایه فراغ بال و آسودگی خیال و رهیده از هم و غم زن و فرزند، به مساعی علمی خود ادامه دهد).

۵ – بر حذر بودن از معاشرت نادرست

باید دانشجو از معاشرت با افرادی که او را از مسیر تحصیل و هدفش منحرف، و به خود سرگرم می سازند خودداری نماید؛ زیرا ترک معاشرت با چنین افراد، از مهم ترین وظائفی است که باید دانشجو با اهتمام کافی آن را رعایت کند. به ویژه با افراد نامتجانس و نامناسب، و بالاخص با افرادی که کم خرد و تن آسان و بازیگوش می باشند و عمر خویش را به بطالت صرف می نمایند؛ چون طبع و سرشت آدمی، حالات معاشران خویش را می رباید و چونان می گردد.

مهم ترین آفت ها و آثار سوء معاشرت های نادرست و مجالست با نااهل، هدر رفتن عمر انسان – آن هم بدون هیچ فائده

و بهره –، و از دست دادن هدف و از میان رفتن دین و آئین شخص می باشد.

مساله مهمی که باید دانشجو در معاشرت خود در نظر گیرد این است که فقط با افرادی معاشرت کند که خود به آن ها بهره ای رساند و یا او از آن ها بهره مند گردد.

و اگر احساس کرد که به یار و رفیقی نیاز دارد، رفیق و همدمی را برای خود انتخاب کند که صالح و شایسته و دیندار و پرهیزکار و باهوش باشد، رفیقی که اگر فراموش شود به یادش آورد.

و اگر از وی یادی کند در صدد یاریش برآید.

و اگر نیازمند بود با او برادری و هم سازی کند. اگر دل تنگ گشت او را صبر و دلداری دهد. آری دانشجو از خلق و خوی چنین یار و همدمی، خوی و عادت و نیروی شایسته ای برای خویش فراهم می آورد که می تواند آن را در جهت نیک بختی خود به کار گیرد.

اگر نتوانست چنان دوست و رفیق مناسبی را برای خود بجوید و بیابد، باید تنهائی و غربت وار زندگی کردن را بر دوست و همدم نامناسب ترجیح دهد تا از آثار سوء یار و همدم ناباب و نامناسب مصون بماند.

۶ – مداومت بر تحرک و کوشش علمی

باید دانش آموختن دانشجو با حرص و ولع و اشتیاق شدید، توام باشد و در تمام فرصت های ایام تعطیل – اعم از شب و روز، و لحظه های مسافرت و اقامت در وطن (و بالاخره در هر حال و زمان) – خویشتن را برای اندوختن ثروت های معنوی، تحت مراقبت گرفته و همواره جویای علم باشد. او نباید راضی شود که کمترین لحظه ای از فرصت هایش – جز به مقدار ضرورت – در

جهت غیر علمی اختصاص دهد، از قبیل: خور و خواب و استراحت، استراحتی که از رهگذر آن رفع کسالت نموده و قوای خویش را تجدید کند. او ناگزیر است با اشخاصی که به ملاقات او می آیند انس گرفته و گفتگو کند، و یا برای تامین و تهیه آذوقه و ضروریات و نیازهای دیگر، صرف وقت نماید.

و یا ممکن است که دچار درد و بیماری و گرفتاری های دیگر گردد که قهراً مقداری از وقت و فرصت او در جهت غیر علمی قرار می گیرد و بناچار نمی تواند در طی این اوقات به وظائف تحصیلی و علمی خود بپردازد؛ آری او باید وقت خود را ضایع نسازد؛ زیرا برای بازمانده عمر و فرصت های انسان، نمی توان بهائی تعیین نمود و آن را با هیچ قیمتی ارزیابی کرد. اگر وضع و کیفیت دو روز هر کسی، برابر هم باشد (و فردای او بهتر از امروز نباشد) چنین کسی، مغبون و زیانکار است؛ چون کالای گرانبهای عمر خویش را در برابر قیمت ناچیزی از دست داده است.

آیا براستی می توان کسی را عاقل و خردمند شناخت که برای او امکان وصول به مقام و درجه ای - که انبیاء و پیامبران، وارث آنند - فراهم آمده است؛ ولی او به راحتی چنین فرصت گرانبهائی را از دست می دهد؟ پیدا است که چنین فردی را باید نابخرد شمرد. به خاطر همین هدف است که گفته اند:

علم را نمی توان در سایه آسایش و تن آسانی به دست آورد (۳۱۴) و گویند:

بهشت و نیکبختی جاوید با مکاره و ناخوشی ها احاطه شده است. (۳۱۵) و نیز گفته اند:

هر کسی ناگزیر است برای چشیدن شهد و شیرینی عسل، نیش زنبور

را تحمل کند. شاعری در این باره می گوید:

لا تحسب المجد تمرا انت آکله

لن تبلغ المجد حتی تلعق الصبرا (۳۱۶)

مپندار که مجد و عظمت، همچون خرما و رطبی شیرین است که بتوانی به آسانی آن را تناول کنی. تو هرگز به مجد و عظمت نمی رسی مگر آنگاه که تلخی صبر را بچشی و ناگواری آن را تحمل نمائی.

۷ – علو همت و کوشش در پویائی از مقام والای علمی

باید دانشجو در تحصیلات خود، دارای همتی والا باشد.

و با وجود اینکه می توانـد اندوخته های انبوه علمی را در خویشـتن ذخیره سازد به سـرمایه کم و اندوخته های ناچیز علمی قانع نشود. او نباید کوشش خود را به آینده موکول سازد و آن را به عهده تأخیر اندازد، و بگوید:

می توانم در فرصت های دیگر به اندوختن ذخائر علمی دست یابم و بدان سـرگرم گردم. تحصـیل هر گونه مطالب سودمند را – هر چند که اندك و ناچیز باشد – به عهده تعویق نیندازد؛ بلکه حتی اگر هم بداند پس از لحظه ای آن فائده را از دست نمی دهـد و بـدان دست می یابد باید فورا در صدد دست یازی به آن برآید؛ زیرا در لابلای تأخیر در هر کاری، ممکن است آفات و حوادثی زیانبار پیش آمد کند.

علاوه بر این می توانـد لحظات آتیه و فرصت هائی را که در پیش دارد اختصاصا صـرف تحصـیل مطالب سودمند دیگر نماید. حتی اگر برای دانشـجو در درس خواندن، مانعی پدید آید باید با جد و جهد، سـرگرم مطالعه و بررسـی و حفظ کردن دروس خـود برآیـد، و چیزی را بـا چیز دیگر خلـط نکنـد. (یعنی به خـاطر وجـود مـانع برای درس خوانـدن، از مطـالعه و حفـظ کردن مطالب، دست برندارد و برای رهاکردن مطالعه و

بررسی مطالب، بهانه جوئی ننماید). اگر بخواهد فراگرفتن مطالب سودمند علمی را به آینده و زمانی موکول سازد که در آن زمان، فارغ البال باشد، باید بداند که خداوند متعال، چنین زمانی را هنوز خلق نکرده است. (یعنی ممکن است چنین زمان و فرصت فارغ و مناسبی نصیب او نگردد) ؛ بلکه او باید بداند که ناگزیر در هر زمان و فرصتی، امکان به وجود آمدن موانع و عوامل تحصیل علم، در پیش است.

علی هذا باید تو، هر گونه عوائق و موانعی را - پیش از آنکه ترا کاملا از هم بدرد و سدی در مقابل تحصیلات تو، به وجود آورد - برطرف ساخته و از قدرت وحدت و شدت این موانع بکاهی و آن ها را از هم بدری. چنانکه در حدیث آمده است:

«وقت و فرصت آدمی، شمشیر برنده ای است که اگر تو پیشدستی کنی و آن را قطعه قطعه سازی، و به نفع خود از آن بهره مند گردی به هدف و مطلوب خویش دست می یابی.

و گرنه این شمشیر زمان، ترا قطعه قطعه می کند و وجودت را در هم می نوردد» (و عمرت را در دستگاه گوارش مرور و گذر، و مجرای عبور خویش، هضم می کند).

یکی از اولیاء و شخصیتهای برجسته، به همین نکته اشاره کرده، و به منظور تشویق مردم در وصول به مقامات عارفان، ابیات زیر را سروده است:

۱ - و کن صارما کالوقت فالمقت فی عسی

و ایاک علی فهی اخطر علت

۲ - و سرزمنا و انهض کثیرا فحظک ال

باطله ما أخرت عزما لصحت

۳ - و اقدم و قدم ما قعدت له مع ال

خوالف و اخرج عن قیود التلفت

۴ - وجذ بسیف العزم سوف

فان تجد

تجد نفسا فالنفس ان جدت جدت

۱ – مانند وقت و فرصت، همچون شمشیر برنده باش که سرزنش و ملامت و خشم و غضب، نتیجه قهری «عسی» (۳۱۷) گفتن است، (یعنی اینکه به آینده امیدوار باشی و کار امروز را به فردا حواله کنی). از عل و لعل (۳۱۸) گفتن و به آتیه دل بستن بر حذر باش؛ زیرا امید به آینده بستن بزرگترین و خطرناك ترین علت و عامل و بیماری و فلج شدن روح فعالیت و کوشش انسان است.

۲ – در پهنه جهان و عرصه عالم، روزگاری به سیر و سیاحت بپرداز و برای در هم کوبیدن آرزوها قیام کن تا آنچه از عمرت – که به خاطر تعویق در تصمیم و اراده به بطالت سپری شد – با صحت عمل، جبران گردد و اعمالت سر و سامان یابد.

۳ – اقدام کن و گام هایت را استوار دار و کارهائی که عقب افتادگان و متخلفان در انجام آن مسامحه و سهل انگاری کردند در فراسوی خویش قرار ده و آن ها را جلو انداز، و از قید و بندهای انعطاف فکری و دل مشغولی بیرون آی.

۴ – با شمشیر عزم و اراده، بوته های هرز «سوف» (۳۱۹) و امید بستن به آینده را از محیط فکری خود قطع کن که اگر بکوشی و یا اگر به باشی، گشایشی خواهی یافت. پس نفس تو – اگر تو کوشا باشی – کوشا خواهد شد، و دل و جانت به نحو مطلوبی سامان خواهد یافت.

۸ – رعایت مدارج علوم و دانشها از لحاظ اهمیت

باید دانشجو در تنظیم و ترتیب علم آموزی و تحصیلات، نخست به آن علمی روی آورد که از اولویت بیشتری نسبت به حال

و شرائط او برخوردار است. او باید تحصیل خود را از آن علمی آغاز کند که مهمتر و پرارزش تر می باشد.

و در ادامه تحصیلات خود، درجات اهمیت علوم و دانشها را به همین ترتیب در مد نظر قرار دهد.

بنابراین دانشجو نباید - پیش از اشتغال به علوم مقدماتی و زمینه سازها - وارد فراگیری علومی گردد که این علوم، نتایج و بازده آن علوم مقدماتی است. او نباید قبل از آگاهی لازم و متقن نسبت به آراء و نظریات مورد اتفاق دانشمندان در مسائل عقلی و نقلی مربوط به اعتقادات، وارد تحقیق در اختلافات دانشمندان در آن مسائل گردد. (یعنی دانشجو - قبل از آنکه از لحاظ علمی پختگی پیدا کند - نباید وارد بحث در مناقشات دانشمندان در مسائل اعتقادی شود) ؛ زیرا ورود در آراء مختلف دانشمندان و غوررسی آنها (پیش از کسب مهارت و کارآئی علمی و استحکام اعتقادیات) ، ذهن دانشجو را سرگشته و حیران ساخته و عقل و اندیشه او را دچار دهشت و بیم و اضطراب می گرداند.

اگر دانشجو تحصیل خود را در یک فن آغاز کرد نباید به فن دیگر روی آورد، مگر آنگاه که در آن فن، کتاب و یا کتابهائی را به قدر امکان و با دقت و امعان نظر خوانده و بررسی کرده، و معلومات استواری در آن بهم رسانده باشد. به همین ترتیب، او باید در تمام علوم و فنون، این نکته را در نظر گیرد.

دانشجو باید از جابجا شدن در درس از کتابی به کتاب دیگر و یا از فن و علمی به فن و علم دیگر - بدون دلیل موجه و هدف عقلائی

– سخت بپرهیزد؛ زیرا این کار، نمایانگر دلتنگی و دلسردی و نشان دهنده عدم موفقیت دانشجو در تحصیل علم می باشد.

چنانچه اهلیت و آمادگی دانشجو برای تحصیل علم، محرز گشت و معرفت و شناخت در او استحکام و رسوخ یافت حقا نباید او هیچ فنی و فنون مطلوب و پسندیده و هیچ نوعی از انواع علوم مفید را رها سازد؛ بلکه باید در آن فنون به مطالعه و بررسی عمیق سرگرم گردد، به گونه ای که بر مقاصد و هدفهای نهائی آن فنون کاملا دست یابد. اگر عمر و زندگانی با او مساعد بود و توفیق الهی شامل حال او گردید و او را برانگیخت و تحرکی در او ایجاد کرد، در صدد تبحر و کسب تخصص در آن برآید.

و گرنه به ترتیب «الاهم فالاهم» به فن مهمتر و پرارزش تر روی آورد؛ زیرا علوم و دانشها (ی دینی) به هم نزدیک هستند، و غالبا میان برخی از آنها نسبت به برخی دیگر، پیوند و خویشاوندی وجود دارد.

ولی باید دانست که عمر آدمی برای تحصیل و غوررسی همه علوم و دانشها ظرفیت کافی ندارد. بنابراین حزم و دوراندیشی ایجاب می کند که انسان از هر علمی، گزیده و بهترینش را برگیرد، و تمام قوای خود را صرف فراگرفتن علمی، نماید که از لحاظ شرافت و اهمیت و ارزش در راس همه علوم قرار دارد.

و این علم عبارت از دانش و معرفتی است که بتواند به حال آخرت و معنویت انسان سودمند باشد، علمی که کمال نفس و تزکیه باطن را در سایه اخلاق و اعمال نیکو بارور می سازد. (و بالاخره آن علم و معرفتی که انسان ساز است،

برترین علوم و دانشها به شمار می آید).

و بطور خلاصه: این علم، از راه شناخت قرآن کریم، و معرفت سنت، و علم مکارم اخلاق، و امثال آنها به دست می آید که بازگشت همه علوم به آنها است. (و این معارف می تواند آدمی را به حیثیات و شئون والای بشریش رهنمون گردد). البته انسان نسبت به خود از هر کسی دیگر، بیناتر است. این خداست که باید از او در توفیق و کامیابی مدد جست.

بخش ۲ آداب و آئین زندگانی شاگرد با استاد

مقدمه

الف - بزرگداشت مقام استاد:

از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است که امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) فرمود:

«یکی از حقوق عالم و دانشمند بر تو، این است که زیاده از حد، از او پرسش نکنی و دست به دامن او نگردی. اگر بر مجلس عالم و دانشمند وارد شدی و ملاحظه کردی که گروهی از مردم نزد او به سر می برند بر همه آنها سلام کن، و سلام و درود ویژه خود را به آن عالم و دانشمند تقدیم نما.

و برای نشستن، جایگاهی را رو به روی او و در برابرش انتخاب کن و پشت سر او منشین. با گوشه چشم و چشمک زدن و یا با دست خود و در محضر عالم، و در حضور او اشاره مکن.

و در مقام ستیز و مخالفت با سخن او، پی هم مگو که فلانی چنین گفت، فلانی چنان گفت. از طول مصاحبت و همنشینی با عالم و دانشمند، ملول و دلتنگ مشو.

مثل و داستان دانشمند، مثل خرمابن است. باید در انتظار آن به سر بری تا چه هنگامی رطبی از شجره سخنان او بر تو فرو افتد (و شهد آن، کام ترا شیرین سازد). عالم

و دانشـمند از نظر اجر و پـاداش از روزه دار و سـحرخیز و شب زنـده دار، و جنگجوی در راه خـدا، دارای بهره فزونتری است» (۳۲۰).

در حـدیث مربوط به «حقوق» - که نسـبه طولانی و مفصل است، و از امام سـجاد، زین العابـدین (علیه السـلام) روایت شـده - چنین آمده است:

«حق راهبر و مـدبر و کارسـاز زنـدگانی روحی تو - که از مجرای علم، وجودت را تحت مراقبت خویش می گیرد - این اسـت که از او تجلیل نموده، و مجلس و محفل او را گرامی داری، و به سخنان او کاملا گوش فرا دهی.

و با چهره ای گشاده بدو روی آوری، صدایت را - هنگام گفتگو با دیگران در محضر وی، و یا به هنگام گفتگوی با او - بلند نسازی. اگر کسـی از او سؤال کرد در پاسخ دادن به آن پیشدستی نکنی، یعنی بگذار خود او پاسخ آن پرسـش را شخصا القاء نماید.

و با احدی در محضر او گفتگو نکن، و از هیچ کس نزد او غیبت ننما یعنی:

اگر کسـی نزد تو از او به بدی یاد کرد باید در مقام دفاع و حمایت از او برآئی، و از او عیب پوشی کنی، و محاسن و خوبیهای او را به دیگران اظهار نمائی. با دشمنانش همنشین نگردی، و با دوستانش دشمنی نکنی.

اگر به اداء این حقـوق نسـبت به عـالم و دانشـمند و اسـتاد خـویش، موفق گردی، فرشـتگان آسـمانی در جهت خیر و منـافع تو گواهی خواهنـد داد که تو آهنگ چنین اسـتاد و دانشـمندی را داشـته، و علم و دانش را برای خـدا و هدفی الهی از پیشـگاه او فراگرفته ای، [نه برای مردم» (۳۲۱)

(یعنی

قصد تو برخوردار از اخلاص بوده است).]

ب – نکات جالب تربیتی در داستان موسی و خضر (علیهماالسلام):

خداوند متعال داستانی از موسی (علیه السلام) در قرآن کریم بازگو فرموده که او به خضر (علیه السلام) گفت:

هل اتبعک علی ان تعلمن مما علمت رشدا (۳۲۲)

آیا مرا رخصت می دهی که در پی تو آیم تا رهنمودها و عوامل هدایت و واقعیت هائی را که آموختی ای، به من تعلیم دهی؟.

یا آنکه موسی (علیه السلام) پس از آنکه پاسخ مثبتی از جانب خضر (علیه السلام) دریافت نکرد به او گفت:

ستجدنی ان شاء الله صابرا و لااعصی لک امرا (۳۲۳)

مرا به خواست خداوند، خویشتن دار خواهی یافت و نیز سر از فرمان تو نپیچم.

در این دو گفتار کوتاه حضرت موسی (علیه السلام) گزیده ای از آداب و آئین های شکوهمند به چشم می خورد که میان یک شاگرد و معلم او اتفاق افتاده بود.

و با وجود اینکه می دانیم که موسی (علیه السلام) پیامبری عظیم الشأن، و دارای جلالت قدر و منزلت، و یکی از رسولان «اولوا العزم» پروردگار بوده است، عظمت شخصیت این چنینی او مانع از آن نبوده است که آداب و آئین های در خور یک شاگرد نسبت به استاد را در نظر گیرد، و آن را به کار بندد. اگرچه شاگرد مورد نظر، یعنی موسی (علیه السلام) به جهاتی دیگر – غیر از مقام شاگردی – از معلم و استاد خویش، کامل تر و لایق تر بوده است.

اگر بخواهیم تمام آداب و نکات ظریف (تعلیم و تربیت) و مطالب دقیقی که در لابلای گفتگوی موسی و خضر (علیهماالسلام) به چشم می خورد، (و خداوند متعال، این داستان را به صورت فشرده ای در

قرآن کریم بازگو فرموده است) ، استقصاء و غوررسی کنیم از حد و مرز موضوع کتاب خود پا فراتر می نهیم. ولی ما نکاتی را بررسی می کنیم که به جمله اول ارتباط دارد و آن عبارتست از آیه: هل اتبعک علی ان تعلمن مما علمت رشدا. این آیه، دوازده خصیصه و نکته سودمند تربیتی را به ما ارائه می کند:

۱ – موسی (علیه السلام) خویشتن را تابع و پیرو استاد خود معرفی کرده است. این مساله ایجاب می کند که مقام و منزلت موسای شاگرد، از مقام استادش خضر (علیه السلام) ، فروتر باشد؛ چون قاعده مقام و مرتبت تابع، نسبت به متبوع خود، فروتر و پائین تر است.

۲ – موسی (علیه السلام) با واژه «هل = آیا»، از خضر (علیه السلام) اجازه و رخصت می طلبد. یعنی آیا اجازه می دهی که در پی تو آیم. چنین مطلبی نمایانگر مبالغه عظیمی در تواضع می باشد که باید شاگرد نسبت به استاد خویش معمول دارد.

۳ – موسی (علیه السلام) خود را در برابر معارف و آگاهی های خضر، جاهل و ناآگاه معرفی کرده است، و در حقیقت با عبارت: «علی ان

تعلمن» = «برای اینکه به من تعلیم دهی»، به ناآگاهی خویش و مقام والا و ارجمند استادش، اقرار و اعتراف نموده است. ۴ – موسی (علیه السلام) (با چنین تعبیر) به عظمت نعمتی که از راه تعلیم عائد او گشته، اقرار کرده است؛ زیرا او از خضر درخواست نمود که همانگونه با او رفتار کند که خداوند متعال با خود او رفتار کرده است، و در حقیقت در طی تعبیر «مما علمت رشدا» به خضر گفت:

شایسته است که احسان تو، به من،

به گونه احسان خداوند نسبت به خودت باشد. (یعنی خداوند متعال از طریق تعلیم، بر تو منت نهاد و به تو احسان فرمود؛ تو نیز همان منت و احسان را درباره من معمول دار و به من تعلیم ده). به همین جهت است که گفته اند:

«من بنده کسی هستم که علم و دانش را از او اخذ نمودم. اگر کسی مساله ای را به شخصی بیاموزد زمام اختیار او را به کف گرفته و مالك او می گردد.» (۳۲۴)

۵ - معنی متابعت و پیروی کردن از شخص دیگر، این است که تابع، همانند اعمال و رفتار متبوع، رفتار خویش را تنظیم نماید. البته از آن جهت که چون متبوع او چنین کرد؛ زیرا هیچ ملاك دیگری نمی تواند جز انجام دستور متبوع، معیار تبعیت باشد. این نکته به ما می فهماند که شاگرد و دانشجو باید در نخستین گام خود در راه تحصیل، این خصیصه و وظیفه را به کار دارد که همواره در برابر گفتار و رفتار استاد، تسلیم بوده و با او نستیزد.

۶ - لزوم عمل به قوانین و راه و رسم متابعت - که در این آیه به چشم می خورد - به هیچ قید و شرطی مقید نیست؛ بلکه لزوم عمل به آداب و آئین های متابعت، به صورت مطلق یعنی به گونه ای که به هیچ قید و بندی مقید نشده است، نشان دهنده لزوم به کار داشتن منتهای تواضع شاگرد نسبت به معلم و استاد می باشد.

۷ - در آیه مذکور (در مورد وظیفه شاگرد نسبت به معلم) ، این جهات به ترتیب گوشزد شده است:

پیروی، تعلیم، خدمت، و تعلم و دانش جوئی (یعنی در این آیه، نظم

و ترتیبی راجع به نکاتی چند به چشم می خورد که بسیار جالب می باشد؛ به این معنی که باید شاگرد در گام نخست، تابع و پیرو معلم بوده، و سپس معلم، او را تعلیم داده، و در سومین مرحله، خویشتن را در خدمت به استاد قرار دهد تا سرانجام در نهائی ترین مرحله، از علم و دانش او برخوردار گردد و به علم آموزی نزد وی بپردازد).

۸ - معنی و منظور جمله «هل اتبعک علی ان تعلمن» این است که من بر اساس این متابعت - جز آموختن علم - هدف دیگری ندارم. گویا موسی (علیه السلام) به خضر (علیه السلام) چنین گفته باشد:

من از رهگذر متابعت از تو، خواستار مال و جاه و مقام نیستم. (و همین موضوع به ما هشدار می دهد که دانشجو نباید در همرهی و همدمی با استاد - جز علم و دانش - پویای هدفهای دیگری باشد).

۹ - جمله «مما علمت» اشاره به بخشی از معلومات خضر است که آن را خداوند متعال به وی آموخته بود، و در حقیقت موسی (علیه السلام) می خواهد به خضر بگوید:

من جویای برابری و هماوردی با تو در علم نیستم، و نمی خواهم همه آنچه را که از خدا آموخته ای فراگیرم؛ بلکه می خواهم به بخشی از معلومات تو دست یابم؛ زیرا تو برای همیشه از من، فزونمایه تر و گرانقدرتر می باشی. (یعنی همیشه مقام و منزلت استاد نسبت به شاگردش - هر چند آن شاگرد عظیم القدر باشد - به مراتب، برتر و والاتر است).

۱۰ - و نیز همین جمله «مما علمت»، نمایانگر اعتراف موسی است به این که خداوند متعال، علم را در اختیار خضر

(و همه افراد بشر) قرار داده است، و از آن چنین استفاده می شود که باید علم و دانش و معلم و استاد را ارج نهاده و قدرت منزلت او را والا برشمرد (و معلم بودن یکی از سمت های الهی است؛ چون بشر علم را از خدا فراگرفته است).

۱۱ - کلمه «رشدا» حاکی از آنست که موسی از خضر، درخواست ارشاد و راهنمائی کرده است به گونه ای که اگر موسی از برکات ارشاد خضر بهره مند نمی گردید، سرگشته و گمراه می شد. همین نکته به ما می فهماند که موسای شاگرد به مساله شدت نیاز خود به علم آموختن و تذلل و فروهشتن مقام خویش و شکسته نفسی جالب توجه در برابر خضر، و نیز احتیاج آشکار و علنی خویش به علم و آگاهی استاد، اعتراف نموده است.

۱۲ - در حدیث آمده است که خضر (علیه السلام) ، نخست می دانست موسی (علیه السلام) پیامبری از بنی اسرائیل می باشد، و او صاحب کتاب «توراه»، و کسی است که خداوند، - بی واسطه - با او هم سخن شد. (و لذا از او به عنوان «کلیم الله» یاد می کنند) و او را به وسیله معجزات و کرامات، ویژگی داد. معهذا موسی (علیه السلام) با وجود چنین مناصب و مدارج رفیع، با تواضع شگرفی - که عظیم ترین مدارج فروتنی را نمایانگر است - در برابر استادش، موضع گیری کرده است.

از نکته مذکور، نتیجه می گیریم که خضر در مقام استادی از لحاظ لیاقت و شایستگی، مقام و منزلتش از موسای شاگرد، رفیع تر می باشد؛ زیرا اگر کسی دارای احاطه علمی فزونتری باشد، قهرا آگاهی او به محتوی و هدفهای علوم و دانش ها

– که عبارت از همان سعادت و نیکبختی و سرور و شادمانی و لذت و کامیابی است – بیشتر و فزونتر خواهد بود. لذا حس کنجکاوی و کنکاش او در وصول به چنین سعادت و لذت، تقویت شده، و قهرا تجلیل و بزرگداشت او اهل علم، از کمال بیشتری برخوردار خواهد بود.

ج – چند نکته تربیتی دیگر در سخنان خضر:

با وجود اینکه خضر از چنان معرفت و آگاهی و مزیت نسبت به موسی و نبوت او بهره مند بود، و نیز موسی با چنان ادب و تواضع شگرفی در برابر خضر، موضع گرفت، معهذا خضر با جوابی عالی و گفتاری نسبه خشونت آمیز – که حاکی از شکوهمندی خضر و گسترش شعاع قدرت او، و بیانگر عدم رعایت نزاکت نسبت به موسی بود – به تواضع و فروتنی وی پاسخ می گوید، و بلکه موسی را به ناتوانی و ناشکیبائی توصیف می نماید و می گوید:

انک لن تستطیع معی صبرا (۳۲۵)

موسی! تو هرگز توانائی خویشتن داری با مرا نداری.

این گفتار کوتاه خضر (علیه السلام) نیز حامل نکات سودمند فراوانی است؛ از آن جهت که ضرورت اظهار ادب به معلم، و عزیز شمردن و ارج نهادن علم و بزرگداشت مقام دانش را به وجهی نمایان می سازد که انسان را وادار به تأسی و سرمشق گرفتن از سخنان خضر می نماید. اگرچه این موضوع ارتباط وثیقی با موضوع بحث ما ندارد؛ ولی ما پاره ای از این نکات را به مناسبت بحث، یاد می کنیم، نکاتی که با کلیات و اساس کتاب ما بی ارتباط نیست و با آن بیگانگی ندارد.

این نکات به ترتیب عبارتند از:

الف – خضر، موسی را به ناشکیبائی در امر

علم آموختن توصیف می کند. لازمه چنین توصیفی آن است که مقام موسای غیر صابر و منزلت او در برابر افرادی صابر و خویشتن دار - همچون خضر - پائین تر می باشد، افراد شکیبائی که خداوند متعال به آن ها وعده کرامت داده و آن ها را به درود و رحمت و هدایت بشارت داده.اس (۳۲۶)

ب - خضر با چنین تعبیری که استطاعت و توانائی موسی را بر صبر و خویشتن داری در برابر خود نفی کرده است، ایجاب می کند که موسی به سعی و کوشش در صبر و خویشتن داری - همزمان با صبر خضر - چشم طمع و امید ندوزد، و در صدد تحصیل اسباب چنین صبر و خویشتن داری - که غالبا برای بشر، مقدور و ممکن نیست - برنیاید. آنچه که مناسب با شأن استاد است این است که شاگرد به صبر و شکیبائی توصیه و سفارش کند، نه آنکه عجز و ناتوانی او بر صبر را به وی اعلام نماید.

ج - در این آیه - با حرف «لن = هرگز»، قدرت و توانائی بر صبر و خویشتن داری، از موسی سلب شده است.

و طبق نظر اجتماعی از محققان و مفسران - از جمله: زمخشری - این حرف، یعنی «لن»، نفی ابد را اعلام می کند (که موسی هرگز و برای هیچ زمانی توان صبر و خویشتن داری در کنار خضر را دارا نبوده است). چنین تعبیری موجب یأس و نومیدی و محرومیت موسی از صبر و خویشتن داری در برابر اعمال خضر می شد؛ چون این تعبیر و گزارش و پیش بینی، به وسیله معلم و مقتدای راستین موسی، یعنی خضر، گزارش و ابراز شده

بود.

د - این گونه تعبیر: «انک لن تستطیع ...» که با حرف «ان» آغاز و تاکید شده است - آن هم در طی جمله اسمیه، و نیز نفی استطاعت به وسیله حرف «لن»، نمایانگر اعلام منتهای عجز و ناتوانی و تضعیف طرف یعنی موسی در صبر و خویشتن داری است.

ه - در همین تعبیر به این موضوع اشاره شده است که ای موسی! اگر پیش خود و با مطالعه خویشتن، چنین می پنداری که فردی صابر و خویشتن دار می باشی باید بدانی - که به گاه بودن تو در کنار من - از حال خود، چنانکه باید و شاید، اطلاع نداری؛ زیرا تاکنون با من، مصاحب و همراه نشده ای (تا شعاع قدرت خویش را در صبر، بیازمائی و ظرفیت خود را بازیابی). صبری که من از تو نفی می کنم، و به تو اعلام می نمایم که واجد آن نیستی، صبر با من است. (و الا در صابر بودن تو - آنگاه که با من همراه نباشی - تردیدی ندارم). من به این حقیقت یعنی به عدم توانائی تو بر صبر با من، اطلاع بیشتری دارم؛ چون نسبت به مقدار خواسته های علمی و نیز جهل و بی اطلاعی تو درباره آنها، کاملا واقفم.

و - در این تعبیر، هشداری وجود دارد که انسان را متوجه عظمت و شکوه علم و دانش می سازد و نشان می دهد که باید انسان در برابر عظمت علم، سر تعظیم فرود آورد. علاوه بر این، چنین تعبیری به ما می فهماند که علمی آنچنانی، به صبر و پایداری شگرفی نیازمند است که در عهده امکانات توانائی بشرهای عادی نیست؛ زیرا تردیدی نداریم که موسای کلیم الله

پیامبر (علیه السلام) از لحاظ مقام و منزلت، برترین مردم، و از نظر شخصیت، بزرگترین فرد، و از لحاظ صبر و خویشتن داری، نیرومندترین اشخاص بوده، و از لحاظ کمالات، بر همه مردم ترجیح داشت؛ (ولی معهذا تحمل علم و آگاهی های خضر برای موسی، مقدور نبود).

ز - هشدار دیگری که در تعبیر مذکور وجود دارد این است که نباید علم را صرفا در اختیار کسی قرار داد که از صبری نیرومند و رأیی صحیح و متوازن و جان و روانی مستقیم و معتدل برخوردار است؛ چون علم عبارت از نوری است الهی که شایسته نیست آن را در هر جائی و در اختیار هر کسی - بدون قید و شرط و هر طور که پیش آمد - قرار داد. بلکه ناگزیر باید قبل از تعلیم علم، محل و مورد و فرد را مورد توجه و بررسی و آزمایش قرار داده و قابلیت او را از هر جهت احراز نمود.

ح - هشدار دیگری که در این تعبیر، نظر ما را به خود جلب می کند این است که علم باطن و درون - از لحاظ پایه و درجه - نیرومندتر از علم ظاهر می باشد.

و چنان علمی - بیش از علم ظاهر - به قوت و استحکام باطن و استواری صبر و خویشتن داری نیاز دارد. به همین جهت موسی - به مقدار استعداد خویش - دارای احاطه ای در علم ظاهر بود.

و البته در تحمل این علم، بسیار قدرتمند بوده است. اما علیرغم چنان احاطه علمی و نیروئی که موسی از لحاظ علم ظاهر، واجد آن بوده است، مورد تهدید خضر قرار گرفت؛ به این معنی که او

را بیمنـاک ساخت که برای تحمل علم باطن، قادر بر صبر و خویشـتن داری نیست. لـذا او را به خاطر قلت صبر، از تحمل چنان عملی بر حذر ساخت.

منظور خضـر از مبالغه در اعلام و اظهار عجز و ناتوانی موسـی این بود که ای موسـی! تحمل علم باطن و سـخت کوشـی تو در فراگیری آن، بسـی دشوار و نـاهموار است. خضـر چنین هشـداری را در قـالب بیان و تعبیری آمیخته با تاکیـد، به موسـی اعلام کرد.

البته نبایـد چنین تصور نمود که مقصود خضـر، آن بوده است که تحمل علم باطن - به طور کلی و به هیـچ وجه - برای احدی امکان پذیر نیست؛ (بلکه هدف او، اعلام به دشواری و سـختی و گرانبار بودن تحمل علم باطن بوده است) و گرنه موسـی پس از اعلام مذکور، به خضر نمی گفت:

ستجدنی ان شاءالله صابرا

به خواست خداوند، خواهی دید که من، فردی صابر و خویشتن دار و با ظرفیت هستم.

در آیات دیگری که داسـتان موسـی و خضـر (علیهماالسلام) در آن ها به چشم می خورد نکات جالبی درباره آداب و وظائف مربوط به تعلیم و تعلم وجود دارد که از لحـاظ محتوی، متنـاسب و هماننـد نکـاتی است که در مورد آیـات یـاد شـده، متـذکر شدیم. اگر کسی نکات مربوط به این آیات را بررسی کند به نکات دیگری دست می یابد که در سایر آیات مربوط به داستان موسـی و خضـر (علیهماالسـلام) ، وجود دارد که انسان می تواند با اسـتمداد از رهنمودهای آنها به سایر اهداف خویش دسـت یابد.

بازگشت به موضوع وظائف شاگرد نسبت به استاد

پس از تمهید این مقدمه، به مساله آداب و وظائف ویژه شاگرد نسبت به معلم و

استاد بازگشت نموده و بر حسب آنچه که دانشمندان - با الهام از متون و نصوص دینی - در این زمینه اظهار نموده اند، بحث خود را ادامه می دهیم. این آداب و وظائف شامل چهل امر است:

۱ – ضرورت کاوش و جستجو از استاد و معلم لایق و شایس

مهمترین و پرارزش ترین آداب و وظائف معلم و شاگرد درباره استاد، این است که باید او - پیش از هر چیز - درباره کسی که سرمایه علمی خویش را از ناحیه او به دست می آورد، و حسن خلق و آداب و آئین های رفتار خود را تحت رهبری او فراهم می کند، مطالعه و بررسی نماید، (یعنی درباره استادش تحقیق کند که از لحاظ علمی و اخلاقی در چه پایه ای قرار دارد) ؛ زیرا اگر ما در نظر گیریم که استاد می خواهد شاگرد خود را تربیت کند، و آلایشها و خویهای پست، و ریشه های رذائل اخلاقی را از دل و جان او بزداید و بر کند، و خلقهای نیکو و فضائل اخلاقی را جایگزین آن ها سازد، این کار و کوشش استاد درباره شاگردش، همانند کار و کوشش زارع و کشاورزی است که می خواهد خس و خار را از زمین کشاورزی، ریشه کن ساخته و گیاههای هرز و زیانبخش را از محیط کشاورزی خود از بیخ و بن بر کند تا کشته و زراعت او به خوبی از زمین سر بر آورده و به نحو مطلوبی بروید و رشد و نمو و برکت و فزونی آن، کامل گردد (و در سایه این کوشش، به محصولی مرغوب و مطلوب دست یابد).

هر استادی نمی تواند واجد چنین اوصاف و خصوصیاتی باشد. استادانی که واجد شرائط مذکور باشند شدیدا در اقلیت قرار دارند؛ زیرا استاد

واقعی حقا جانشین پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و نائب رسول خدا است. هر فرد عالم و دانشمندی، در خور احراز مقام نیابت از رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) نیست.

بنابراین، شاگرد و دانشجو باید استادی را انتخاب کند که از لحاظ اهلیت و شایستگی در حد کمال بوده و دینداری او محرز، و مراتب شناخت و معرفت او مسلم و به پاکدامنی معروف بوده، و صیانت نفس او در برابر خواهش های دل، مشهور باشد و مروت و جوانمردی و مردانگی و احترام او به افکار عمومی، و انصراف او محرز باشد.

و نیز از نظر فن تعلیم به عنوان فردی باکفایت تلقی گردد، و از لحاظ تفهیم مطالب علمی، از بیانی رسا و ذهنی پویا و شرائط مطلوبی برخوردار باشد.

در بحثهای گذشته پاره ای از اوصاف و خصوصیات یک استاد لایق و شایسته را یاد کردیم. ولی باید با تاکید خاصی در اینجا یادآور شویم که:

نباید شاگرد، شیفته و فریفته فزونی معلومات و آگاهیهای علمی استاد گردد، آن هم استادی که از نظر تقوی و دیانت و جهات اخلاقی، گرفتار نقص و کمبودهای آشکاری می باشد؛ چون زیانبار بودن چنین استادی به اخلاق و دین و آئین شاگرد، به مراتب سخت تر و شدیدتر از تیرگی های جهل و نادانی است، همان جهل و نادانی که دانشجو می کوشد هاله تیره آن را از محیط افکار و اندیشه خویش بسترد. قطعا زیان استادانی این چنین، از زیان جهل و نادانی شدیدتر است.

یکی از علماء پیشین گفته است:

این علم و دانش الهی، عبارت از همان دین و آئین آسمانی است. دقیق بنگرید

که دین و آئین خود را از چه استادان و معلمانی فرا می.گیری (۳۲۷)

راه مناسب و روش مانوس در شناختن استاد شایسته، این است که دانشجو باید با اساتید معاصر، زیاد به بحث و گفتگو نشسته و مجالست و همنشینی با آنان را ادامه دهد، و هر چه بیشتر آنان را بیازماید و تحقیق کند که آیا اساتید فن، استاد مورد نظر او را از لحاظ تعلیم و تدریس تایید می کنند، و آیا سمت تعلیم و اخلاق او را می ستایند، و کیفیت بحث و تحقیق او را می پسندند. (و بالاخره باید دانشجو، جهات مذکور را برای انتخاب استاد در نظر گرفته و سپس تحصیلات خود را نزد او آغاز کند).

شاگرد و دانشجو باید از آنگونه اساتیدی بپرهیزد که معلومات خود را از لابلای کتابها - بدون آن که آن را نزد اساتید فن بخوانند - فراهم آورده اند؛ چون این احتمال قویا وجود دارد که چنین استادانی در فهم متون علمی از تحریف و تصحیف و اشتباه و لغزش، مصون نباشند؛ و در نتیجه، شاگردان را نیز بلغزانند.

یکی از دانشمندان سلف گفته است:

اگر کسی شخصا بینش دینی خود را از بطون متون علمی - و استاد نادیده - فراهم آورد، در حقیقت، سعی و اهتمام خویش را در تضییع و تباه سازی احکام دینی، مصروف داشته.اس (۳۲۸)

دانشمند دیگری می گوید:

«از «صفحیون (۳۲۹) یا صحفیون» بر حذر باشید، یعنی از کسانی که شخصا - و بدون آنکه در محضر استاد بنشینند و از درس او مستفیض گردند - مطالب را از لابلای کتب علمی و نبشتارها، استخراج و استنباط می کنند؛ از این گونه اساتید دوری گزینید، زیرا

تباهکاریها و لغزانندگی آنان از اصلاحات و درستکاری های آنها فزونتر است.

نبایـد دانشـجو، خود را مقیـد سازد که نزد اسـتادان معروف و نامور به تحصـیل پردازد، و اساتیـد منزوی و گمنام را از نظر دور دارد؛ زیرا پـای بنـد بودن به اسـتاد مشـهور و معروف و عـدم توجه به اساتیـد گمنام، بازده روح کبر و گردن فرازی شاگرد در برابر علم و دانش می باشـد. بلکه بایـد گفت گرایش به چنین روحیه ای، عین حمـاقت و نابخردی است؛ چون علم و حکمت، گم گشته هر مؤمن و انسان پای بند به ایمان است، او علم و حکمت را هر جا بیابد بدان دست می یازد و آن را بر می گیرد، و وجود آن را – در هر موردی که بتوان بر آن دست یافت – غنیمت می شمارد» (۳۳۰) و طوق منت و احسان هر کسی که او را در جهت علم و حکمت، سوق می دهد به گردن می نهد.

چه بسا ممکن است یک استاد خامل و گمنام از چنان لیاقت و شایسـتگی علمی و اخلاقی برخوردار باشد که باید برای خیر و برکت علم، به وی چشم امید دوخت؛ چون اگر استادی در عین خمول و گمنامی، لایق و شایسته باشد، سود و بهره او گسترده تر، و تحصیل علم از ناحیه او دارای کمال فزونتری است.

اگر در احـوال پیشـینیان و پسـینیان، سـیر و سـیاحتی کنیم و زنـدگی نـامه آنـان را از نظر بگـذرانیم به این نـتیجه می رسـیم که سودمنـدترین عوائـد علمی صـرفا از سـوی اساتیـدی عائـد می گشـته است که از لحـاظ تقوی و نصـیحت و دلسوزی نسـبت به شاگردان، حظ و نصیب فراوانی را دارا بوده اند.

همچنین اگر آثار علمی

و مصنفات آنان را مورد مطالعه قرار دهیم می بینیم که بهره گیری از اثر علمی یک دانشمند پرهیزکارتر، فزونتر بوده، و موفقیت و کامیابی دانشجویانی که سرگرم تحصیل از روی متن چنین آثاری بوده اند، بیشتر و جالب تر می باشد.

این قضیه در مورد دانشمندان فاقد تقوی و عاری از مزایای انسانی، و نیز در مورد آثار علمی آنان، نتیجه معکوسی را عاید دانشجویان می گرداند. (یعنی دانشجویانی که نزد استادان عاری از تقوی درس می خوانند و یا در تحصیل و درس خود، از آثار علمی آنان استفاده می کنند، خیر و برکتی در کوشش آنها به چشم نمی خورد؛ بلکه در تحصیلات خود با ناکامی و عدم موفقیت مواجه می گردند).

۲ – باید استاد را به عنوان پدر واقعی و روحانی تلقی کرد

دانشجو باید بر این اساس بیندیشد که استاد و معلم او، پدر واقعی و روحانی وی، (و خود او به منزله فرزند روحانی او است). پدر (و فرزند) روحانی از پدر (و فرزند) جسمانی، با ارزش تر و ارجمندترند.

بنابراین باید دانشجو در اداء حق ابوت و وفاء به حقوق تربیت استاد – علاوه بر رعایت ادب در حق او بدان گونه ای که قبلا یاد کردیم – به شدت، ساعی و کوشا باشد.

و بیش از دیگران به او احترام گذارد.

از اسکندر پرسیدند:

برای چه به معلم و استاد خود بیش از پدرت ارج می نهی؟ در پاسخ گفت:

معلم، منشاء و سبب زندگانی جاوید و پایدار من است. ولی پدر من، مجرای وجود زودگذر و ناپایدار من می باشد. علاوه بر این پدرها معمولا – همزمان با اعمال غریزه جنسی با مادر – از تولید نسل و ایجاد فرزند و کمال او، غافل اند و در این جهت، فاقد قصد و اراده می باشند؛ بلکه

قصد و اراده آنها متوجه لذت گیری و کامیابی از این غریزه است که از این رهگذر - ناخودآگاه - فرزندی به ثمر می رسد. بر فرض هم اگر پدر - در حین زناشوئی - اراده تولید نسل و یا کمال آن را داشته باشد، ارزش اراده مقرون با عمل، از اراده عاری از عمل، بیشتر است. (یعنی اگر هدف پدر - قبل از شروع به عمل زناشوئی - مساله تولید نسل و یا کمال او باشد، همزمان با عمل زناشوئی، از چنین اراده ای غافل می باشد).

اما یگانه هدف و اراده معلم در تربیت شاگرد و فرزند روحانی، تکمیل وجود او است. آری او می کوشد تا شاگرد را به کمال لایق خود نائل گرداند.

اصل وجود و هستی هر موجودی نمی تواند به آن، ارزشی اعطاء کند مگر آنگاه که وجود را با عدم و نیستی بسنجیم.

و الا خود وجود «فی نفسه» نمی تواند شرافت و ارزش موجود را ارائه دهد؛ زیرا این گونه وجود و هستی بسیط و ساده، برای پست ترین موجودات مانند کرمها و حشرات گندبو و ... نیز فراهم آمده است.

شرافت و ارزش هر وجود به کمال آن مربوط است. علت کمال وجود شاگرد، شخص معلم و استاد او می باشد (نه پدر او که باید او را صرفا مجرای وجود ساده و بسیط وی دانست).

گویند:

سید رضی «قدس الله روحه»، شخصیتی بزرگوار و بلند همت و دارای مناعت طبع بوده، و از هیچ کسی، منت و احسانی (آزرم آفرین) را نمی پذیرفت. وی داستان های شگفت آوری با خلیفه عباسی (و دولتمردان وقت) دارد که همگی آنها نمودار شخصیت والا و منزلت برجسته انسانی این مرد بزرگوار است. از

آن جمله به خاطر نوزادی که خداوند به سید موهبت فرمود، صله و هدیه (که فخر الملک وزیر) برای او فرستاد (نپذیرفت (۳۳۱). امثال این گونه داستان ها را به مقدار فراوان درباره سید رضی یاد کرده اند.

از آن جمله می گویند:

یکی از اساتید وی، روزی به او گفت:

به من چنین گزارش شده است که خانه تو کوچک و تنگ و محدود است، و گنجایش کافی ندارد، و در خور شأن و مقام تو نیست؟ من خانه ای وسیع و بزرگ دارم که در خور شئون تو می باشد، و آن را به تو اهداء می کنم، و تو زندگانی خود را بدانجا منتقل کن. سید رضی از قبول هدیه استاد، سر باز زد. ولی استاد اصرار ورزید و سخن خود را تکرار کرد. سید رضی گفت:

استاد عزیز! من تاکنون هرگز احسان و منت پدرم را با دیده قبول نپذیرفتم، با وجود داشتن چنین حالت روحی، چگونه می توانم احسان دیگران را قبول کنم؟ استاد به او گفت:

حق من نسبت به تو از حق پدرت بر تو، عظیم تر و مهم تر است؛ زیرا من پدر روحانی تو هستم؛ ولی پدر تو، پدر تن و جسد و جسم تو است. سید رضی در برابر چنین استدلال قوی، تسلیم بودن خود را اظهار کرده و هدیه استاد را پذیرفت.

بر اساس همین نکته اساسی است که یکی از فضلاء برجسته می گوید:

من علم العلم کان خیر اب ذاک ابو الروح لا ابوالنطف

آنکه علم و دانش را به دیگران می آموزد، بهترین پدر انسان به شمار می آید؛ چون او پدر روحانی و مجرای کمال جان و روان انسان است، او پدر نطفه نیست (که ساختمان جسمانی و

هستی تن و بدن و اندام ناپایدار آدمی را بپردازد. بلکه او، روح و روان انسانی را ولادتی نو و تازه و جاوید می بخشد).

۳ – استاد را باید به عنوان پزشک معالج جان و روان برشمرد

شاگرد و دانشجو باید با این اعتقاد به خویشتن بنگرد که او فردی مبتلا به بیماری نفسانی است؛ زیرا مرض و بیماری عبارت از انحراف جسم از مجرای طبیعی است. شخصیت آدمی فطره بر اساس سلامت روان، و علم و بینش، سرشته و استوار شده است. علت انحراف روح و روان انسان از مجرای طبیعی و عامل گرایش او از مسیر علم و دانش و دین، عبارت از غلبه و تسلط و عدم تعادل اخلاط (۳۳۲) و مزاج قوای بدنی است.

باید دانشجو معتقد باشد که استاد، پزشک درمان بخش بیماری او است؛ زیرا او سعی می کند روح و روان شاگرد را به مجرای طبیعی آن بازگرداند. به همین جهت به هیچوجه، شایسته نیست که از فرمان و اشاره او سرپیچی کند. مثلاـ اگر به دانشجو گفت:

فلان کتاب را بخوان، و درس و مطالعه خود را به همین مقدار، محدود ساز و بدان قناعت کن. اگر دانشجو از این فرمان استاد، سر باز زند، به منزله بیماری است که با پزشک معالج خود در طرز درمان خویش به جدال و مخالفت بر می خیزد و او را تخطئه می کند. (بدیهی است که چنین بیماری هرگز درمان نخواهد شد).

در حکم و امثال آمده است:

مراجعه المریض طبیبه، یوجب تعذیبه

رفت و بازگشت و درگیری و مخالفت بیمار با پزشک خود، موجب شکنجه و آزار و زیان به خود او می گردد.

چنانکه بر هر بیماری لازم است که از تناول ماءکولات آزاردهنده و زیان بخش، و غذاهائی که

اثر دارو را خنثی و تباه می سازد - چه در حضور پزشک و چه در غیاب او - خودداری کند، همچنین بر شاگرد و دانشجو لازم است که خویشتن را از پلیدی های روحی و معنوی - که هدف نهائی و منتهای همت معلم، پرهیز دادن و نهی شاگردش از آنها است - خویشتن را حفظ و صیانت کند. این پلیدیها و آلایش های روحی عبارتند از: کینه، حسد، خشم، آزمندی، حرص، کبر، غرور و امثال آنها از صفاتی که از رذائل اخلاقی به شمار می آیند. دانشجو باید ماده این بیماری را از بیخ و بن برکند تا از راهنمائی های معلم و پزشک روحی خویش سودمند گردد.

۴ - ارج نهادن به استاد و تجلیل از مقام علم و دانش

شاگرد و دانشجو باید با دیده تکریم و احترام به استاد خویش بنگرد، و از عیوب او چشم پوشی کند. (یعنی با دل و زبانش از او خرده گیری نکند) ؛ زیرا اگر شاگرد با چنین دیدگاهی احترام آمیز به استاد خود بنگرد می تواند به بهره گیری از استاد و نفوذ و ثبات بیان و گفتار او در ذهنش کمک نماید.

یکی از علماء سلف - آنگاه که روانه جلسه درس و محضر استاد می شد - مقداری صدقه به فقیر می داد و می گفت:

خدایا عیب معلم و استادم را از نظرم مخفی نگاهدار و برکات علم و دانش او را از من.برنگی (۳۳۳)

دانشمند دیگری می گوید:

به خاطر هیبت و ابهت استاد و احترام به او برگ های کتاب را با آهستگی و ظرافت خاصی، تورق می کردم تا صدای فروافتادن و خش خش آنها را به گوش استاد نرسد، و او را نیازار (۳۳۴)

دیگری (۳۳۵) می گوید:

سوگند به خداوند - به خاطر هیبت استادم - (شافعی)

- جرات و جسارت آن را نداشتم که در برابر نگاه دیدگان او آب بپاشامم.

حمدان اصفهانی گوید:

در حضور «شریک» (۳۳۶) و مجلس درس او بودم، ناگاه یکی از فرزندان خلیفه عباسی، یعنی فرزند «مهدی» وادار شد و به دیوار تکیه داد، و سؤال و پرسشی را درباره یکی از احادیث با شریک در میان گذاشت. ولی شریک به او توجهی نکرد و چهره اش را به سوی ما برگرداند. فرزند سؤال خود را دوباره تکرار کرد، ولی باز هم شریک بدینسان بی اعتنائی کرد. فرزند خلیفه خطاب به شریک گفت:

آیا نسبت به فرزندان خلفاء، تحقیر و توهین را روا می داری؟ شریک گفت:

نه، ولی علم و دانش در پیشگاه خداوند، شکوهمندتر و برتر از آنست که من (به دلخواه دیگران) ، آن را ضایع و تباه سازم. فرزند خلیفه جلو آمد و زانو بر زمین نهاد و در برابر شریک نشست. شریک به او گفت که باید بدینسان جویای علم گردید، (و دانش را با تواضع و فروتنی خوشایندی از استاد درخواست نمائی).

۵ - تواضع و فروتنی در برابر استاد

باید دانشجو - فزون تر از آن مقداری که مامور به تواضع و فروتنی نسبت به علماء و دانشمندان، و دیگر اصناف مردم است - در برابر استاد خود، متواضع و فروتن باشد. او باید در برابر مقام علم و دانش نیز اظهار خاکساری کند تا در سایه این فروتنی و خاکساری، به علم و معرفت دست یابد. باید او بداند که اظهار ذلت و خاکساری در برابر استاد، نوعی عزت و سرفرازی است. خضوع شاگرد در برابر استاد، افتخاری است برای او، و تواضعش موجب رفعت و بلندپایگی او می گردد. حفظ حریم

استاد و بزرگداشت مقام او، پاداش آفرین است. اگر شاگرد در خدمت به استاد، دامن به کمر زند، به شرف و بزرگواری خویش مدد می کند. رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«دانش را بیاموزید، و به خاطر آن، آرامش و متانت و وقار را فرا گیرید، و در برابر کسی که دانش را از او می آموزید فروتنی و خاکساری کنید» (۳۳۷) و نیز پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«اگر کسی به شخصی مساله ای را بیاموزد، زمام اختیار و مالکیت او را به دست می آورد.

عرض کردند حتی آیا او می تواند همانند برده، او را به فروش رساند، و یا از رهگذر او خریداری به عمل آورد؟

فرمود:

نه؛ لکن می تواند به او امر و نهی کند» (۳۳۸)

یکی از دانشمندان، در لزوم تذلل و اظهار خاکساری شاگرد در برابر معلم و استاد، بیت زیر را انشاء کرده است:

اهین لهم نفسی لکی یکرمونها و لن تکرم النفس التی لاتهینها (۳۳۹)

من شخصیت و منزلت خویش را در برابر دانشمندان و استادان، فروهشته و خوار می سازم تا مورد احترام آنها قرار گرفته و از وجود آن ها بهره مند گردم.

و هرگز نمی تواند نفسی که آن را در برابر علماء، خاکسار و فروهشته نسازی - مورد احترام و تکریم قرار گرفته و کامیاب گردد.

۶ - لزوم ترجیح رأی و نظریه استاد بر رأی و نظریه خود

دانشجو نباید رأی و نظریه استاد را مردود ساخته و با او با چهره و رفتار و گفتاری آمرانه مواجه گردد. او نباید بر خلاف نظریه استاد، اشاره کند. باید چنین بیندیشد که استاد او حق و صواب را بهتر از او می شناسد. بلکه او باید در تمام امور زندگی، مطیع و منقاد استاد

بوده و زمـام تمـام شـئون حیاتی خود را کاملا در اختیار او قرار دهـد، و در برابر انـدرز و نصـیحت او مطیع بوده و در هر حال، جویـای رضـا و خوشـنودی او باشـد. اگرچه رأی و نظر او بـا رأی و نظر اسـتاد، در این زمینه هـا تفـاوت داشـته و روش اسـتاد، دلخواه او نباشد.

بـا رأی و نظر اسـتاد به مسـابقه نـپردازد، و پیش از رأی او نظریه ای را انتخـاب نکنـد، و بـا او در تمـام شـئون زنـد گی خـویش مشورت نموده و به دستور او گردن نهد. قلبا و لسانا از نظریه و تدبیر استاد پا فراتر نگذارد.

یکی از فضلاء می گوید:

«اشـتباه و لغزش نمائی عمل و گفتار یک مرشـد و راهبر، نافع تر و سودمندتر از گفتار و عمل حق یک مسترشد و ره جو اسـت که حق و صواب را بـا نظر شخصـی خویش می شـناسد، و آن را ارزیـابی می کنـد، و بـا عـالم و معلم به مشورت نمی پردازد» (۳۴۰)

در داسـتان موسـی و خضـر (علیهماالسـلام) نکته بیدارگری در این زمینه دیده می شود، (به این معنی که موسـی (علیه السلام) رفتار خضـر (علیه السـلام) را اشـتباه آمیز می پنـداشت؛ در حالی که رفتار به ظاهر لغزنـده و اشـتباه آمیز خضـر (علیه السـلام) ، هماهنگ با واقعیت غیرقابل گریز، و صـد در صـد مطابق با حق بوده است؛ چون موسـی (علیه السـلام) فکر می کرد که خضـر (علیه السلام) اشتباه می کند، و تصور می نمود که رأی و نظر خود او بر حق است).

دانشـمندی فاضـل، از یکی از اساتیـد خود نقل کرده است که برای اسـتاد خویش، خواب و رؤیائی را بازگو می کردم، و به او گفتم برای چه؟!. پس از

نقل این رؤیا، استاد حدود یک ماه از من فاصله گرفت و با من سخن نمی گفت، و اظهار داشت: که اگر تو قلبا مطالبه دلیل و انتقاد و عیبجوئی از مرا روا نمی دانستی و سخن و گفتار مرا در باطن خویش، شایسته انکار و مؤاخذه تلقی نمی کردی، چنین سخنی در عالم رؤیا بر زبانت جریان نمی یافت و از من انتقاد نمی نمودی.

واقعیت امر نیز همین نکته را تایید می کند؛ زیرا غالبا حالاتی که در عالم خواب برای انسان اتفاق می افتد نمودار همان حالتی است که در عالم بیداری بر دلش چیره گشته است، و آنچه که انسان در عالم رؤیا مشاهده می کند به ندرت با آنچه که در عالم بیداری بر قلب آدمی می گذرد متفاوت می باشد.

۷ – باید از استاد به احترام یاد کرد

باید خطاب و جواب دانشجو به استاد، و گفتار او درباره وی – چه در حضور و چه در غیاب او – توام با تجلیل و تکریم باشد. او را با تاء خطاب مثلاـ «قلت = تو گفتی» و یا کاف خطاب مثلا: «انک = تو»، مخاطب قرار ندهد، و از راه دور، او را صدا نزند؛ بلکه باید بگوید:

«یا سیدی = آقا و سرور من» و «استاد» و امثال آن (که حاکی از تبجیل و تجلیل استاد است).

واژه هائی که به وسیله آن ها، استاد را مورد خطاب قرار می دهد باید به صورت ساختمان و صیغه جمع باشد. مثلا به او بگوید:

در این باره چه می گوئید؟ رأی و نظریه شما در این باره چیست؟ شما گفتید، خدا هم از شما راضی باشد؛ خدا از شما بپرهیزد. خدا شما را بیامرزاد.

آنگاه که شاگرد نام استاد را در غیاب او به

زبان می آورد باید همراه با عناوینی باشد که نمایانگر تکریم و حفظ حرمت او است، مثلا بگوید:

آقای ... یا بگوید:

استاد ... یا استاد ما ... یا شیخ الاسلام چنین گفت.

و بالاخره با امثال این گونه تعابیر احترام آمیز، از استاد خود در غیاب او یاد کند.

۸ – حق شناسی از استاد و سرمشق گفتن از او

باید دانشجو حرمت استاد را از دیدگاه خویش مهم تلقی نموده، و او را راهبر و مقتدای خود بداند و راه و رسم و رهنمودهای او را در غیاب او و پس از مرگش پاسداری و رعایت کرده و از آن پیروی کند. آری، شاگرد نباید از دعای به استاد در طول حیات و زندگانی خود غافل بماند.

و اگر کسی در غیاب او، از وی به بدی یاد کرد در صدد رد آن برآمده، از او دفاع نماید، و باید در مقام دفاع از او – بیش از آن مقداری که وظیفه شرعی او در مورد دیگران ایجاب می کند – به خاطر غیبت از استادش اظهار خشم و تنفر نماید. اگر امکان اظهار خشم و تنفر برای او وجود نداشت، باید از آن مجلس برخیزد و با ترک گفتن آن، (مراتب تنفر از غیبت از استاد خویش را اعلام نماید و) آن مجلس را رها کند.

دانشجو باید – به حکم وظیفه شاگردی – فرزندان و خویشاوندان و نزدیکان و دوستان و علاقه مندان استادش را چه در حال حیات و چه پس از مرگ او، تحت رعایت و مراقبت خویش قرار دهد، و خود را متعهد سازد که پس از مرگش (او را فراموش نکند) ، و بر سر گور و مزار او آید، و برای او از خداوند

متعال طلب مغفرت نماید.

و بطور کلی از اعمـال محبت نسبت به او دریغ نورزد (و به خاطر مزیـد حسـنات اسـتاد و رفع بلیات دنیوی و اخروی از او) ، به تهیدسـتان صـدقه دهـد، و از راه و رسم زنـدگی اسـتاد از نظر راسـتی و درسـتی - در تعیین جهت و مسـیر زنـدگانی خویش - پیروی کنـد، و در کیفیت دینـداری و علم و دانش، رسم و عـادت او را پیشه خود سـازد، و حرکـات و سـکنات او را در اعمال عبادی و رفتار عادی، سرمشق خویش قرار دهد، و خویش را به آداب و آئین های استاد بیاراید.

به همین جهت نخستین و مهمترین وظیفه شـاگرد - همانطور که قبلا یادآور شـدیم - این است که در جسـتجوی معلم و اسـتاد شایسته ای برآید که اقتداء و پیروی از او صحیح و سزاوار باشد.

اگر شاگرد بتواند بهتر از اسـتاد و فزونتر از او، صـفات و خصوصیات مطلوب و موجود در استاد را در خویشتن به وجود آورد، مسلما باید چنان کند. وگرنه باید به تأسی از او اکتفاء کند؛ چون از رهگذر آن، آثار مصاحبت و همنشینی او با استاد، در او به ثمر رسیده و بروز خواهد کرد.

۹ – سپاسگزاری از ارشاد و هشدارهای استاد

بایـد شـاگرد از اسـتاد - به خـاطر اینکه او را به امـوری موفـق سـاخته است که دارای فضـیلت است - تشـکر نمایـد، بایـد از او سپاسگزاری کند که - به خاطر مشاهده کمبودها و نقائص، و کارهائی که نقص و عیب به شمار می روند و عارض شدن روح کسالت و تن آسانی و مشاهده قصور و نارسائی های موجود در او و امثال آن ها - وی را مورد توبیخ قرار

داده است.

و رویهمرفته، چون هشدار و ممانعت استاد و توبیخ او متضمن ارشاد و راهنمائی هائی است، و صلاح و نیکبختی او را در پی دارد، باید از چنین هشدارها و توبیخ های معلم و استاد خود، ممنون و متشکر باشد. آری، باید از او اظهار تشکر نماید (و چنین بیندیشد که جور استاد از مهر پدر، بهتر و سودمندتر است، و در برابر این جور و خرده گیریها و توبیخهای توفیق آفرین، مراتب تشکر و امتنان خود را تقدیم دارد).

دانشجو باید ارشادات استاد را - اگرچه با آمیزه توبیخ و خرده گیری و انتقاد و گزندگی همراه می باشد - از جمله نعمت ها و احسان او برشمارد؛ چراکه استاد بدو توجه و التفاتی داشته، و به هیچ وجه مصالح و منافع او را از نظر خویش دور نمی سازد. اگر دانشجو، راهنمائی های استاد را - و لو آنکه توبیخ آمیز هم باشد - با تشکر و امتنان پاسخ دهد، تمایل و علاقه او را به خود جلب نموده و توجه و اهتمام او را نسبت به مصالح خویش بر می انگیزد.

اگر استاد، شاگرد را به نکات دقیق ادب و نزاکت، و به مسائل ظریف اخلاقی آگاه سازد، و یا او را به نقائص و کمبودهای اخلاقیش که از او سرمی زند، هشدار دهد، اگرچه خود قبلا بدانها آگاه بوده است، نباید در برابر این ارشادها و هشدارها چنین بگوید که من از این دقائق و نقائص آگاه بوده ام، و غفلت من موجب فراموشی این دقائق و بروز کمبودهای اخلاقی شده است. بلکه باید از تذکر و ارشاد و هشدار استاد، و اینکه او را مشمول توجهات و

التفات های خویش قرار داده است، سپاسـگزاری کند. اظهار تشکر شاگرد در برابر هشدار و ارشاد استاد، موجب می گردد که استـاد - در صورت نیاز - نصیحت و اندرز خود را درباره او دوباره و سه باره تکرار کند، (یعنی اگر شاگرد، نصایح استاد را با جان و دل قبول کرد، و تنبیه و هشـدار او را با آغوش باز پـذیرفت، و مراتب تشـکر و امتنان خویش را اظهار کرد، می توانـد از نصایح دوباره و سه باره او برخوردار گردد.

و گرنه استاد برای نصیحت او احساس رغبتی نمی کند.

و در نتیجه به امور زندگانی علمی و اخلاقی چنین شاگرد ناسپاسی، بی اعتناء و بی تفاوت خواهد گشت).

چنـانچه اگر شـاگرد در نقائص و کمبودهای علمی و اخلاقی خویش، معـذور باشـد، اگر از دیـدگاه اسـتاد، اعلام و اظهار این عذر، بجا و به مورد به نظر رسد، برای اعلام این عذر، هیچگونه اشکال و ایرادی وجود ندارد.

و اگر ببینـد که این هشدار و اعلام عذر شاگرد، مقرون به صـلاح نیست، از آن صـرفنظر نماید. البته این بی تفاوتی و صـرفنظر کردن در صورتی درست است که عدم اعلام عذر، مستلزم مفسده و نتیجه سوئی نباشد.

و الا باید با قاطعیت، عذر شاگرد مذکور را به شاگردان دیگر اعلام کند.

۱۰ – تحمل جور و تندرویهای استاد

بایـد شـاگرد در برابر جور و جفـای اسـتاد و تنـدرویهای اخلاقی او، خویشـتن داری و شـکیبائی خود را حفظ کنـد. این حالت روانی و اخلاقی اسـتاد نباید مانع ملازمت و همبسـتگی شاگرد با او گردد و شاگرد، حسن نیت خود را نسبت به استاد از دست دهد، و نباید در او این عقیده به وجود آید که استاد او فاقد کمالات

علمی و اخلاقی است.

باید شاگرد و دانشجو، اعمال و رفتار به ظاهر ناپسند استاد را با بهترین و دلپسندترین و درست ترین وضع، توجیه و تأویل کرده و آن را به عنوان رفتاری مقرون به صواب تلقی نماید. فقط افراد کم توفیق قادر نیستند گفتار و رفتار استاد را درست و به نحو احسن، توجیه و تأویل نمایند. افراد موفق، همواره کار بزرگان علم و دین را - به خاطر آگاهی های عمیقشان - توجیه می کنند و به عمق اعمال و صحت رفتارشان آگاهند.

اگر شاگرد - از لحاظ اخلاقی - خشم و تندروی از استاد مشاهده نمود باید خود، عذرخواهی را آغاز کند، و از او پوزش بطلبد، و نسبت به آنچه موجب چنین پیش آمدی گشت، توبه و استغفار نماید، و تقصیر را به خود نسبت دهد، و خویشتن را در این زمینه سزاوار ملامت و سرزنش بداند؛ زیرا اگر شاگرد با چنین گذشتی، تندرویهای اخلاقی استاد را پاسخ گوید می تواند بیش از پیش، مهر و مودت استاد را درباره خویش پایدار نگاهداشته و قلب او را بهتر تسخیر نماید. نتیجه چنین عکس العمل خوش آیند شاگرد، این است که منافع فزونتری را - در امر دین و دنیا و آخرت - به سوی خویشتن جلب می نماید.

یکی از بزرگان سلف گفته است:

اگر کسی برای دانش آموختن، خواری و تلخی صبر و شکیبائی را تحمل نکند بقیه عمر خویش را در وادی کوری و تاریکی و نادانی به سر خواهد برد، ولی اگر تلخی چنین صبری را تحمل نماید فرجام کار او به عزت و سرفرازی دنیا و آخرت منجر می.گرد (۳۴۱)

در یکی از روایات مشهور

- که از ابن عباس نقل شده - چنین آمده است که گفت:

«من در حال دانش آموختن و در مسیر دانشجوئی، ذلت و خاکساری در برابر استاد را پیشه خود ساختم تا سرانجام به عنوان یک شخصیت مطلوب جامعه، سرفرازی یافتم، و در نتیجه، طالبان علم به من روی آور شدند» (۳۴۲).

یکی از بزرگان می گوید:

داستان شاگرد و دانشجوئی که بر معلم و استاد خود خشم می گیرد، داستان کسی است که بر استوانه های مسجد خشمگین می.گرد (۳۴۳)

شخصی به سفیان بن عیینه گفت:

گروهی از مردم سرزمین های مختلف به محضر تو روی می آورند و تو بر آنها خشم می گیری.

و با این رفتار خود باعث می گردی که آنان از تو دوری جسته و رهایت سازند. سفیان به این شخص گفت:

بنابراین باید آنان نیز مانند تو احمق و نادان باشند که منافع خویش را به خاطر تندرویهای اخلاقی من، ترک می.گوین (۳۴۴)

شاعر نیز می گوید:

اصبر لدائک ان جفوت طبیبه و اصبر لجهلک ان جفوت معلما

در صورتی که نسبت به پزشک خود جفا کنی و از او ببری، و دستورات او را به کار نبندی، باید نسبت به درد و بیماری خویش، صابر باشی و ناگزیر، مریض و بیمار بمانی. اگر با معلم و استاد خود جفاپیشه باشی و از او قطع رابطه کنی و اوامر او را گردن ننهی، باید بر جهل و نادانی خود صبر کنی و تلخی جهل و نادانی را تحمل نمائی.

درباره علماء سلف و صبر و روابط خوش آیند آنان با استادانشان، داستان های شگفت انگیز و بهت آوری در تاریخ علم به چشم می خورد که اگر بر آن شویم تا آنها را در این کتاب بازگو سازیم،

موجب اطناب و اطاله سخن می گردد، و کار به درازا می کشد.

۱۱ – باید در انتظار استاد و شرفیابی از محضر او به سر برد

باید شاگرد بکوشد – پیش از حضور استاد – در جلسه درس حاضر گردد، و خود را به چنین پیشتازی ها و مبادرت ها از لحاظ حضور در جلسه درس، تمرین و عادت دهد، و خویشتن را وادار سازد که همواره پیش از استاد در جلسه درس حضور بهم رساند.

اگر دانشجو سعی کند که در کنار خانه استاد به انتظار بنشیند تا او از خانه خویش بیرون آید و همراه او در جلسه درس حضور بهم رساند – در صورتی که چنین کاری با سهولت، امکان پذیر باشد – کاری بجا و شایسته تر است. شاگرد باید بکوشد که حضور او در جلسه درس به تأخیر نیفتد تا در نتیجه ناگزیر شود که پس از حضور استاد، در جلسه حاضر گردد و استاد را در انتظار خود رها کند؛ زیرا اگر – بدون ضرورت قطعی و عذر موجه – استاد را در انتظار آمدن خود قرار دهد و در حضور بهم رساندن، سهل انگاری کند، مسلما خویشتن را در معرض خشم و نکوهش قرار می دهد. از خدا می خواهیم که ما را از گزند چنین خشم و نکوهشی حفظ فرماید.

یاقوت در کتاب «معجم الادباء» از هارون بن موسی قیسی قرطبی چنین یاد کرده است که گفت:

با ابی علی قالی، مخالطت و رفت و آمد داشتیم، و از محضر او مستفیض می شدیم. در فصل بهاری بود که روزی در میان راه گرفتار ابر و بارندگی هوا شدیم. وقتی به مجلس ابی علی قالی رسیدیم تمام جامه های من خیس شده بود. در پیرامون مجلس درس ابی علی، همه بزرگان

و افراد برجسته محلی حضور داشتند. ابی علی مرا به نزدیک خود خواند و گفت:

ای ابی نصر: کمی درنگ کن و آرام گیر، و از این پیش آمد نگران مباش و افسوس مخور؛ چون این خیسی و رطوبت از میان می رود، و با تبدیل این جامه به جامه دیگر، اثری از رطوبت آن باقی نخواهد ماند.

ابی علی قالی پس از آن گفت:

ما با «ابن مجاهد» رفت و آمد و مجالست داشتیم، یکی از شبها آهنگ محضر او نمودم و عازم خانه او گشتم تا به خدمت او برسم. وقتی به درب و دروازه خروجی - که به خانه او منتهی می شد - رسیدم و می خواستم از آن بیرون آیم تا به خانه ابن مجاهد بروم، دیدم درب منزل کاملا بسته و غیرقابل گشودن است و نتوانستم آن را از هم بگشایم. گفتم «سبحان الله» چرا این گونه بامدادانم را آغاز کردم. آیا با وجود چنین پیش آمدی به آرزوی خود که عبارت از تقرب به او است نائل می گردم؟ ناگهان چشمم به دخمه و راه باریک و مخفی افتاد که در کنار درب خروجی نظرم را به خود جلب کرده بود. خود را بی محابا میان این دخمه افکندم. وقتی به میانه راه رسیدم دیدم چنان بر من تنگ شده است که دیگر یارای رفت و بازگشت از آن را ندارم. ناچار خود را به شدت در این دخمه و راه باریک می فشردم و بدان یورش بردم تا راه گریزی از آن پیدا کنم. سرانجام خود را از آن بیرون کشیدم. اما لباس هایم پاره پاره شد و بدنم چنان مجروح گشت که گوشت های بدنم

از هم دریـد و اسـتخوان هـایم بیرون زد. بالاـخره خـداخواهی و در سـایه تفضل الهی از این دخمه رهائی یافتم و موفق شـدم با چنین اوضاع و احوالی وارد مجلس و محضر استاد گردم. ابن مجاهد با مشاهده این وضع به من گفت:

کجـائی و به چه می اندیشـی؟ من جریـان واقعه را برای او بـاز گو کردم، و او در برابر چنین پیش آمـدی، حمـاسه زیر را بر من خواند:

دببت بالمجد و الساعون قد بلغوا جهد النفوس و القوا دونه الازرا

و کابدوا المجد حتی قل اکثرهم و فاز بالمجد من وافی و من صبرا

لاتحسب المجد تمرا انت آکله لن تبلغ المجد حتی تلعق الصبرا

برای رسـیدن به مجد و عظمت، با تحرک و جنبشـی آرام به راه افتاده و آهنگ شـکوه و بزرگواری نمودی. در حالی که افراد کوشا در سایه کوشش و دامن به کمر زدن، توانستند به مجد و عظمت دست یابند.

در راه رسـیدن به مجـد و بزرگواری، سـختی ها و رنـج هائی را متحمل شدند تا آنجا که کثرت و فزونی طالبان مجد و عظمت رو به نقصـان و کـاهش نهـاد. آری فقـط کسـانی توانسـتند شاهـد مجـد و عظمت را در آغوش بگیرنـد که وفـاداری و صـبر و پایـداری را نصب العین خویش قرار داده بودند. مپندار که مجد و بزرگواری و شـکوه شخصـیت علمی، همچون خرما و رطبی است که بتوانی به آسانی آن را تناول کنی، آری تو هرگز این مجد و عظمت را در نمی یابی مگر آنگاه که طعم صبر و تلخی پایداری را بچشی.

۱۲ – رعایت ادب و نزاکت برای ورود به مجلس خصوصی استاد

دانشجو نباید بدون اجازه وارد مجلس خصوصی و غیر عمومی استاد گردد – اعم از آنکه استاد تنها

به سر برد، و یا آنکه دیگران نیز در حضور او باشند -. اگر برای ورود به مجلس استاد، کسب اجازه کند و استاد هم متوجه کسب اجازه او باشد؛ ولی در عین حال اجازه ندهد، باید برگردد و برای کسب اجازه مجدد، درخواست خود را تکرار نکند.

و اگر در اینکه استاد متوجه کسب اجازه او شده، احساس شک و تردید نماید می تواند اجازه و درخواست ورود خود را تا سه بار تکرار کند، ولی از سه بار تجاوز ننماید.

اگر برای کسب اجازه، ناگزیر از کوباندن در و یا حلقه آن باشد، بیش از سه بار این کار را تکرار نکند.

و باید از آهسته کوباندن، شروع کند. یعنی نخست با ناخن، سپس با سر انگشتان، و در مرحله سوم، حلقه در را اندك اندك و آهسته بکوبد. اگر محل جلوس استاد با درب منزل، فاصله زیادی داشت ابتداء کوباندن شدید درب - تا آن مقدار که صدای آن به گوش استاد برسد - بلامانع است.

اگر استاد اجازه داد که وارد جلسه گردد، و او نیز در جمع شاگردان دیگر قرار داشت و خواستند دسته جمعی وارد شوند، شاگردان فاضل تر و سپس شاگردان مسن تر را در ورود و سلام و تحیت بر استاد، مقدم دارند، و سپس به ترتیب، افراد فاضل تر - مقدم بر دیگران - سلام خود را تقدیم نمایند.

۱۳ – آراستن و پیراستن برون، و آمادگی درون به هنگام ورود بر استاد

شاگرد باید با وضع و هیئتی کامل و طرزی مطلوب، وارد بر استاد گردد.

و در حالی که دلش از هر گونه خلجان های مشغول کننده، خالی است و با چهره ای شاداب و قلبی سرشار از نشاط و درونی باز و گشاده، و با

شرح صدر، و ذهنی صاف و پاکیزه، با استاد روبرو شود، و در محضر او قرار گیرد.

او نبایـد در حـال کسـالت و چرت زدن و خشم و گرسـنگی و تشـنگی و امثال این گونه عوارض پریشان کننـده خاطر، وارد بر محضر استاد شود.

هنگـام ورود بر اسـتاد، لازم است نظیف و پاکیزه بوده و نیاز خود را از لحاظ مسواک کردن دنـدان و پیراسـتن ناخن و موهای زائـد، و برطرف ساختن بوهای نامطبوع و زننده، برآورده ساخته و بهترین و زیباترین جامه و تن پوش گردد این مسائل را دقیقا رعایت کنـد؛ زیرا مجلس علم به عنوان مرکز و کانونی برای یاد خدا و گردهم آئی افراد برای عبادت و بندگی او به شـمار می آید. آراستن و پیراستن ظاهر، و تصفیه باطن و درون از هر گونه شوائب مشغول کننده و پریشانگر، از آداب و آئین هائی است که باید لزوما به هنگام عبادت و ذکر پروردگار، رعایت شود. (مجلس علم نیز از دیدگاه اسلام به عنوان مکان و محل عبادت محسوب می گردد).

۱۴ – آمادگی روحی و ذهنی شاگرد برای درس

آنگـاه که دانشـجو به خوانـدن درس در حضور اسـتاد سـرگرم می گردد نبایـد در حال دل مشـغولی و ملال خاطر و ضـعف و چرت زدگی و گرسـنگی و تشـنگی و شـتابزدگی و نگرانی و ناآرامی و احساس درد و اضطراب و امثال آن – از حالاتی که با وجود آن حالات، تحقیق و کاوش های علمی بر او دشوار می باشـد – درس خود را آغاز کند. (باید دانشـجو در چنین حالاتی از خوانـدن درس خودداری نماید؛ چون ممکن است این حالات، باعث تنفر و گریز او از درس و تحقیق شود). البته اگر اسـتاد از

شاگرد بخواهد که خواندن درس را آغاز کند باید به درخواست استاد - با وجود چنان حالات، پاسخ مثبت دهد و به خواندن درس مشغول گردد. (در قدیم معمول بود که شاگرد، درس را بر استاد می خواند، و استاد به طرز خواندن و توضیح و گزارش او گوش فرا می داد). شهید ثانی می گوید:

(اگر دانشجو گرفتار حالات مشغول کننده و اضطراب آمیز باشد و استاد به او دستور دهد که درس را بخواند باید علیرغم وجود این حالات، امر او را اطاعت کند).

۱۵ – عدم ایجاد مزاحمت برای اشتغالات استاد

اگر شاگردی تصمیم گرفت که در جلسه خصوصی استاد شرکت کند و به شرکت در آن، موفق گردد، در صورتی که ببیند کسی با استاد مشغول گفتگو است و حاضران جلسه، همزمان با ورود او سکوت کنند، یا اینکه ببیند استاد به تنهائی مشغول اقامه نماز و یا تلاوت قرآن است و یا سرگرم ذکر پروردگار متعال و یا مطالعه و تحقیق و نوشتن می باشد، و سپس از این کارها فارغ گشت و با او صحبتی نکرد و یا با او صحبتی کرد؛ ولی از بسط سخن با او خودداری نمود، صرفا بر او سلام کند و به سرعت از نزد او خارج گردد؛ مگر آنگاه که خود استاد، او را وادار به توقف و درنگ نماید. اگر مقداری توقف کرد نباید آن را طولانی سازد، جز در موردی که خود استاد به او دستور توقف طولانی دهد.

شاگرد از آن جهت باید این آداب و وظائف را درباره استاد به کار برد تا در شمار کسانی قرار نگیرد که درباره آن ها گفته اند:

اگر کسی شخصی را - که مشغول ذکر خداوند است - از

یاد خداوند منصرف و منعطف سازد، همان لحظه گرفتار خشم پروردگار می گردد.

۱۶ – نباید شاگرد مانع استراحت استاد گردد

اگر شاگرد، وارد جایگاه تدریس گردد و مشاهده کند که هنوز استاد در آنجا حضور بهم نرسانده است، باید به انتظار استاد بنشیند (و به خاطر تأخیر استاد، محل درس را ترک نگوید) ؛ زیرا هر درسی که از دست می رود قابل جبران نخواهد بود، و عوض ندارد، یعنی هیچ کاری نمی تواند درس از دست رفته را جبران نماید.

شاگرد نباید شب هنگام و بی موقع، وارد بر استاد گردد و در منزل او را بکوبد تا او را از خانه بیرون بکشد. اگر فهمید که استاد در خواب و استراحت به سر می برد باید درنگ کند تا بیدار شود و یا از راهی که آمده است برگردد و دوباره مراجعه کند. البته اگر شاگرد صبر کند بهتر است. او نباید استاد را از خواب بیدار سازد، و یا به او دستور دهد و یا از وی بخواهد که بیدار شود.

پیشینیان بدینسان با استادان خود عمل می کردند، چنانکه از ابن عباس روایت شده است که با استاد خویش (یعنی زید بن ثابت) همین روش را به کار می.بر (۳۴۵)

۱۷ – وقت تدریس را نباید بر استاد تحمیل نمود

شاگرد نباید در اوقاتی که قرائت درس، بر استاد دشوار است و یا معمولاـ در آن اوقات، تدریس و اقراء نمی کند از او درخواست قرائت درس خویش نماید و از پیش خود، وقت خاصی را برای او تعیین کند تا در آن وقت برای دیگران تدریس ننماید، اگرچه چنین شاگردی از طرف استاد به عنوان رئیس و سرپرست شاگردان انتخاب شده باشد؛ زیرا در صورتی که تعیین وقت درس خصوصی خود را بر استاد تحمیل نماید از این رهگذر، حس برتری جوئی و خودخواهی خویش را بر

استاد و شاگردان دیگر - و حتی نسبت به علم - اظهار نموده، و حماقت و نادانی خود را با این عمل جسارت آمیز وانمود می سازد. علاوه بر این امکان دارد که استاد - به خاطر شرم و حیاء در برابر چنین شاگرد جسور و خودخواه - تحت تاثیر قرار گرفته و کاری را از دست بدهد، کاری که ممکن است احیانا نسبت به درس گفتن در چنین وقتی، مهم تر و پرارزش تر باشد. بنابراین چنین شاگردی را نمی توان شاگرد موفقی به شمار آورد.

اگر خود استاد ابتداء وقت معین و زمان خاصی را پیشنهاد کند، و علت آن نیز عبارت از موانعی است که به خاطر آن شاگرد نمی تواند، در جمع شاگردان دیگر حضور یابد، و یا از نظر خود استاد، مصالح شخصی چنین شاگردی ایجاب می کند که مشترکاً در جمع دیگران حضور نیابد، در چنین شرائطی - اگر خود استاد رأسا وقت معین یا ساعت ویژه ای را برای تدریس به او اختصاص دهد - هیچ مانعی وجود ندارد.

۱۸ – تنظیم کیفیت جلوس شاگرد در محضر استاد

باید شاگرد در محضر استاد، به گونه ای جلوس نماید که کیفیت نشستن او نمایانگر نزاکت و ادب او باشد:

آرام و باوقار و خاضعانه و سربزیر و متواضع و خاشع بنشیند. بهتر است به حالت افتراش جلوس کند یعنی کف دستها را تا سر انگشت بر روی زمین بگستراند و یا هر دو بازوی خود را بر زمین نهد و یا به اصطلاح «مُتَوَرِّکاً» جلوس نماید (به این معنی: طوری دو زانو بنشیند که پشت پای چپ، روی کف پای راست قرار بگیرد. این طرز نشستن در نماز نیز مستحب می باشد). بعضی گفته اند:

بهتر است با هیئت

«اقعاء» جلوس کند. منظور از «اقعاء» این است که دو پای خویش را بر زمین نهاده به طوری که بدن او روی کف پاهای او قرار گیرد. او باید مواظب پوشاندن پاهای خود بوده و مراقب فروهشته ساختن جامه و لباس خویش باشد.

(بدیهی است که این طرز نشستن ها، حاکی از ادب و نزاکت شاگرد می باشد.

و در عصر مؤلف این گونه جلوس - که قاعده بر روی زمین انجام می گرفت - از نظر ارائه ادب و نزاکت، بسیار مطلوب و پسندیده بوده است. اما در عصر حاضر - که معمولا شاگردان مدارس و دانشگاهها بر روی نیمکت یا صندلی می نشینند - باید طرز نشستن آنان نمایانگر ادب و نزاکت آنها باشد و حالت جسارت آمیزی را به خود نگیرد. البته هنوز رسم و عادت معمول در زمان مؤلف، میان طلاب علوم دینی، متداول می باشد و باید آنان در مقام تجلیل از محضر علم و عالم، کیفیت مزبور را در طرز جلوس خود رعایت کنند).

۱۹ – تعیین جهت جلوس. شاگرد، کجا و چگونه در جلسه درس قرار گیرد؟

وظیفه ای که هم اکنون درباره آن گفتگو می کنیم از نوع وظیفه اخلاقی فوق الذکر می باشد که شاگرد نباید در محضر استاد به دیوار و یا پشتی و یا دارابزین یعنی تخت و یا نیم تخت (۳۴۶) و امثال آن ها تکیه کند، و یا دستش را روی پشتی و یا دارابزین قرار دهد. پشت و پهلوی خود را به طرف استاد خود نگیرد.

دست خویش را به عنوان تکیه گاه، پشت سر خود قرار ندهد، و یا دست را در جنب و پهلوی خویش، وسیله اتکاء خویش نسازد. او نباید دست یا پا و هر عضوی از بدن و یا لباس خود را

بر اندام و یا لباس و یا نازبالش و متکا و فرش و بساط استاد قرار دهد.

بزرگی گفته است:

یکی از نشانه های تعظیم و تکریم استاد این است که شاگرد در کنار و یا روی سجاده نماز و مخده و ناز بالش استاد ننشیند، (و بیش از حد، خود را به او نزدیک نسازد و در کنار او قرار نگیرد) ، اگر چه خود استاد نیز به او تعارف و امر نماید. مگر آنگاه که شاگرد، با قاطعیت و یقین، چنین دریابد که مخالفت تعارف و امر استاد، بر او دشوار و گران است. در چنین صورتی – به منظور اطاعت از دستور استاد – نشستن در کنار او و یا بر روی مخده و سجاده اش، هیچ اشکالی ندارد. ولی باید پس از نشستن، دوباره به همان جائی برگردد که در خور او بوده و موازین آداب، آن را اقتضاء می نماید.

و بالاخره باید در جایگاهی جلوس کند که حریم استاد، محفوظ مانده و احترام و اظهار ادب به او رعایت گردد.

بعضی از دانشمندان در این باره نظریات مختلفی ابراز کرده و به بحث و گفتگو پرداخته اند که آیا کدامیک از دو امر بر دیگری ترجیح دارد:

اطاعت از امر استاد و یا رعایت ادب و نزاکت؟ (به این معنی که اگر استاد، شاگردان خود را از قیود نزاکت آمیز آزاد سازد و به آنها دستور دهد که آزادانه و در هر کجا و حتی روی بساط او بنشینند، آیا اطاعت از اوامر او لازم است و یا آنکه شاگرد، راساً موظف است خود را مقید به آئین های جلوس در محضر استاد بداند؟) گروههای مختلف صحابه پیامبر

اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) - بر حسب روایاتی که از آنها نقل شده است - یکی از این دو امر را بر دیگری ترجیح می دادند؛ و نیز بزرگانی که پس از صحابه می زیستند در این مورد، دچار اختلاف نظر بوده اند. ولی بهتر این است که قائل به تفصیل شویم (به این معنی: باید موارد را در نظر گرفت: اگر بر حسب اقتضاء احوال و اوضاع، رعایت آئین جلوس، لازمتر بود، اطاعت از دستور استاد، تحت الشعاع قانون نزاکت و ادب واقع می شود.

و اگر فرمانبرداری از دستور استاد - با توجه به مقام و موقعیت - مقرون به ادب و نزاکت بود، لازم نیست آئین جلوس رعایت گردد.

و بالاخره این مساله بر حسب موقعیت ها و اوضاع و شرائط زمانی و مکانی، حالات متفاوتی پیدا می کند).

۲۰ – شاگرد باید مراقب حرکات و رفتار و حالات خود در محضر استاد باشد

یکی از مهمترین وظائف دانشجو این است که با اشتیاق و علاقه به سخنان استاد، گوش فرا دهد و نگاهش را در او متمرکز سازد، و با تمام وجودش بدو روی آورده، و با دقت در گفته های استاد بیندیشد و آن را در ذهن و حافظه خویش نگاه دارد تا او را ناگزیر به اعاده سخن نسازد.

و بی جهت و بدون ضرورت، نگاه خود را از استاد بر نگرفته و به این سو و آن سو ننگرد، و به چپ و راست و بالا و پائین و پس و پیش - بدون ضرورت و نیاز - نگاه نکند. به ویژه در آن لحظاتی که با استاد گفتگو می نماید و یا استاد با او صحبت می کند، این نگاههای پریشان از او سر نزند. او باید نگاهش را در

چهره استاد متمرکز سازد و به هیچ چیز و به هیچ کس - جز به استاد خود - نگاه نکند.

اگر ناگهان در مجلس درس، فریاد و ناله ای به گوشش رسید، مضطرب نگردد و بدان التفات و اعتناء نکند. بخصوص هنگام گفتگوی با استاد، نباید تحت تاثیر هیچ انگیزه ای قرار گیرد.

در حضور معلم و استاد، آستین خود را نجنباند و آن را بالا نزند، یعنی دستش را برهنه نسازد و با دست خود به چهره و اندام استاد اشاره نکند. بدن و جامه او را لمس ننماید. با دست و پا و یا سایر اندام خود حرکات بیهوده ای را از خویش بروز ندهد. انگشتش را در بینی به بازی نگیرد. دهانش را باز نگذارد. در حضور استاد دندان ها را خلال و پاکیزه نکند. کف دست خود را بر زمین نزند.

و با سر انگشتان، بر روی زمین خطکشی ننماید. انگشتان دو دست خود را در هم فرو نبرد. با دکمه های لباس و جامه خود بازی نکند و انگشت خود را نشکند و آن را به صدا در نیاورد؛ بلکه باید با حفظ آرامش بدن و اندام خود، وقار خویش را در نزد استاد نگاه دارد. بی جهت سرفه زیاد به راه نیندازد، آب دهان و بینی و خلط سینه را - حتی الامکان بیرون نیفکند. مایعاتی که از سینه او بیرون می آید از دهان خود به بیرون پرت نکند، بلکه آن را با حوله و دستمال و امثال آن بگیرد. آروغ نزند. خمیازه نکشد.

و زیاد دهن دره نکند.

و پس از سعی در رد و خودداری از آن - اگر ناگزیر از آن گشت - باید روی دهانش

را بـا دست بپوشانـد، سـعی کنـد صـدای عطسه او زیـاد بلنـد نشود و هنگـام عطسه کردن، با دسـتمال و یا دست، دهان خود را بپوشاند و آن را در برابر صورت خود بگیرد.

رعـایت همه این آداب و امثـال آن هـا نتیجه و بازده رأی و نظر راست و درست و فکر مسـتقیم، و نمایانگر ذوق سالم و پاکیزه می باشد.

۲۱ – تنظیم صدا و مواظبت از رفتار و گفتار در پیشگاه استاد

آداب و وظیفه ای که هم اکنون بازگو می شود، از نوع همان آئین و وظیفه اخیر الذکر می باشد که باید شاگرد - بدون نیاز و ضرورت - صـدای خویش را خارج از انـدازه بلند نسازد. او نباید در محضـر اسـتاد با دیگران، نجوی نماید، و به اصـطلاح: در گوشـی و پنهانی صـحبت نکنـد، و به هیچ یک از حاضـران فشار نیاورد، زیاده از حد و بدون نیاز و ضـرورت، سـخن نگوید و پرحرفی نکند. سخنی بر زبان جاری نسازد که دیگران از آن به خنده افتند و یا در آن، حرف زشت و رکیک و ناسزائی وجود داشـته و یا متضـمن سوء برخورد و یا سوء ادب و نزاکت باشـد، بلکه اساسا نباید در محضـر اسـتاد - بدون اینکه از او پرسشـی کنند و یا از اسـتاد، کسب اجازه کند - راءسا لب به سخن بگشاید. بی جهت و یا با جهت در برابر استاد نخندد؛ یعنی چه اینکه موجبات خنده در میان باشد و یا نباشد حق ندارد در محضر استاد بخندد.

و اگر خنـده و ضـحک، بر او چیره گشت، ادب و وظیفه شاگردی ایجاب می کنـد که خنده او در حضور اسـتاد بدون قهقهه و بی سر و صدا باشد، و به اصطلاح: لبخند بزند و تبسم

نماید.

شاگرد بایـد از غیبت و بدگوئی پشت سـر دیگران در محضـر اسـتاد، سـخت بر حذر باشد، و راجع به هیچ کسـی سـخن چینی نکنـد، و میـان اسـتاد و هیـچ فرد دیگری فتنه ایجاد ننمایـد. به این معنی که نبایـد مطالبی راجع به دیگران در نزد اسـتاد به میان آورد که استاد را نسبت به آنها بدبین سازد. مثلا بگوید:

فلانی از نقص و عیب استاد، خرده گیری کرد، و یا کسی از او بدگوئی نمود و یا در صدد رد گفته های او برآمد.

و یا طوری سـخن گویـد که اسـتاد را وادارد تا توجه بیشتری نسـبت به او مبـذول دارد، و به اصـطلاح: خود شـیرینی نماید. فی المثل بگوید:

فلانی بسیار مایل بود که من پیش او درس بخوانم، و یا می خواستم نزد فلانی درس بخوانم؛ ولی به خاطر شما و علاقه ای که به شما داشتم از این کار خودداری کردم!

خلاصه اینکه نباید با امثال این گونه سـخنها سـعی نماید جائی در دل استاد باز کند و یا میان او و دیگران تفرقه افکند. آری او نبایـد این گونه سـخنها را با اسـتاد در میان گذارد؛ زیرا شاگرد با چنان گفتارهای غیر معصومانه - نه تنها مرتکب امر مکروه و ناپسـند و یـا احیانـا مرتکب حرام و یـا گنـاه کبیره می شود، بلکه به خـاطر حماقت و ریاکاری، مسـتحق توبیـخ و اهانت بوده و سزاوار آن است که از پیشگاه خدا و نیز استادش، طرد و تبعید گردد.

و ما در بحثهای گذشـته - به مناسـبت موضوع - در این باره حـدیثی از امیرالمؤمنین علی (علیه السـلام) نقل کردیم که ناظر به همین حقیقت بوده است.

۲۲ – رعایت لطف بیان هنگام گفتگوی با استاد

دانشجو باید در خطاب

به استاد – حتی الامکان – دارای حسن تعبیر و لطافت بیان باشد، و به او نگوید:

چرا، نه، قبول نداریم، چه کسی چنین گفته و نقل و روایت کرده است، این سخنی که شما می گوئید در کجا است، و یا مأخذ آن را در کجا می توان یافت؟ او نباید بگوید:

آنچه به خاطر دارم و یا دیگران نقل کرده اند با گفتار شما مغایرت دارد؟

دانشجو نباید با امثال این گونه تعابیر و بیانات خود، استادش را مورد خطاب قرار داده (و با چنین لحنهای زننده ای، خاطر او را بیازارد).

اگر دانشجو می خواهد واقعا و معصومانه اصل و منبع گفتار استاد را بیابد و به اساس و مأخذ سخنان استاد واقف گردد، و یا علاقه مند است بداند که چه کسانی با استاد، هم عقیده و هم سخن هستند و محتوای بیان او را نقل کرده اند، می تواند منظور خود را با آمیزه لطف و نرمش و با بیانی خوش آیند و دلنشین ابراز نماید تا به هدف خود برسد، و ضمنا احترام به استاد را نیز رعایت کند.

اگر هدف دانشجو در این چون و چراها، استفاده و بهره گیری از استاد باشد بهتر است در جلسه دیگری غیر از جلسه درس (و یا در جلسه خصوصی) چنین سؤالاتی را مطرح کند.

(علاوه بر این اگر خود را ناگزیر ببیند که در همان جلسه، پرسش های کنجکاوانه خویش را مطرح کند و چون و چرا نماید) ، شایسته است به جای «چرا»

«قبول ندارم»، لحن خود را تلطیف نموده و بگوید:

اگر به ما چنین بگویند؟ و یا اگر این سخن را قبول نکنیم؟ و یا اگر از ما سؤال کنند (که به چه دلیل

چنین می گوئی) ، و یا اگر به ما به طور کلی، ایراد نگیرند و اشکال کنند، در پاسخ آنها چه بگوئیم؟

دانشجو می تواند امثال این گونه تعبیرات خوش آیند و استفهام آمیز را به جای تعبیرات زننده و گزنده - در خطاب به استاد - مورد استفاده قرار دهد تا به عنوان فردی علاقه مند به فهم و درک حقیقت و پویای پاسخ صحیح، تلقی گردد.

و بالاخره سؤال خویش را با حسن ادب و لطف بیان با استادش در میان گذارد.

اگر استاد نسبت به رأی و نظریه و یا استدلال بر مطلبی اصرار می ورزد؛ ولی آن را کاملا توضیح نمی دهد تا او مطلب را درست درک کند، و یا سهوا سخنی ناصواب و نادرست را اظهار نماید نباید شاگرد، چهره و نگاه خود را از او برگردانده و دگرگون و دژم سازد، و یا با اشاره، به دیگران بفهماند که شخصا رأی و نظریه و سخن استاد را مردود می داند؛ بلکه باید با نگاهی رضایت آمیز و خوش آیند مطلب را از او دریافت کند و در برابر او چهره گشاید. اگرچه استاد، به علت غفلت و یا نسیان و فراموشی و اشتباه و یا به خاطر نارسائی ذهنی در حال درس در طی سخنان خود، رأی نادرستی را اظهار کند (در عین حال نباید اشتباه استاد به صورت دستاویز و اشارات توهین آمیز شاگردی برای شاگردان دیگر درآید) ؛ زیرا در جمع جامعه بشری، تنها انبیاء و اوصیاء و ائمه (علیهم السلام) هستند که از اشتباه و لغزش مصونیت دارند، (و بشرهای عادی - و لو اینکه واجد مراتب والای علمی هم باشند - گاهگاهی دچار

اشتباه و لغزش می شوند).

شاگرد نباید بی محابا و به طور ناگهانی، حملات خود را به صورت رد و اشکال، متوجه استاد خویش سازد و او را غافلگیر نماید؛ زیرا این گونه رفتارهای زننده غالبا، صرفا از مردمی سرمی زند که فاقد ادب و نزاکت صحیح می باشند.

مثلا اگر استاد به شاگرد بگوید:

آیا تو چنین گفتی؟ و او در پاسخ بگوید نه من چنین چیزی نگفتم. یا استاد بگوید:

آیا چنین چیزی، هدف پرسش تو بوده است؟ یا چنین مطلبی به خاطر تو گذشت؟ و شاگرد بگوید:

نه، منظور من چنین چیزی نبوده، و یا چنین مطلبی از خاطر من نگذشت.

و امثال این گونه تعابیر زننده که در خور برخورد شاگرد با استاد نیست، نباید آنها را در پاسخ به استاد به کار برد. بلکه با لبانی متبسم و چهره ای دلنشین، مقصود و هدف پاسخ خویش را همراه با لطف در بیان و تعبیر، به استاد اعلام نماید.

همچنین اگر استاد در مقام استفهام از شاگرد برآید - استفهامی که هدف آن، اقرار گرفتن از مخاطب و استحکام مطلب است - مثلا اگر استاد از او بپرسد:

آیا تو چنین نگفتی؟ و یا منظور تو چنین چیزی نیست؟ نباید در برابر استفهام و پرسش های استاد، با جواب های منفی و امثال آن، گفته های او را رد کند و بگوید نه: بلکه باید سکوت اختیار نماید و یا مقصود خود را - با بیانی لطیف که در طی آن، استاد هم منظور او را درک کند - اداء نماید.

و اگر شاگرد احساس نمود که باید ناگزیر منظور و گفتار خود را برای استاد توضیح دهد باید در پاسخ به استفهام و سؤال استاد

بگوید:

الآن چنین عرض می کنم.

و یا هم اکنون از نظریه خویش بازمی گردم.

و بالاخره سخنش را برای استاد اعاده نموده و نظریه تازه خود را عرضه نماید.

نباید شاگرد در مقابل استفهام استاد، گستاخانه بگوید:

قبلا هم همان چیزی را گفتم که تو گفته بودی، یا همان هدفی را در نظر گرفته بودم که تو در نظر گرفته بودی؛ چون شایسته نیست که شاگرد با این طرز، به استفهام استاد پاسخ دهد؛ زیرا چنین تعبیر و بیان، متضمن رد بر استاد می باشد، (و به اصطلاح یک نوع توهین ضمنی تلقی می شود).

۲۳ – جبران و تدارک کمبودهای سخن استاد با اشارات لطیف

آئین و وظیفه ای که ذیلاً از آن یاد می شود از نوع همان وظیفه قبلی است، به این شرح که اگر استاد، تعلیل و استدلالی را یاد کرد که دارای متمم و دنباله ای است؛ ولی استاد از پی استدلال به شرح این متمم و دنباله نپرداخت.

و یا اگر بحث و گفتگوئی را به میان کشید که اشکال و ایرادی در آن به چشم می خورد؛ لکن استاد این اشکال را مورد بحث قرار نداد.

و یا اشکال قابل جوابی را یاد نمود؛ ولی استاد پاسخ آن را ایراد نکرد، در چنین صورتی شاگرد حق ندارد (در صدد تدارک کمبودهای سخن استاد برآمده و) این مسائل فراموش شده را به رخ استاد کشیده، و به تدارک آنها پیشدستی کرده، و به ذکر متممات سخن استاد به طور جسارت آمیز مبادرت ورزد؛ و چون استاد نسبت به آنها اهمال ورزید، گستاخانه آنها را تدارک نماید؛ بلکه لازم است در جبران این نقائص که در سخنان استاد، مشهود است با لطیف ترین اشارات و تعبیراتی خوش آیند، مبادرت ورزد و بگوید:

به پاسخ این

اشکال اشاره نفرمودید؟ و از امثال این گونه تعابیر استفاده نماید (تا بدینوسیله - در عین حفظ حرمت استاد - پاسخ های لازم را از او دریافت کند). اگر استاد در برابر چنین درخواستی پاسخ لازم را بیان کرد باید گفت که شاگرد به مطلوب و هدف خویش دست یافته است.

و اگر استاد به علل مختلفی - که ممکن است احیانا به مصالح جمعی شاگردان و یا شخص او مربوط باشد - از ذکر پاسخ و تدارک کمبودهای سخن خویش خودداری ورزید، اولی این است که شاگرد، سکوت اختیار کند (و سعی نکند در صدد جبران کمبودهای سخن استاد و یا پاسخ از اشکال برآید) ، مگر آنگاه که استاد به او اجازه دهد، یا با قطع و یقین احساس کند که استاد ترجیح می دهد که او یعنی شاگرد، کمبودهای سخن استاد را تدارک کرده و پاسخ اشکالات را ایراد نماید. (و بالاخره آنچه را که لازم است - با کسب اجازه از استاد و یا احساس رضایت او - به میان کشیده و مطالب ضروری را مطرح سازد).

۲۴ – رعایت ادب و نزاکت در خطاب به استاد

این وظیفه - که هم اکنون بازگو می کنیم - نیز از نوع همان وظیفه قبلی است. به این معنی که باید شاگرد، مواظب طرز سخن گفتن خود باشد، و از به کار بردن تعبیراتی که معمولا توده مردم در گفتگوهای روزمره خود با یکدیگر، از آن استفاده می نمایند و در خور خطاب به استاد نیست، خودداری کند؛ مثل اینکه بگوید:

«چت (۳۴۷)! فهمیدی! شنیدی! می دانی! مرد حسابی! و امثال این گونه تعابیر (که تحقیرآمیز می باشد و دون شأن استاد و مقام و منزلت او است).

همچنین، شاگرد حق ندارد،

در مقام حکایت و نقل قضیه ای درباره دیگران - نزد استاد خود - به گونه ای سخن گوید که در خور خطاب به استاد نباشد. (و آنگاه که در محضر استاد به سر می برد، باید تعبیرات خود را تلطیف نماید؛ چون نقل تعبیر و گفته های خارج از نزاکت دیگران، و حکایت و بازگو کردن آن ها، این توهم را در حاضران به وجود می آورد که شاید با خود استاد، درگیر شده و این تعابیر را درباره او به کار می برد) ؛ با اینکه می دانیم که شاگرد در صدد حکایت است نه شکایت؛ ولی معذلک باید از به کار بردن چنین تعابیری خودداری کند.»

فی المثل ممکن است شاگرد - به عنوان حکایت و نقل از دیگران - در محضر استاد بگوید:

فلانی به فلانی گفت:

«تو بی شرمی، تو آدم بی خیری هستی، خیری نزد تو نمی توان یافت، تو آدم کم فهمی هستی و امثال این نقل ها و سخن ها (که شاگرد با اینکه در مقام حکایت و نقل از دیگران و درباره دیگران چنین سخن هائی را بر زبان می راند، طرح آن ها در محضر استاد این توهم را به وجود می آورد که گویا در خطاب به استاد، این تعابیر جسارت آمیز را القاء می کند. لذا شاگرد باید از استعمال چنین تعابیری خودداری نماید) ؛ بلکه اگر می خواهد سخن دیگران را حکایت کند، باید طبق معمول، با تعبیری کنایی، نقل و حکایت را بازگو سازد. مثلا بگوید:

فلانی به فلانی گفت:

آن آدم، کم خیر است. نزد آن کس، خیر را نمی توان یافت.

نظر چنین کنایه ای در پاره ای از اخبار نیز جلب نظر می کند، که کلمه «الابعد، یا، البعید» (۳۴۸) در آن ها به

کار رفته است و منظور از آن، کنایه از خویشتن و یا مخاطب می باشد.

و یا بایـد شاگرد در مقام حکایت گفتار دیگران، در چنین مواردی به جای ضـمیر خطاب یا امثال آن، از ضـمیر غایب اسـتفاده کند. مثلا بگوید:

فلانی به فلانی گفت که آدم بدی است و انسان کم خیر و کم حیائی است.»

۲۵ – نادیده گرفتن سبق لسان و لغزش زبان استاد

اگر اسـتاد، دچـار سـبق لسـان گشت و زبـانش به تحریف کلمه ای، شـتاب گرفت و به علت جابجا شـدن حروف کلمه، واژه و تعبیری از زبان او خارج شـد که دارای توجیه و مفهوم مسـتهجن و زننده ای بود، نباید عکس العمل شاگرد، در برابر این گونه لغزش زبانی اسـتاد، خنده و استهزاء باشد. او نباید این واژه مضحک استاد را به عنوان دستاویز تمسخر، تکرار نماید تا به وسیله آن علیه اسـتاد شـتاب گیرد و بـدو یورش ببرد و به دیگران در مورد سـبق لسان اسـتاد چشـمک بزند. او باید اساسا کوچکترین اشاره ای به آن ننماید؛ بلکه ذهنش را بدان مشـغول و سـرگرم نسازد، و آن را به قلبش خطور ندهد و حتی باید گوش و هوش خود را از شـنیدن و اندیشیدن در آن، منصرف سازد، و آن را برای هیچ کسی بازگو ننماید. (و بالاخره باید سبق لسان و اشتباه لفظی اسـتاد را ناشـنیده گرفته و به کلی فراموشـش کنـد. نبایـد شـاگرد، متوقع باشـد که اسـتاد او هرگز دچـار لغزنـدگی زبـان نگردد) ؛ زیرا زبان انسان، زیاد لغزشکار است.

و هیـچ بشـر عادی از اشـتباه و لغزش، مصونیت نـدارد و از آن، معصوم نیست، به ویژه در اموری که عذر انسان در آن پذیرفته است نباید انتظار داشت که مردم در

مورد آن ها از هر گونه خطا و اشتباه، مصون باشند.

اگر شاگرد، لغزش زبانی استاد را دستاویز خنده و تمسخر و بهانه ای برای تحقیر و استهزاء او قرار دهد، خویشتن را در معرض نومیدی از رحمت خدا و گرفتاری ها و ابتلائات و زیان قرار می دهد، چنین شاگردی، سزاوار منع و تهدید و تاءدیب و توبیخ و طرد و ملامت می باشد.

علاوه بر همه این مفاسد، بر عواقب سوء رفتار چنین شاگردی، خشم خدا و فرشتگان و انبیاء و مقربان ویژه درگاه الهی را باید اضافه نمود، (به این معنی که او با رفتار دور از نزاکت خویش، چنین وجودات مقدسی را نیز خشمگین می سازد).

۲۶ – پیشدستی نکردن شاگرد به پاسخ پرسش ها در محضر استاد

نباید شاگرد در شرح و توضیح مساله ای و یا برای پاسخ به سؤال خو (۳۴۹) و یا دیگران بر استاد پیشدستی کند. به ویژه اگر سؤال از سوی دیگران مطرح شود، و استاد نیز در پاسخ به آن، درنگ نماید باید شاگرد از پیشتازی در جواب در محضر استاد، خودداری کند (تا از این طریق، حرمت استاد را حفظ نماید).

شاگرد نباید در پاسخ به سؤالات، با استاد به مسابقه پرداخته و با او در پاسخ به آن ها همآوردی کند، و همدوش با او بدین کار دست یازد، و خود را با او همطراز سازد.

و نیز نباید چنان اظهار نماید که پاسخ ها را می داند، و یا قبل از استاد پاسخ درست آن ها را بازیافته بود.

البته در صورتی که شاگرد بداند که استاد وی علاقه دارد که او پاسخ سؤال را در محضر او ایراد کند، و یا آنکه استاد ابتداء پاسخ به سؤال را به او پیشنهاد نماید، و یا خود استاد از او

بخواهد که جواب سؤال را در جلسه درس بیان کند، در چنین شرائطی مبادرت و پیشدستی شاگرد در پاسخ به سؤالات، مانعی ندارد.

۲۷ – لزوم تمرکز حواس و استماع دقیق به سخنان استاد

شاگرد نبایـد در ادامه هر نوع سـخن و گفتگوی اسـتاد، وقفه ای ایجاد کنـد و پیوسـتگی کلام او را (با حرف زدن خود) از هم بگسـلد. او نباید در بیان این مطلب، بر اسـتاد سبقت گیرد و در خط مشی گفتار او، خویشتن را در مسیر گفتار او درآورده و با وی هم آوردی کند؛ بلکه باید درنگ نماید که استاد، سخن خود را به پایان رساند، و سپس سخن خود را به میان آورد.

آنگاه که استاد با او گفتگو می کند و یا با جمع حاضران جلسه درس، سرگرم بحث و مذاکره است، نباید او با شاگردان دیگر صحبت کند؛ بلکه موظف است سراپا گوش گردد و درس استاد را کاملا استماع نموده و تمام حواس و قوای خود را به منظور درک و فهم بیان او متمرکز سازد.

۲۸ – ارج نهادن به توضیحات استاد

اگر اسـتاد، حکم مساله ای، یا مطلب سودمنـد و جالب، و یا حکایتی را بازگو نماید و یا شـعری را بسـراید، و شاگرد نیز به این حکم و نکات و داسـتان و شعر، آشنائی قبلی داشته باشد (نباید خود را از این گونه مطالب، بی نیاز جلوه داده و از استاد، روی برگرداند؛ بلکه) باید به عنوان یک فرد ناآگاه و خالی الذهن و در مقام اسـتفاده با دقت تمام به گفتار اسـتاد گوش فرا دهد، و چنین وانمود سازد که با عطش شدید و علاقه وافری، خواهان چنان مطالبی می باشد و از شنیدن آنها شادمان است. باید علاقه و دلبستگی خاطر شاگرد به بیان استاد به گونه ای وانمود گردد که گویا در طول زندگانی خویش هرگز چنین حکم و داستان و اشعاری به گوشش نرسیده است.

یکی از

بزرگان سلف گفته است (۳۵۰):

«گاه چنین اتفاق می افتد که از کسی سخن و حدیثی می شنیدم که خود من، آگاهی بیشتر و فزونتری از او درباره آن سخن داشتم؛ ولی چهره و قیافه ام در برابر او چنان بود که گویا به هیچ وجه از آن سخن و حدیث آگاهی ندارم (و چنین وانمود می کردم که هم اکنون برای اولین بار آن را می شنوم.»

و همو گفته است:

«اگر یک جوان نوپای در علم و حدیث، حدیثی را با من در میان می گذاشت، و آن را بر من می خواند، من سراپا گوش می شدم و سخنان او را چنان استماع می کردم که گویا اساسا آن حدیث را نشنیده بودم؛ در حالی که من - پیش از آنکه این جوان از مادر، زاده شود - این حدیث را شنیده و دریافته بود» (۳۵۱).

باری، اگر استاد - به هنگام آغاز کردن سخن خود - درباره فوائد و نکات مذکور - به شاگرد بگوید:

آیا چنین مطالبی را می دانی و در ذهن خود، چنین ذخائری را اندوخته ای؟ نباید او در پاسخ به چنین سؤالی بگوید:

«آری» ؛ زیرا او با چنین پاسخ مثبتی، خود را نسبت به گفتار استاد، بی نیاز نشان می دهد.

و نیز نباید بگوید:

«نه»، مرتکب دروغ می شود؛ بلکه لازم است (بدون گفتن «آری - یا - نه» در جواب او بگوید:

دلم می خواهد از استاد استفاده کنم. یا بگوید:

مایلم از زبان استاد بشنوم. یا بگوید:

نسبت به این مطلب، سابقه ذهنی دارم ولی به علت مرور زمان، جزئیات و دقایق آن را به خاطر ندارم.

و یا اینکه بگوید:

اگر من این مطلب و سخن را دوباره از زبان استاد بشنوم به صحت و درستی آن

بیش از پیش، اطمینان حاصل می کنم. او باید از امثال این گونه سخن ها در پاسخ به استاد استفاده کند.

لکن اگر شاگرد، متوجه گردد که هـدف اسـتاد از طرح چنین پرسـش این است که می خواهد ببیند آیا شاگرد او چنین مطلبی را در خـاطرش حفـظ کرده تـا بدینوسـیله از مراتب سـعی و کوشـش علمی او شادمان و راضـی گردد؛ و یا در صـدد امتحان و آزمایش او است؛ و لـذا به شاگرد پیشـنهاد می کنـد تا گفتار و بیان او را تکمیل نماید و از این رهگذر به میزان حفظ و ضـبط مطلب آگاه شود و مقدار کوشـش و مساعی تحصیلی او روشن گردد. در چنین اوضاع و احوال، باید شاگرد در تامین هدف و غرض اسـتاد و کسب مراتب رضامندی او به اظهار معلومات خویش، تن دردهد، و به پرسش های علمی استاد - به خاطر جلب نظر و رضایت او نسبت به خویشتن - پاسخ مثبت دهد.

۲۹ – عدم تکرار سؤال های فرساینده و تلف کننده فرصت

سزاوار نیست شاگرد، راجع به مطالبی که آنها را می داند، سؤال و پرسـش خود را درباره آنها تکرار نموده و نکاتی را که قبلا آنها را بازیافته بود راجع به آنها از اسـتاد، توضیح مکرر را درخواست کند؛ زیرا تکرار سؤال و اعاده درخواست توضیح، باعث اتلاف وقت و یا احیانا، موجب دل سردی و افسردگی خاطر استاد می شود.

یکی از بزرگان سلف گوی (۳۵۲):

اعاده الحدیث اشد من نقل الصخر

دوباره گوئی سخن و حدیث، از جابجا کردن تخته سنگهای سنگین، گران تر و طاقت فرساتر است.

نباید شاگرد در استماع سخنان استاد و توجه و التفات به بیان او سهل انگاری و کوتاهی کند، و یا ذهن خود را - به

هنگـام گفتار اسـتاد - به فکر و انـدیشه و یا گفتاری دیگر، سـر گرم سازد، و مآلاً ناگزیر گردد که از اسـتاد درخواست کنـد تا دوباره، گفتار درسـی را اعاده نماید. (طرح چنین درخواست نابجائی - که از قصور و یا تقصیر و سهل انگاری شاگرد از لحاظ اسـتماع به سـخنان اسـتاد، ناشـی می شود) نوعی اسـائه ادب به سـاحت مقـدس اسـتاد است؛ (چون او به سـخنان اسـتاد اهتمـام نورزیده، و به بیان او گوش فرا نداده و بدینوسیله، محضر درس استاد را سبک برشمرده است. علاوه بر اینکه شاگرد - با چنین سهـل انگـاری - مرتکـب خروج از ضوابـط نزاکـت شـده، و موجبـات تضـییع اوقـات دیگران را نیز فراهم می آورد، دیگران و افرادی که از آغاز درس، حواس خود را در نیوشـیدن سـخنان و بیانات استاد، متمرکز ساخته و کاملا آن را درک کرده اند، و به خاطر سهل انگاری شاگرد پریشان کار، ناگزیر به استماع دوباره بیانات استاد می گردند).

بنابراین باید شاگرد کاملا به سـخن اسـتاد گوش فرا دهد، و از آغاز گفتار اسـتاد، ذهن خود را برای شنیدن و نیوشیدن بیان او، آماده و مجهز سازد.

برخی از اسـتادان در برابر درخواست این گونه شاگردان مسامحه کار، تسلیم نمی شدند، و به برآورده ساختن درخواست آنان در تکرار درس، وقعی نمی نهادنـد؛ بلکه بر آنهـا بانـگ می زدنـد و بر سـر آنها فریاد می کشـیدند، و از اظهار درخواست آنها جلوگیری می کردنـد، تا بدینوسـیله، آنها را کیفر داده (و در نتیجه، ناگزیر گردنـد در جلسات دیگر از بذل جهد برای اسـتماع سخنان استاد، دریغ نورزند).

ولی باید این نکته را یادآور شویم که اگر شاگرد - به علت دور بودنش از استاد

در جلسه درس – نتوانست کاملا سخن او را درک کند، و یا علیرغم اقبال و کوششی که در استماع بیانات استاد، مبذول داشته – به علت نارسائی و قصور استعداد – از درک و فهم مطلب محروم مانده است، می تواند از استاد درخواست کند که آن مطلب و یا توضیح و تفهیم آن را اعاده نماید.

البته باید این درخواست را پس از آنکه عذر خویش را به عرض استاد رساند و از او پوزش خواهی نمود، در طی تقاضا و سؤال لطیفی بر استاد عرضه کند.

۳۰ – سؤال به موقع شاگرد

نباید شاگرد، بیجا و نابهنگام خود، راجع به موضوعی از استاد سؤال کند. (یعنی سعی نماید که به موقع و در جای خودش، پرسش را مطرح سازد). اگر شاگرد، پرسشی را بی موقع مطرح کند برای شنیدن پاسخ آن، هیچ حقی ندارد. ولی اگر بداند که استاد از این سؤال بی موقع او ناراحت نمی شود، طرح آن سؤال، بلامانع است. لکن بهتر این است که از چنین پرسشهای بی موقع – و لو آنکه استاد هم راضی باشد – خودداری کند.

شاگرد نباید در پرسش خود به گونه ای اصرار ورزد که استاد را آزرده خاطر و دلسرد و منزجر سازد. آری او نباید سؤالات خود را در میان راه برای استاد مطرح نماید؛ (بلکه باید آنقدر صبر کند) تا استاد به مقصد برسد، (و سپس سؤالات خود را در مقصد و محلی که در آنجا جلوس می کنند؛ در میان گذارد).

گویند یکی از استادان برجسته به شاگردان و دانشجویان، توصیه می کرد که در برخی از اوقات – راجع به مسائل دین – از من سؤال نکنید:

۱ – آنگاه که راه

می روم.

۲ - زمانی که با مردم، سرگرم گفتگو هستم.

۳ - وقتی که سرپا ایستادم.

۴ - موقعی که برای استراحت، به چیزی تکیه کرده ام؛

زیرا انسان در چنین مواقعی از تمرکز حواس و اندیشه، محروم است و نمی تواند فکر خود را در جهت اداء مطلب، متمرکز سازد.

فقط در آن موقعی از من پرسش کنید که بهترین زمان تجمع حواس و تمرکز اندیشه ها به شمار می آید (و آن هم عبارت از زمانی است که با آمادگی کامل، جلوس کنم، و از تمام وجود و قوایم در جواب به سؤالات شما استفاده نمایم).

۳۱ – دلنشین بودن سؤال شاگرد

آنگاه که استاد بر سر حال و نشاط است و در حال فراغ خاطر و آمادگی لازم به سر می برد باید شاگرد وقت را غنیمت شمرده و سؤال خود را در میان گذارد و در کیفیت سؤال خود، لطف بیان و دلنشین بودن آن را از نظر دور ندارد، و با دقت و طرز خوشایندی از استاد، درخواست پاسخ نماید تا پاسخ درست را از او دریافت دارد. (و یا استاد پاسخ درستی برای او بیان کند).

رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«رعایت اعتدال و توازن در هزینه زندگی و مصرف سرمایه مالی در طریق تامین حوائج روزمره، نیمی از ضروریات زندگی را ضمانت می کند. اظهار محبت نسبت به مردم، نیمی از عقل و اندیشه و خرد انسان را تشکیل می دهد. پرس و جوئی که با لطف و اندیشه توام است، نیمی از علم و دانش انسان را سامان می بخشد» (۳۵۳).

۳۲ – نباید از سؤال و پرسش – و خاطر شرم و حیاء دریغ ورزید

شاگرد نباید - در مورد مسائل و مشکلات پیچیده علمی - از پرسش نمودن، احساس شرم و حیاء کند؛ بلکه باید با کمال جرات و شهامت از استاد خود در مورد آن مسائل، توضیح کامل را درخواست کند؛ چون ظرافت و تنکی چهره به هنگام پرسش، سرانجامش نقصان و ضعف و کم توانی علمی است.

و کسی که به اصطلاح با چهره نازك نارنجی و شرم آلود سؤال خود را مطرح می کند، نقص و کمبودهای علمی او به هنگام گردهم آئی مردم با او، پدیدار می شود.

امام صادق (علیه السلام) فرمود:

«دانش دینی و بینش الهی، همچون خانه (و خزینه و گنجوری است) که بر در آن قفل نهادند؛ کلید این قفل عبارت

از سؤال و پرسش است» (۳۵۴) (که چنین کلیدی، همه ابواب را فراسوی انسان در برابر ذخائر علمی می گشاید).

۳۳ – شهامت شاگرد در اعتراف به عدم درک مطلب علمی

اگر استاد – درباره یک مطلبی که هدف آن برای شاگرد کاملا واضح و روشن نیست – سؤال کند، مثلا به او بگوید:

آیا مطلب را فهمیدی؟ نباید در پاسخ او بگوید:

آری فهمیدم؛ زیرا با چنین پاسخی، مرتکب دروغ شده، و نیز از درك و فهم سخن صحیح استاد، محروم می ماند؛ (چون اگر بگوید نفهمیدم استاد برای او توضیح می دهد، و بدین طریق کمبود و نارسائی درك و فهم خویش را جبران می نماید). شاگرد نباید از اظهار عدم اطلاع و اعتراف به عدم درك مطلب، احساس شرم و حیاء کند؛ زیرا اگر او با شهامت به قصور و عدم درك خود اعتراف نماید و خواهان توضیح مطلب و اثبات آن گردد از رهگذر آن، مصالح آنی و آتی خویش را تامین می کند.

اما مصالح آنی: چون او بدینوسیله در صدد پاسداری و صیانت مطلب علمی برآمده، و خود را از دروغ و نفاق و دوروئی حفظ می کند؛ از آن جهت که درباره مساله ای که کاملا آن را درك نکرده است اظهار بی اطلاعی می نماید. نتیجه و بازده چنین اعتراف شهامت آمیز، این است که استاد را به اهتمام خویش در فهم، و گرایش و تمایل علمی خود، معتقد می گرداند، و بالاخره می فهمد که چنین شاگردی از درایت و کمال عقل و تقوی و خویشتن داری، برخوردار می باشد.

اما مصالح آتی: چون در سایه این اعتراف، موفق به جبران کمبود فهم و درك علمی خود گردیده، و حق و صواب در قلبش جایگزین و پایدار شده، و به چنین شیوه

و روش رضـایت آمیز و خوی خوشاینـدی، معتـاد و مانوس می شود، (و در مسـیر زنـدگانی خود همواره گامهای اسـتواری در جهت حق و صواب بر می دارد).

خلیل بن احمد عروضی می گوید:

موقف و جایگـاه جهـل و نـادانی، میـان حیاء و خودبینی و اسـتنکاف و اسـتکبار است، (افراد خجول و کم خودبین و مسـتکبر، همواره در جهـل و نـادانی متوقفنـد و نمی تواننـد از چنین قرارگاه ابهام آمیزی برخیزنـد، و گامهای خود را برای سـیر به سوی هدف علمی به حرکت درآورند (۳۵۵)

۳۴ – ایجاد آمادگی برای سرعت انتقال در فهم سخن استاد

باید ذهن شاگرد در جهت خواسـته های اسـتاد و در محضـر او، آنچنان دارای آمادگی باشد که اگر به وی دستوری دهد، و یا راجع به مطلبی از او پرسـش کند، و یا به چیزی اشاره نماید (در اطاعت از امر اسـتاد و پاسخ به پرسشها و انجام خواسته های او آنچنان مهیا و حاضـر الـذهن باشد) که اسـتاد را به تکرار مطلب و اعاده سـخن وادار نسازد؛ بلکه باید به سـرعت، نظر اسـتاد را دریافته، و حق مطلب را بدون لحظه ای تأخیر و تأمل، اداء کند، و استاد را به دوباره گوئی نکشاند.

۳۵ – رعایت نزاکت و ادب در اخذ و عطاء

اگر استاد، چیزی به شاگرد اعطاء کند باید با دست راست خود، آن را دریافت نماید.

و اگر می خواهد چیزی به استاد تقدیم نماید باید با دست راست خود آن را به استاد تقدیم کند.

و اگر برگ و نبشـتاری در اختیار اسـتاد قرار می دهـد که بایـد فی المثل آن را بخوانـد؛ یا قصه و داسـتانی طی آن آمده باشد، باید آن را باز کرده و سپس آن را به استاد تقدیم کند.

و هنگـام تقـدیم آن به اسـتاد، نبایـد پیچیـده و تاشـده باشـد. اگر شاگرد با قاطعیت و یا به احتمال قوی احساس کنـد که اسـتاد ترجیح می دهد که نامه و نبشتار به صورت تاشده و پیچیده به او تقدیم گردد تقدیم آن به همین صورت اشکالی ندارد.

اگر شاگرد، نوشته ای را – (که هنوز مرکب آن خشک نشـده است) – از اسـتاد دریافت کند باید آن را هرچه زودتر همانطور که باز است و استاد، آن را خاکستر مال (۳۵۶) نکرده است، و آن را به اصطلاح تا ننموده، از دست او بگیرد، و سپس

آن را تا کند.

و اگر مرکب آن خشک نشده، آن را خاکستر مالی نماید.

اگر می خواهد نبشتار و کتابی را در دسترس استاد قرار دهد باید آن را به صورتی آماده برای باز کردن و خواندن، به استاد تقدیم کند تا او را به برگرداندن و وارونه ساختن آن نیازی پیدا نکند، (یعنی به صورت سر و ته به استاد تقدیم نکند).

اگر هدف شاگرد در تعلیم نوشته و کتاب به استاد، چنان باشد که استاد، جای معینی از آن را باز کند و بدان بنگرد، باید در حین تقدیم آن به استاد، کتاب را - به صورت باز و آماده - در اختیار او قرار دهد، و جای مطالعه و نگاه کردن استاد را نیز مشخص سازد.

شاگرد نباید هیچ چیز - اعم از کتاب یا برگ کاغذ و امثال آن را - به طرف استاد پرت کند و نزد او بیندازد. اگر میان او و استادش فاصله ای باشد، دستش را به طرف استاد دراز نکند؛ (بلکه خود را به استاد نزدیک ساخته و اخذ و اعطاء خود را توام با ادب و نزاکت انجام دهد).

و همچنین در صورت فاصله داشتن با استاد، او را وادار نسازد که دستش را برای اخذ یا اعطاء چیزی، دراز کند؛ بلکه او باید از جای خود برخیزد و به طرف استاد برود، و خود را بر روی زمین نکشد و روی زمین، پس و پیش نرود، (و ضمن حفظ حریم استاد، خویشتن را به او نزدیک سازد).

اگر شاگرد - برای گرفتن و یا دادن چیزی به استاد - از جای خویش بر می خیزد، و یا نزدیک او و در برابرش

جلوس می کنـد، نبایـد خود را زیـاده از حـد به او نزدیـک سازد. او نبایـد دست یا پا و یا عضوی از انـدام و یا لباس خود را بر روی لباس و یا بساط و مسند استاد و امثال آن قرار دهد. چنانکه پیش از این در این مقوله، مطالبی را یاد کردیم.

۳۶ – رعایت نکته های باریکتر از مو، در ارج نهادن به مقام استاد

آنگاه که شاگرد می خواهـد قلمی را به اسـتاد تقـدیم نمایـد که با آن چیزی بنویسـد، باید قبل از تقدیم به اسـتاد، قلم را آماده سـاخته و اوصـاف و شـرائط آن را کاملاـ وارسـی نمـوده و دو سـوی نـوک آن را – در صورتی که بهم پیوسـته باشـد – از هم بشکافد (۳۵۷)

در صورتی که شـاگرد، بخواهـد دواتی را در حضور اسـتاد قرار دهـد بایـد آن را از غلاـف بیرون کشـیده و به صورت مهیـا و آماده برای نوشـتن، در دسترس او گـذارد. اگر چاقو و قلمتراشـی در اختیار اسـتاد قرار می دهد، لبه و تیغه و یا دسـته آن را در حالی که تیغه را به دست گرفته به طرف استاد نگیرد؛ بلکه به صورت عرضی و در جهت پهنا، چاقو را به طرف استاد بگیرد، و لبه تیز چاقو را به طرف خود قرار دهد، و طرف دسته چاقو – یعنی آن قسمت نزدیک به تیغه – را به دست گرفته و دسته آن را در سـمت راست گیرنـده آن (یعنی اسـتاد) نگـاه دارد. (این ملاحظات دقیق و نکات باریکتر از مو، نمایانگر لزوم ارج نهادن به مقام استاد در تعالیم اسلامی است که حتی دورافتاده ترین و فراموش شده ترین مسائل اخلاقی مربوط به رابطه شاگرد و استاد، با باریک بینی ها و

موشکافی های جالب توجهی؛ مورد عنایت و اهتمام می باشد).

۳۷ – حفظ حریم استاد بهنگام جلوس و اقامه نماز

آنگاه که شاگرد می خواهد سجاده نماز را در اختیار استاد قرار دهد تا روی آن نماز بخواند، باید آن را باز کند. ولی بهتر این است که آن را برای استاد، روی زمین بگستراند؛ البته در موقعی که استاد، قصد خواندن نماز را داشته باشد.

یکی از دانشمندان گفته است:

«اگر بر روی سجاده نقش و نگار و تصویر محراب باشد تصویر را باید – در صورت امکان – در جهت قبله قرار دهد.

و اگر باید سجاده به صورت تاشده، مفروش گردد لازم است دو طرف آن را در طرف چپ نمازگزار (یعنی استاد) قرار دهد.»

نباید شاگرد در حضور استاد بر روی سجاده نشسته و یا بر روی آن نماز گزارد. البته این دستور در صورتی لازم الاجراء است که پاک و مکان طاهری برای نماز گزاردن او وجود داشته باشد. (در چنین وضعی شایسته نیست که شاگرد روی سجاده خاص به خودش اقامه نماز کند. ولی در غیر این صورت، هیچ مانع اخلاقی برای نماز گزاردن شاگرد بر روی سجاده شخصی خودش وجود ندارد).

اگر مردم زمان بر حسب رسم معمول و متداول – برای نماز گزاردن – سجاده را به همراه خود بر می دارند، و از آن برای اقامه نماز استفاده می کنند شاگرد هم می تواند مانند استاد، سجاده ای را همراه خود بردارد و روی آن نماز بخواند، و طبق رسم معمول عمل کند. اما اگر مساله همراه گرفتن سجاده و استفاده از آن برای نماز، به عنوان شعار مترفعان و همرنگی با رفتار بزرگ منشان تلقی گردد، به کار گرفتن چنین بساط مترفعانه و بزرگ منشانه، در خور

دانشجو و طالب علم نمی باشد؛ چنانکه این وضع در پاره ای از بلاد مرسوم است که مترفعانه و بزرگ منشانه، سجاده مخصوصی را همراه خود گرفته و از آن برای نماز استفاده کنند.

۳۸ – کوشش های بی دریغ شاگرد نسبت به استاد

اگر استاد از جای خویش برخیزد، باید شاگرد در جمع کردن و گرفتن بساط و سجاده استاد، بر دیگران پیشدستی کند. در صورتی این اقدام و مبادرت، لازم است که سجاده استاد، قابل حمل بوده و معمولا آن را جمع آوری می کنند.

باید شاگرد (به خاطر احترام به استاد) در صورت نیاز او دست یا بازوی استاد را قبل از دیگران بگیرد. اگر استاد اخلاقاً احساس زحمت و دشواری روحی ننماید می تواند شاگرد قبل از اقدام دیگران، کفش او را پیش پای وی قرار دهد.

باید هدف و آماج این همه تذلل و رفتار فروتنانه شاگرد، به گونه ای انجام گیرد که هدف شاگرد در مسیر خدمت به استاد و رفع حوائج او، جویائی تقرب به خدا باشد.

یکی از بزرگان گفته است:

«هیچ فرد شریف و بزرگوار، دریغ و استنکاف و مضایقه را در چهار مورد، روا نمی داند، هر چند این فرد، امیر و فرمانروا و دارای شخصیتی برجسته باشد:

۱ – برخاستن از مکان و مجلس به منظور احترام به پدر.

۲ – خدمت نمودن به استاد و دانشمندی که انسان از محضر او مستفیض می گردد، و از او علم می آموزد.

۳ – سؤال و پرسش درباره مطلبی که از آن ها آگاهی ندارد.

۴ – خدمت به میهمان و پرستاری از او.» (۳۵۸)

۳۹ – بی بند و بار نبودن شاگرد از لحاظ جلوس در محضر استاد

شاگرد باید به هنگام قیام استاد، از جای خویش برخیزد.

و تا آنگاه که استاد در حال قیام و ایستاده به سر می برد در جای خویش ننشیند. او نباید هنگامی که استاد ایستاده و یا نشسته است، بر روی زمین دراز بکشد.

و به پهلو بخوابد.

و اصولا شاگرد نباید در هر وضع و کیفیتی در محضر استاد دراز بکشد و بخوابد.

مگر آنگاه که وقت خوابیدن در رسد و استاد به او اجازه خوابیدن بدهد. ولی بهتر این است که قبل از خوابیدن استاد، به خوابیدن روی نیاورد. اگر استاد به وی امر کند که بخوابد باید پیش از خوابیدن استاد، از دستور او اطاعت نماید و خوابیدن را برای خود، روا بیند.

۴۰ – باید حرکت و راه رفتن در معیت استاد، نمایانگر احترام و محبت به او باشد

هنگامی که شاگرد در معیت استاد گام بر می دارد – اگر این همراهی و همگامی در شبانگاه انجام گیرد – باید در جلو و پیشاپیش استاد راه برود.

و اگر در روز روشن باشد باید در پشت سر استاد حرکت کند. (البته موارد استثنائی برای این ضابطه اخلاقی وجود دارد):

یکی از این موارد، عبارت از این است که استاد و یا شاگرد با رعایت این ضابطه، دچار زحمت گردند و یا خود استاد، دستور دهد که شاگرد در پشت سر یا پیش روی او حرکت کند. در این گونه موارد – به خاطر امتثال و اطاعت از امر استاد و رهائی از رنج های بیهوده – تخلف از این ضابطه هیچ گونه اشکالی ندارد.

لازم است شاگرد در مسیر و راه های ناشناخته – که ممکن است در طی این مسیر احیانا با گل و لای و گودال و فرو رفتن در لجنزار مواجه شوند – در پیش روی استاد حرکت کند.

و همچنین در مسیرهای خطرناک نیز باید شاگرد در جلوی استاد راه برود.

شاگرد باید سعی کند که در حین راه رفتن، دامن جامه و لباس استاد را با آب و رطوبت و گل و لای زمین آلوده و تر نسازد.

و اگر استاد برای حفظ و پاک نگاه داشتن لباس خود از ترشحات زمین، دچار زحمت می گردد،

باید شاگرد با دست خود از جلو و یا عقب، دامن لباس استاد را برگیرد تا آلوده و تر نشود.

اگر شاگرد - بر حسب وظیفه اخلاقی - پیشاپیش استاد حرکت کند باید نگاه خود را از او برنگیرد، و لحظه به لحظه نگاه خویش را به استاد، معطوف ساخته و برگردد، و به او نگاه کند (تا از امنیت و سلامت او همواره آگاه و باخبر باشد).

هرگاه شاگرد - به تنهائی - در معیت استاد باشد، و یا استاد در حین راه رفتن با او گفتگو نماید و هر دو زیر سایه قرار داشته باشند، باید شاگرد - همچون ماءموم نسبت به امام - در جانب راست استاد قرار گیرد، و طرف چپ او را آزاد و خالی گذارد تا استاد در انداختن آب دهان و یا اخلاط سینه، در زحمت و تنگنا قرار نگیرد.

عده ای می گویند:

باید شاگرد - در چنین حالاتی - در جانب چپ استاد راه برود، و اندکی از او جلو افتد تا بتواند به استاد بنگرد.

و آنگاه که شخصی به استاد نزدیک می شود و یا یکی از بزرگان، آهنگ خدمت او را داشته باشد - در صورتی که استاد متوجه این مطلب نشود - باید شاگرد، او را به این موضوع، واقف و آگاه سازد.

شاگرد نباید جز در موارد ضروری و یا دستور و اجازه استاد، در جنب استاد و همردیف با او حرکت کند و شانه به شانه استاد بساید. اگر پیاده و یا سوار بر مرکب، حرکت می کنند با شانه و یا رکاب خود، نباید استاد را بیازارد، و از برخورد با جامه و لباس استاد بر حذر باشد.

شاگرد باید

در حین حرکت، در فصل تابستان، استاد را در جهت سایه قرار داده و در فصل زمستان، مسیر حرکت استاد را در جهت تابش آفتاب تعیین کند.

و در محله ها و آبراهه هائی که سنگچین شده و امثال آنها، کنار دیوار را برای تعیین مسیر حرکت استاد، آزاد گذارد. او باید طوری مسیر استاد را آزاد گذارد که تابش خورشید - به هنگام نگاه و التفات او به شاگرد - چهره وی را نیازارد.

شاگرد نباید میان استاد و کسی که با او در حال گفتگو است، حرکت کند. او باید در جلو و یا پشت سر آنها حرکت نماید، و خود را زیاده از حد به آنها نزدیک نسازد، و به سخنان آنها گوش فرا ندهد، (و به اصطلاح: استراق سمع نکند) ، و به آنها ننگرد.

و اگر به او اجازه ورود در بحث و گفتگوی خود دادند باید در کنار آنها قرار گرفته و میان آنان، فاصله و جدائی نیفکند.

اگر دو شاگرد، همراه استاد حرکت کند و استاد، آنان را در دو طرف خویش قرار دهد، شایسته است که شاگرد مسن تر و بزرگتر در جانب راست استاد قرار گیرد.

و چنانچه استاد، هر دو را در طرفین خود قرار ندهد، باید شاگرد مسن تر و بزرگتر در جلو، و شاگرد کم سالتر و کوچکتر در پشت سر او حرکت کنند.

اگر شاگرد در میان راه با استاد، برخورد کند باید با آغاز کردن و سلام و تحیت، به او ادای احترام نموده، و در صورتی که استاد، دور باشد آهنگ رفتن به سوی او نموده و خود را به وی نزدیک سازد، و او را از

دور بـا صـدای بلنـد نخوانـد، و یـا از پشت سـر و یا از راه دور به او سـلام نکنـد؛ بلکه خود را نزدیک ساخته و سـلام و تحیت خویش را با صدای معمولی و متعارف، تقدیم استاد نماید.

بعـد از چنین برخورد خوش آینـد و جالب، و یا در هر شـرائطی اگر اسـتاد و شاگرد، آهنگ حرکت نمایند نباید شاگرد، آغاز کردن به حرکت در مسیری را به اسـتاد پیشـنهاد کند؛ بلکه باید با نظرخواهی از استاد، و بر طبق صوابدید او آهنگ حرکت و سیر در مسیری را آغاز نمایند.

و در صورتی که اسـتاد از او نظرخواهی کند باید ادب را از نظر دور ندارد، یعنی آغاز حرکت در مسیر را به نظر استاد واگذار سـازد. مگر آنگـاه که اسـتاد از شـاگرد در مساله پیمودن راه، نظرخواهی و مشورت کنـد، در چنین صورتی اظهار نظر شاگرد، اشـکال اخلاقی ندارد. اگر رأی استاد در پیمودن طریق و مسیر خاصی، از دیدگاه شاگرد درست به نظر نرسد، باید نظر خود را با لطف و حفظ نزاکت و ادب، به استاد اظهار کند. مثلا بگوید:

«ظاهرا مصلحت در این است که از این مسیر حرکت کنیم.» او نباید در مقام رد نظر و رأی استاد بگوید:

«من، چنین نظر می دهم، و یا حق و صواب، چنین می باشد.»

(در پایـان این بخش) بایـد یادآور گردیم: این آداب و آئینهای اخلاقی - که بایـد شاگرد درباره اسـتاد و معلم خویش آنها را رعـایت کنـد - پـاره ای از آنها و یا مهمترین قسـمت آن، مبتنی بر متون و نصوص دینی - اعم از قرآن و حـدیث - می باشـد. سایر آداب و آئینهای علم آموزی

و ضوابط مربوط به روابط اخلاقی استاد و شاگرد نیز از یکی از طرق استنباط، استخراج شده است، همان طرقی که احکام دینی، بر آن مبتنی می باشد. یکی از آن احکام عبارت از مراعات و پاسداری و رعایت عادات و خویهای سنجیده و استوار و حساب شده مربوط به کیفیت روابط استاد و شاگرد است.

خداوند متعال است که موجبات توفیق آدمی را فراهم می آورد.

بخش ۳ آداب و وظائف شاگرد در دانش آموختن و قرائت درس و تکیه گاههای او در رابطه با استاد و رفقاء و همدرسها

اشاره

وظائف و تکالیف مربوط به این بخش ضمن (سی) امر مورد بحث و مطالعه قرار می گیرد:

۱ – ضرورت حفظ کردن قرآن کریم – یا – نخستین و اساسی ترین ماده درسی شاگردان

مهمترین وظیفه شاگرد - که از لحاظ اهمیت در درجه نخست قرار دارد - این است که قبل از هر گونه اقدامات تحصیلی - با دقت و اهتمام ویژه ای به حفظ، و به خاطر سپردن دقیق و درست قرآن کریم و کتاب خداوند عزیز، فعالیت درسی و تحصیلی خود را آغاز کند؛ زیرا قرآن کریم، اساس و بنیاد همه علوم و دانشها می باشد، و معارف آن پرارزش ترین معارف انسانی است.

دانشمندان سلف، علم فقه و حدیث را منحصرا به کسانی تعلیم می دادند که حافظ آیات قرآنی بوده اند. اگر شاگرد، دست اندر کار حفظ قرآن گردد، باید سعی کند خویشتن را سرگرم کارهائی دیگر نسازد که منجر به نسیان و فراموشی پاره ای از قرآن شود، و یا احیانا زمینه هائی در ذهن او فراهم آید که تقریباً بخشی از قرآن از حافظه و خاطر او زدوده شود؛ بلکه باید همواره استمرار و همبستگی خود را با خواندن و مرور قرآن، حفظ کند. به اینصورت که هر روز یا هر چند روز و یا در هر روز جمعه یک جزء از قرآن را همواره و برای همیشه تلاوت کند.

شاگرد باید پس از حفظ کردن قرآن، تفسیر و سایر علوم مربوط به قرآن را دقیقا و درست فراگیرد.

و سپس درباره هر علم و فن، کلیات و فشرده ای از آنها را حفظ کند، به گونه ای که صدر و ذیل آن فنون را بشناسد، و در فراگرفتن کلیات فنون و صناعت های علمی، فنون مهمتر را به ترتیب بر فنون دیگر ترجیح دهد.

و ما –

ان شاء الله - تحت عنوان «خاتمه»، راجع به ترتیب علوم و فنون، مطالبی را به تفصیل بازگو خواهیم کرد تا مراتب اهمیت علوم و درجه آنها از لحاظ ترتیب و تقدیم و تأخیر، مشخص گردد.

باید شاگرد پس از طی این مراحل، به عرضه کردن معلومات خود بر استاد و درخواست شرح و گزارش این معلومات و محفوظات از اساتید، سرگرم گردد. او باید در هر فنی به استادانی مراجعه و تکیه کند که از لحاظ تحقیقات و تحصیلات مربوط به آن فن، بر دیگران برتری و فزونی داشته باشند.

چنانکه برای شاگرد، میسر باشد که شرح و گزارش دروس را در تمام روزهای هفته از استاد فراگیرد باید همین کار را انجام و ادامه دهد.

و در غیر اینصورت موظف است به اندازه امکانات و حداقل ممکن، اکتفاء نماید.

و ما در این زمینه در سلسله بحثهای گذشته، مطالبی را یاد کردیم.

۲ - باید مطالعات و اشتغالات علمی شاگرد، در خور فهم و استعداد او باشد

شاگرد و دانشجو باید در مطالعه و بررسی های علمی خود، به همان مقداری اکتفاء کند که قدرت درک و فهم و استعداد او، توانائی برداشت آن ها را دارا بوده، و ضمنا ذهن و هوش او بدانها تمایل داشته باشد. او نباید طبع و قوای ذهنی خود را در این رهگذر، متنفر و خسته و فرسوده سازد، و نیز نباید به مطالبی که فکر و قوای دماغی او را پریشان می کند، و ذهن او را دچار سرگشتگی و حیرت می نماید - مانند کتابهای متعدد و آثار متنوع و متفرق - سرگرم شود. که این کار، وقت او را ضایع نموده و ذهنش را پریشان می کند.

در قرائت کتب و یا فراگرفتن کلیات فنون، کار و کوشش خود

را ناتمام نگذارد تا به قاطعیت و یقین و استحکام فهم، نسبت به آن کتب و یا آن فنون نائل شود.

و این امر بدان جهت است که از اشتباه و لغزش مصون مانده و دچار جابجا شدن در مورد کتب و فنون علمی نگردد؛ چون لغزش و اشتباه و از این شاخه به آن شاخه پریدن، موجب تضییع عمر و ناکامی شاگرد می شود.

اشتغال به قرائت کتبی که اختلافات عقلی و امثال آن در آن مطرح است - قبل از آنکه شاگرد، فهم و درک خود را درباره آن مسائل، تکمیل کند و رأی و نظریه او بر اساس حق و درستی، استوار شود؛ و ذهن و مایه های علمی او برای فهم پاسخهای پیچیده، آمادگی کامل کسب کند - این اشتغال، از جمله همان کارهائی است که ناکامی و عدم موفقیت را برای او به ارمغان می آورد.

البته این موضوع نسبت به اشخاص مختلف، متفاوت است:

(گروهی از افراد، چنین توانائی را دارا هستند، و عده ای فاقد آن می باشند).

و هر کسی خویشتن را بهتر از دیگران می شناسد، (و می تواند راه و روش ویژه و مناسبی را در اشتغالات علمی خودش انتخاب کند).

۳ – تصحیح درس و معلومات قبل از اندوختن آن در حافظه

شاگرد قبل از آنکه درس خود را حفظ و از بر کند، باید به تصحیح دقیق آن در نزد استاد خویش و یا هر فرد دیگری - که استاد، او را برای اینکار تعیین می کند و می تواند او را یاری دهد - اهتمام ورزد.

و سپس به حفظ و از بر کردن دقیق، سرگرم شود و محفوظات خود را به خوبی و درستی تکرار نماید.

او باید اوقات معینی را برای مواظبت و نگاهبانی از محفوظات خویش اختصاص

دهـد، و خویشـتن را در چنین اوقـاتی، متعهـد سـازد که انـدوخته هـای حـافظه خویش را بررسـی کنـد تا ثبات و پایـداری این محفوظات کاملا ضمانت گردد.

و بالاخره باید این مساله را - به خاطر حفظ اسـتمرار و پیوسـتگی محفوظات علمی - دقیقا رعایت کند، به گونه ای که همواره در ذهن او با وضع مطلوبی، محفوظ بماند.

شاگرد نباید به هیچ وجه - (کتابی را) از پیش خود و بدون تصـحیح و جبران اشتباهات آن در نزد استاد و یا دیگران - مستقلا حفظ کنـد؛ زیرا این کار (بدون پشـتوانه تصـحیح آن در نزد اسـتاد) ، به تصـحیف و تحریف کتاب و یا مطالب علمی آن منجر می شود.

پیش از این، هشدار دادیم که علم و دانش را نمی توان (مسـتقلا و اسـتاد نادیده) در کتب و نوشته ها جستجو کرده و آن را به دست آورد؛ (زیرا اخـذ معلومـات و فراهم آوردن معـارف و دانش هـا از کتـاب - منهـای اسـتاد - نه تنها معلومات صـحیح در اختیـار شـاگرد قرار نمی دهـد؛ بلکـه) از زیانبـارترین تبهکـاری هـای علمی به شـمار می آیـد. بخصـوص در علم فقه (که اگر شاگرد، در این علم و یا اساسا سایر علوم دینی، راءسا و بدون استاد، دست اندر کار بررسی و مطالعه آنها گردد. قهرا معلومات لغزنده و لغزاننده و اشـتباه آمیزی را در انبار ذهن خویش، تثبیت و ذخیره می کند، و او نیز به نوبه خود، همین معلومات غلط را در اذهان دیگران جایگزین و خوش نشـین می سازد. آیا هیچ مفسده ای به پایه مفسده معلومات ناقص و اشـتباه آمیز در اذهان مردم می رسد؟)

۴ - باید جبران لغزش های استاد توام با حفظ حرمت او صورت گیرد

شاگرد باید همزمان با قرائت درس، قلم و دوات و چاقو و قلم تراش

را - به منظور تصحیح و ضبط تصحیحات لغوی و یا تصحیح اعراب - همراه خود داشته باشد. اگر استاد، طرز تلفظ شاگرد را درباره لغت و واژه ای تخطئه کند و خود شاگرد - به قطع و یقین و یا به احتمال قوی - تخطئه استاد را ناروا و نادرست تلقی نماید، باید تلفظ صحیح آن لغت را با ذکر عبارت قبلی، برای استاد تکرار کند تا استاد متوجه ضبط صحیح آن لغت گردد.

و یا آنکه تلفظ صحیح آن لغت را به صورت استفهام و پرسش عرضه نماید، (و بدینطریق، استاد را به جبران اشتباهش رهنمون گردد) ؛ چون ممکن است استاد سهوا و یا به خاطر لغزندگی زبان و شتابزدگی در بیان - به علت غفلت - دچار چنین اشتباهی شده باشد. (باید شاگرد برای تصحیح این اشتباه، از لطف بیان و گفتار محبت آمیز خویش، استمداد جوید، و ضمن احترام به استاد، او را متوجه لغزش خود سازد). نباید شاگرد برای جبران این گونه اشتباهات لفظی استاد، (آمرانه و جسارت مآبانه) بگوید:

«خیر چنین نیست؛ بلکه باید این گونه تلفظ نمود.»

باری، اگر استاد، ضمن یادآوری شاگرد، متوجه حق و صواب گشت، قهرا نظر و هدف مطلوب او تحقق یافته، و نیاز به کوشش دیگری ندارد. ولی اگر علیرغم تذکر و یادآوری شاگرد، به تلفظ صحیح آن لغت، التفاتی نکرد باید شاگرد، جبران این موضوع را به جلسه دیگری موکول سازد. البته باید از به کار گرفتن لطف بیان و حفظ نزاکت - برای تذکر اشتباه استاد - دریغ نورزد و یا اینکه اگر می داند که خود استاد و شاگردان از غفلت و خلاف حق

بودن سخن وی اطلاع دارند، به اصلاح غفلت و لغزش استاد به صورتی که خود می داند نپردازد، و بدان مبادرت نورزد؛ (بلکه با استاد در این مورد مشورت کند.

و بدینسان اگر ثابت شود استاد در پاسخ مساله ای دچار لغزش شده است، و جبران اشتباه استاد و اثبات حق، یک امر فوت شدنی است و تدارک آن، مشکل نبود، باید شاگرد، همان راه و روشی را در اصلاح و جبران پاسخ اشتباه آمیز استاد در پیش گیرد که اخلاقا موظف بود در رفع اشتباه لفظی او به همان صورت عمل کند؛ ولی اگر موقعیت به گونه ای حساس و جبران ناپذیر باشد که موکول ساختن جبران اشتباه به جلسات دیگر، مشکل و دشوار باشد، مثلا استاد می خواهد پاسخ سؤال را بر روی برگه و نامه استفتاء بنویسد و شخص سائل نیز، فردی بیگانه و یا از نقطه و مکانی دوردست آمده، و یا آنکه خانه و سرای او دور باشد، و می خواهد به سرعت از مجلس استاد به شهر و دیار خود بازگردد، یا آدمی بدزبان و هتاک باشد؛ در چنین شرائطی لازم است شاگرد، فی المجلس نخست با اشاره، و سپس با صراحت، استاد را نسبت به اشتباهش هشدار دهد (تا در صدد تدارک آن برآید) ؛ زیرا اگر شاگرد - در چنین موقعیت حساس - از اشتباه و لغزش استاد چشم پوشی کند و آن را تذکر ندهد، به خود او خیانت کرده است. لذا باید در صورت امکان با چاره جوئیهای لطیف، و گرنه، با صراحت، از چنین لغزشی پیشگیری کرده و استاد را به حقیقت ارشاد نماید.

اگر استاد برای تصحیح کتاب و درس

شاگرد، در نقطه ای از کتاب، متوقف شد، باید شاگرد در برابر آن نقطه و آن موضع از کتاب، چنین بنویسد:

«بلغ العرض» یا «بلغ التصحیح» یعنی عرض و مقابله و تصحیح کتاب و درس، بدینجا رسیده است.

۵ – استمرار در سعی و کوشش و بررسی محفوظات

پس از آنکه شاگرد در حفظ کردن و تصحیح و مطالعه و امعان نظر، درسها را از لحاظ اهمیت، درجه بندی کرد، و اهمیت آنها را به ترتیب، مورد رسیدگی قرار داد، و وظیفه خویش را درباره آنها به انجام رسانید باید معلومات و محفوظات خود را مورد مذاکره قرار داده و تفکر و تعمق در آنها را استمرار دهد، و فوائد و نکاتی را که از این محفوظات استنباط می شود و به دست می آید مورد اهتمام و توجه قرار داده، و درباره آنها با برخی از حاضران جلسه درس استاد، به گفتگو و مباحثه بپردازد.

درباره این موضوع – ضمن بحثهای آینده – بیان مفصلتری را در پیش داریم.

۶ – برنامه ریزی ساعات شبانه روزی برای اشتغالات علمی

شاگرد باید اوقات و فرصتهای شبانه روزی خود را طبق برنامه تحصیلی خود، تقسیم بندی و طرح ریزی نماید؛ زیرا این کار یعنی داشتن برنامه روزانه و تقسیم اوقات، موجب برکت و ازدیاد عمر علمی و فرصتهای تحصیلی دانشجو می گردد. شاگرد باید بازمانده عمر خویش را غنیمت بشمارد؛ زیرا بازمانده عمر انسان آنچنان گرانبها است که نمی توان آن را ارزیابی نموده، و قیمت و بهائی برای آن تعیین کرد.

بهترین اوقات و فرصت ها برای حفظ کردن، سحرها و ساعات پس از نیمه شب.

و عالی ترین فرصت برای بحث و گفتگوهای علمی، ساعات بامدادان.

و مطلوب ترین موقع برای کتابت و نگارش، اوقات نیمروز.

و سودمندترین لحظه ها برای بررسی و مطالعه و مذاکره، شبانگاهان و بازمانده ساعات روز می باشد.

از گفته ها و بیاناتی که تجربه نیز آن را تایید می کند این است که حفظ کردن مطالب در شبانگاهان از حفظ کردن در ساعات روز، نافع تر می باشد؛ چنانکه حفظ مطالب در

حالت گرسنگی و عدم امتلاء معده، سودمندتر از هنگام سیری است (۳۵۹)

اگر شاگردی بخواهد در حفظ و غوررسی معلومات خود، کاملا موفق و کامیاب گردد باید جا و مکانی خالی از اغیار و به اصطلاح: محل دنجی را انتخاب کند که از عوامل سرگرم کننده و مشغول ساز از قبیل سر و صدا و سبزه و گیاه و رودهای جاری و راه ها و شوارع پر تراکم - که رفت و آمد و حرکات در آنجا زیاد است - بدور باشد؛ زیرا این عوامل، مانع آسایش دل و آرامش و فراغ خاطر می باشد، و موجبات تفرق و پریشانی قلب و اندیشه آدمی را فراهم می سازد.

۷ - انتخاب روز و ساعت ویژه برای آغاز به درس

شاگرد باید درس خود را در ساعات نخستین بامدادان قرار دهد؛ چون در حدیث آمده است:

بورك لامتی فی بکورها (۳۶۰)

ساعات نخستین بامدادان، به عنوان لحظات مبارك و پربرکتی برای امت و پیروان من قرار داده شده است.

و نیز در حدیث دیگر می بینیم که رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) می فرماید:

«در لحظات صبحگاهی، جویای دانش باشید؛ زیرا من از پروردگار خویش درخواست نمودم که صبحگاهان را لحظات خیر و برکت و فزونی و سعادت برای امتم قرار دهد.» (۳۶۱)

شاگرد باید روز پنجشنبه را روز آغاز درس خود قرار دهد.

و در برخی از روایات آمده است:

«روز شنبه و یا پنجشنبه، درس خود را آغاز کند.

و بر حسب روایات دیگر، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

علم و دانش را در روز دوشنبه جویا شوید، (و درس خود را در چنین روزی آغاز کنید) ؛ زیرا خداوند متعال در چنین روزی، راه را برای افراد پویای علم و

دانشجویان، هموار می سازد.» (۳۶۲)

و نیز روایت شده است که روز چهارشنبه برای شروع به درس، روز مناسبی است؛ زیرا «هر کاری که در روز چهارشنبه آغاز شد به فرجام و پایان خود، رسید.»

البته یکی از علماء – روز یکشنبه را – به عنوان روز مناسبی – برای شروع به درس انتخاب کرده است؛ ولی من به مأخذ و سندی برای این انتخاب، در کتب حدیث، واقف نشده ام.

(با توجه به اینکه روایات در مورد شروع به درس در هر یک از روزهای هفته، مختلف به نظر می رسد، چنین به نظر می رسد که جز روز جمعه، هر یک از روزهای هفته برای این کار مناسب است، برای هر یک از این روزها – از لحاظ شروع به درس – مأخذ روائی وجود دارد؛ ولی روز یکشنبه از دیدگاه مؤلف، از نظر مدرک روائی، مورد تردید می باشد).

۸ – شدت اهتمام در مطالعه و بررسی مسائل مربوط به درس حدیث

شاگرد باید حدیث را در آغاز ساعات روز از استاد، سماع نموده و در چنین لحظاتی به شنیدن حدیث، مبادرت ورزد. در مساله سماع حدیث و اشتغال به علوم مربوط به آن، و نیز بررسی و مطالعه در اسناد، رجال، معانی، احکام، فوائد و نکات، لغت، تواریخ، صحیح، حسن، ضعیف، مسند، مرسل و سایر انواع حدیث، هیچگونه مسامحه و سهل انگاری را روا نداند. (باید این گونه مسائل را که با درس حدیث، پیوند و ارتباط مستقیم دارد به دقت مورد مطالعه و بررسی قرار دهد) ؛ زیرا مطالعه و غوررسی این مسائل در درس حدیث، یکی از دو بال و دو بازوی کسی است که عالم و آگاه نسبت به شریعت بوده و مفسر و مبین احکام دینی است.

بازو و بال دیگر عالم دینی، قرائت و خوانـدن حـدیث است. (و یک فرد عالم دینی به مـدد این دو بال و بازوی نیروبخش، می تواند در فضای دل انگیز و روح افزای آئین و احکام الهی به پرواز درآمده و تمام زوایای این جو آسمانی و الهی را درنوردد).

شاگرد نبایـد به صـرف سـماع و شـنیدن حـدیث، اکتفاء و قناعت کنـد؛ بلکه بایـد به درایت و (درک معانی و مفاهیم حدیث) اهتمام فراوانتری را مبـذول دارد. زیرا هـدف و مقصود از نشـر و تبلیغ حـدیث، درایت (و باز یافتن مفاهیم و محتوای حـدیث و عمل کردن به آن) می باشد.

۹ – دقت و بررسی مطالعات و محفوظات و منابع آن ها

در مـورد روایـت و نقـل کتبی کـه نزد اسـتاد، قرائت کرده، و یـا شـخصا آن هـا را مـورد مطـالعه قرار داده، و به ویژه راجع به محفوظات خود – که از لابلای این گونه کتب فراهم آورده است – اهتمام و عنایت کافی مبذول دارد (و از بذل دقت و امعان نظر در نقـل از این کتب، و نیز نقـل محفوظـات خـود، دریغ ننمایـد) ؛ زیرا اسـانی (۳۶۳) (یعنی اسـناد به رجـال و مراجعی که شـاگرد در نقل و روایت خود بـدانها متکی است) و روایات و حکایات خود را به آن ها اسـتناد می نمایـد به عنوان «انساب» و شناسنامه و مشخصات بنیادی آن کتب تلقی می شود.

شاگرد و دانشـجو باید در تلقی واژه هائی که استاد به کار می برد و یا شعری که می خواند و یا خود می سراید، و یا تعبیرهای دلچسبی که اسـتاد در ساختن و پرداختن آنها اعمال ذوق و سـلیقه می کنـد (و یا کتابی که تالیف می نمایـد) حرص و شوق و علاقه شدید خود را به

کار گیرد، (و حالت اشتیاق و دلبستگی خویش را در تلقی صحیح این مطالب و دریافت آن در خود بیدار سازد).

بایـد او سـعی کنـد کـه امـور و مسائـل مهم و پرارزش را نقـل و روایت کرده و در صـدد شـناسائی کسـی برآیـد که اسـتاد او، معلومات خویش را از وی اخذ کرده است و نیز درباره اسناد مراجع بیانات استاد و امثال آن ها کسب اطلاع و آگاهی نماید.

۱۰ – صیانت و پاسداری از دانش و سرمایه های علمی از طریق کتابت و نگارش آن

اگر شاگرد به بررسـی و کاوش در محفوظات خود – که از کتب مختصر و نوشته های فشرده فراهم آورده است – موفق گردد و به ضـبط اشکالات موجود و نکات پرارزش و سودمند آن ها دست یابد، باید از مرحله اختصار و فشردگی، به بحث و تحقیق دربـاره کتب و مطالب مبسوط و گسترده تر و بزرگ تر از کتاب های قبلی، یعنی کتب مفصل، منتقل گردد. این انتقال بایـد با بررسـی هـای دقیق و اهتمـام و کوشـش های مسـتمر و مسـتحکمی، همراه باشـد و بایـد نکات باارزش و مسائل دقیق و شاخه و برگ هـای جالب و کیفیت حل مشـکلات و مسائل پیچیـده علمی و جهات امتیازات مسائل متشابه مربوط و تمام علوم و فنونی را که دست اندر کار مذاکره آن ها است، و در ضـمن مطالعه کتب و یا از طریق اسـتفاده و اسـتماع از استاد، بدانها دست یافته است آن ها را از طریق تعلیق و نگارش ضبط نماید.

شاگرد نبایـد هیـچ نکته سودمنـدی را که شـخصا به آن برخورده است و یا از دیگران شـنیده – و لو آنکه درباره هر علم و فنی باشد – ناچیز و حقیر تلقی کند؛ بلکه باید هر چه زودتر به نگارش و حفظ

آن مبادرت ورزد. از پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده است که فرمود:

«قیدوا العلم»: علم و دانش را به قید و بند در آرید.

عرض کردند:

راه و رسم آن چیست؟

فرمود:

کتابت و نگارش آ (۳۶۴) (می تواند راه فرار و گریز آن را مسدود سازد و ناگزیر، پایدار و پا بر جای ماند).

و نیز روایت کرده اند که یکی از انصار با نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) مجالست و شد آمد می کرد و سخنانی از آن حضرت می شنید که برای او خوش آیند و شگفت انگیز بود و احساس می کرد که علاقه و دلبستگی شدیدی به این سخنان دارد؛ ولی نمی توانست بیانات آن حضرت را در خاطرش نگاه دارد. به همین جهت مراتب نگرانی و شکوه خود را - راجع به نسیان و فراموشی - با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در میان گذاشت. حضرت به او فرمود:

از دست خود مدد گیر.

و به دست او اشاره فرمود که سخنانش را. بنویس (۳۶۵)

لذا گفته اند:

کسی که معلومات و مایه های علمی خود را بر روی نوشت افزار و کاغذ نیاورد و آن را ثبت و ضبط نکند، نمی تواند این مایه ها را در شمار علم و دانش خویش محسوب نماید؛ (چون این گونه مایه های ضبط ناشده، فرار و گریزان است.

و تا آنگاه که نوشته نشود این سرمایه ها مورد دستبرد نسیان و تطاول فراموشی واقع می شود، و حامل علم، از آن تهیدست می گردد).

ما در ضمن بحث از آداب کتابت و نگارش - به خواست خداوند متعال - اخبار و احادیث دیگری را در این باره یاد خواهیم کرد.

۱۱ - اغتنام فرصت دوران نشاط و جوانی و لزوم والائی همت

شاگرد

باید در جد و جهد و کوشش و پویائی از علم، بیش از حد معمول اهتمام ورزیده، و بی اندازه دامن همت به کمر زند.

و در بهره مند شدن از میراث انبیاء (علیهم السلام) به مقدار کم و ناچیز، قناعت و بسنده نکند. وقت فراغ و آسایش خاطر و حالت نشاط و شادابی و آغاز دوره جوانی و برنائی را - قبل از آنکه عوامل و عوارض تباه گر و ریاست و جاه و مقام بدان هجوم آورد - غنیمت بشمارد؛ زیرا بطالت گرائی و گرفتاری انسان به هر نوعی از ریاست و سرپرستی، کشنده ترین و سخت ترین دردها و مشکل ترین و بدخیم ترین بیماریها برای پیشرفت تحصیلی است.

شاگرد باید از تیررس این حالت، سخت بر حذر باشد. اگر کسی خویشتن را از هر لحاظ، کامل تلقی کند و خود را از اساتید، بی نیاز بیند؛ - اگر درست بیندیشد - این حالت غرورآمیز، عین نقص بینش علمی و حقیقت جهل و نادانی، و نمایانگر حماقت و کم خردی، و نمودار قلت سرمایه علمی و معرفت او است. (انسان نباید خود را در هیچ مرحله ای از مراحل علمی، متوقف سازد، و در خویشتن، احساس کمال و بی نیازی کند؛ زیرا مجهولات و نکات نایافته و ناشناخته علمی، آنقدر فراوان و گسترده است که عمر نوح، و بلکه عمر هستی جهان، برای باز یافتن و کشف آنها نارسا و قاصر است، تا چه رسد به عمر کوتاه دوران تحصیل که فقط انسان می تواند در این دوره، قطره ای از دریای ژرفنا و گسترده نقاط مجهول علمی را در اختیار شاگرد قرار داده و یا خود از

آن بهره مند گردد.

۱۲ – حفظ همبستگی و ادامه استمرار شرکت در جلسات درس

باید شاگرد، ملازمت و همبستگی خویش را با جلسه درس، و بلکه در صورت امکان با هر نوع جلسات استاد، حفظ کند؛ زیرا در سایه این همبستگی، خیر و برکت مراتب تحصیل علم و ادب، رو به فزونی گذاشته و شاگرد بیش از پیش به نکات سودمند و متنوعی دست می یابد که شاید ممکن نباشد این نکات را از لابلای کتب و دفاتر علمی بازیافت. (دسترسی به این نکات سودمند به وقت و فرصت فراوانی نیاز دارد تا بتوان به برخی از آنها در کتب و نوشته ها آگاهی پیدا کند. ولی استاد در طی جلسات علمی، بیشترین نکات ارزشمند را بی دریغ و بدون زحمت؛ در اختیار شاگرد قرار میدهد) ؛ چنانکه امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) در حدیثی که قبلا از آن یاد کردیم به همین نکته اشاره کرده و فرموده است:

«نباید از طولانی شدن همنشینی و مجالست با عالم و دانشمند، خاطرت ملول و آزرده شود؛ زیرا عالم و دانشمند همچون خرمابنی است که باید در پای آن به انتظار بنشینی و چشم براه آن باشی تا رطب منافع و نکات گوارائی از آن برای تو. فروافت» (۳۶۶)

(و شهد آن، کامت را شیرین سازد).

شاگرد نباید همت خود را فقط به شنیدن درس اختصاصی خویش، محدود سازد؛ زیرا اکتفاء کردن به درس شخصی و اختصاصی، نشانه کوتاهی همت او است؛ بلکه باید برای اشتغال به دروس دیگر همت گمارد؛ چون درس های متنوع و متعدد استاد، گنجینه های گوناگون و گوهرهای رنگارنگ و متنوعی است که باید شاگرد – در صورتی که دارای هوش و استعداد و ظرفیت و تحمل کافی باشد – از

هر دری که فراسوی او در برابر این گنجینه و گوهرها گشوده می شود، توشه ای بر گیرد.

و به اصطلاح: «دم را غنیمت شمارد.» لذا باید با شاگردان و دوستان دیگر، در آن دروس مشارکت نموده و چنین فرض کند:

هر درسی که استاد بدان سرگرم می گردد از آن اوست (و در عداد و شمار درس اختصاصی او به حساب می آید).

اگر دانشجو احساس نماید که توانائی لازم برای ضبط و دریافت همه دروس را ندارد، باید سعی کند به دروسی - که از لحاظ ارزش و اهمیت در درجه نخست قرار دارد - خویشتن را به ترتیب اهمیت آنها سرگرم سازد. آری باید شاگرد این آداب را در دروس «مفرقه» (۳۶۷) و غیررسمی رعایت کند.

اما در مورد درس «تقاسیم» (۳۶۸) یعنی دروس برنامه ای و رسمی باید گفت:

شاگردی که قدرت و توانائی ضبط و دریافت مطالب چنین دروسی را دارا نباشد، ورود او در آن دروس، شایسته نیست.

۱۳ – رعایت آداب ورود به جلسه درس

آنگاه که شاگرد وارد جلسه استاد می گردد. باید با صدائی رسا - که به گوش همه حاضران جلسه می رسد - بر آنها سلام و تحیت گوید.

و سلام و درود گرم تر و صمیمانه تری را اختصاصاً به استاد، تقدیم دارد.

برخی از دانشمندان معتقدند:

جلسات درس و حلقات علمی - که حاضران می خواهند سرگرم بحث و مذاکره در آن گردند - از جمله موارد و مواضعی است که نباید هنگام ورود به آن، بر حاضران سلام کرد.

و گروهی از علماء، این نظریه را تایید و پسند کرده اند. این نظریه، نظریه ای در خور حق و صواب و به جا می باشد؛ زیرا عکس العمل سلام کردن تازه وارد، این است که حاضران به درود و تحیت

او پاسخ گویند، و این پاسخ دادن - احیانا آنان را از مسیر بحث، منحرف ساخته و حضور قلب و تمرکز فکر آنها را از میان می برد، چنانکه غالبا چنین حالتی به حاضـران دست می دهد، به ویژه اگر در اثناء تقریر و توضـیح یک مساله علمی، یک فرد تازه واردی را با سلام کردن خود، رشته سخن استاد و شاگردان را از هم گسیخته سازد، زیان چنین عملی از زیان موارد و مواضعی که نباید در آن موارد به سلام مبادرت نمود، فزونتر می باشد.

بـا تـوجه به این نکته، اگر شـاگردی بخواهـد در این گونه مواقع حسـاس، وارد جلسه درس گردد بایـد - در صورت امکـان - محلی را در داخل جلسه درس انتخاب کنـد که از دیدگاه اسـتاد، مخفی باشد به طوریکه اسـتاد - تا آنگاه که از تدریس فارغ می شود - متوجه حضور او نگردد. ورود شاگردان با چنین کیفیتی به جلسه درس، علاوه بر آنکه با ضوابط ادب و نزاکت توام است، موجب می گردد حق آن ایفـاء شود و نیز حق بحث و تحقیق - از لحاظ مصونیت آن از عوامل مشـغول کننـده و پریشان ساز - اداء گردد.

و در نتیجه جمع میان این دو حق امکان پذیر خواهد گشت.

۱۴ – رعایت موازین جلوس در جوار معلم

آیا در چه شرائطی می توان در جوار استاد و در کنار او قرار گرفت؟

شـاگرد پس از تقـدیم سـلام؛ نبایـد هنگـام ورود به جلسه درس از روی سـر و گردن حاضـران گام بردارد تا خود را به اسـتاد، نزدیک سازد و در جوار او قرار گیرد. لذا اگر مقام علمی و مراتب سنی او در حدی نباشد که بتواند در جوار و کنار استاد

بنشیند، (حق ندارد به خاطر تقرب به استاد، از سر و کول دیگران عبور نماید) ؛ بلکه باید به همان جائی که رسید جلوس کند، چنانکه در این باره حدیثی به ما رسیده.اس (۳۶۹)

اگر استاد و یا حاضران مجلس درس، صریحا او را به طرف صدر مجلس و نشستن در کنار استاد دعوت کنند، و یا آنکه مقام و منزلت او ایجاب کند که در جوار استاد جلوس نماید، و یا اینکه بداند که استاد و یا حاضران، سخت علاقه مندند و ترجیح می دهند که او در کنار استاد قرار گیرد، و یا نشستن او در جوار استاد، مقرون به مصلحت شاگردان دیگر باشد؛ به این صورت که مثلا استاد می خواهد با او به گونه ای مذاکره نماید که مذاکره وی برای حاضران، سودمند افتد، و یا اینکه چنان شاگردی مسن تر از دیگران، و یا دارای صلاحیت و فضیلت فزونتری است، (در چنین مواردی، این شاگرد می تواند از میان جمعیت، راهی را به سوی استاد بگشاید) و هیچگونه مانع اخلاقی برای چنین رفتاری وجود ندارد. (و اساسا در این گونه موارد، شاگردان دیگر موظفند اخلاقا راه گشای چنین شاگردی به سوی استاد باشند تا در جوار و کنار او قرار گیرد).

۱۵ – رعایت حق اولویت دیگران نسبت به محل جلوس

اگر مقام و منزلت و موقعیت شاگرد، ایجاب کند که در کنار استاد باشد باید سعی کند خویشتن را به استاد نزدیک ساخته و در جوار او قرار گیرد، تا بدون زحمت و مشقت، سخنان استاد را کاملا درک و استماع نماید. ولی نباید آنقدر خود را به استاد نزدیک سازد که عمل او به عنوان سوء ادب و خروج از حدود نزاکت تلقی

گردد.

و چنانکه قبلاـ نیز یادآور شدیم: لباس و یا عضوی از اندام خود را بر روی لباس و مسند و مخده و سجاده و بساط و فرش مخصوص استاد قرار ندهد.

باید متذکر شویم که اگر شاگردی قبل از دیگران، محلی را برای نشستن در مجلس درس انتخاب کرد، او از دیگران نسبت به آن محل، احق و اولی است، و روا نیست که فرد دیگری او را از جای خود برکند و ناآرامش ساخته و محل او را اشغال نماید؛ اگرچه بر حسب موازین آداب جلوس، چنین فردی دارای لیاقت و شایستگی فزونتری بوده و جلوس او در آن محل سزاوارتر باشد.

یکی از دانشمندان میگوید:

در چنین شرائطی از این پس، حق شاگرد نسبت به آن محل و مکان، پایدار می ماند، و همانند پیشه ور و دستفروشی که در بازار و گوشه ای از خیابان؛ با محل و مکانی، انس یافت به خاطر جدا شدن و دوری موقت او از آن مکان، حق اختصاص وی از میان نمی رود. اگر شاگردی در مجلس درس استاد، جا و مکانی ویژه برای خود انتخاب کرد و بدان مانوس گشت - اگر یکی دو روز نتوانست در درس شرکت کند و سپس موفق به حضور و شرکت در جلسه درس گردد - حق او نسبت به آن مکان، محفوظ خواهد ماند.

و همین حکم درباره نمازگزار نیز جاری است که متضمن فائده ای در نماز می باشد و این فائده عبارت از ذکر، و امثال آن است.

۱۶ – رعایت ادب و نزاکت نسبت به حاضران جلسه درس

باید رفتار شاگرد نسبت به رفقاء و حاضران جلسه درس؛ توام با ادب و نزاکت باشد؛ زیرا در حقیقت، اظهار ادب نسبت به آنها به منزله ادب نگهداشتن

بـا اسـتاد و احترام و ارج نهـادن به جلسه درس او است. بنـابراین شـاگرد، اخلاقـا موظف است بزرگسالان و همگنان و رفقاء و دوستانش را در مجلس درس استاد، ارج نهد و حق آنان را از لحاظ احترام، اداء نماید.

۱۷ – نباید محل جلوس دیگران را اشغال کرد

شاگرد نبایـد مزاحم هیچیك از شـركت كننـدگان جلسه درس گردد، و نیز نبایـد متوقع باشد و ترجیح دهد كه كسـی از جای خود برخیزد و آن را به او پیشكش كند.

و اگر كسـی هم حاضـر به این امر شـد، موظـف است تسـلیم تعـارف او نشود، و به جـای او در آن مكـان ننشـیند؛ چون پیـامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) انسان را از چنین عملی، نهی كرده و فرموده است:

نباید كسی را از جای خودش بلند كرد تا خود در آنجا بنشیند.

و نیز اضافه فرمود:

«ولی بهتر است به جای اینكار، مجلس را برای واردین، گشاده و گسترده سازید» (۳۷۰) تا (فرد تازه وارد برای جلوس خود جا و مكانی بیابد).

آری، اگر نشسـتن شـاگردی در جـای شـاگردی دیگر، مقرون بـه مصـلحت و فائـده ای برای حاضـران جلسه درس باشـد، و از شواهد و قرائن نیز چنین برآید كه این شاگرد، سـخت علاقمند است كه در جای او جلوس كند، در چنین صورتی اشـغال جای شاگرد دیگر، اخلاقا بلامانع است، (یعنی می تواند جای فرد دیگری را با رضای خاطر او اشغال كند).

۱۸ – شاگرد باید در رده حلقه درس قرار گیرد

شاگرد نبایـد - بدون نیاز و ضـرورت - در میان حلقه درس و یا جلوی شاگرد دیگری جلوس كند؛ چون از پیامبر اكرم (صـلی الله علیه و آله و سـلم) روایت شـده است كه آن حضـرت، كسـی را كه در میـان حلقه و مجلس درس بنشـیند، مطرود از مهر و لطف الهی معرفی فرموده.اس (۳۷۱)

البته اگر - به خـاطر تنگی و محـدودیت محیط جلسه درس و یا به علت ازدحام و انبوه بودن جمعیت و یا برای شـنیدن درس - ناگزیر به

جلوس در میان حلقه مجلس درس گردد، نشستن او بدینگونه بلامانع است

۱۹ – نباید هنگام جلوس، میان دو فرد مانوس، جدائی انداخت

شاگرد نباید - به منظور انتخاب جا و مکان نشستن - میان دو برادر، و یا میان پدر و پسر، و نیز میان دو فرد نزدیک و خویشاوند، و یا میان دو یار محب و دوستدار یکدیگر - جز با رضای خاطر و تمایل آنها - جلوس کند؛ چون پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) از نشستن میان دو فرد مانوس با یکدیگر - باستثنای مواردی که طرفین اجازه دهند - نهی فرموده.اس (۳۷۲)

۲۰ – رعایت آسایش حاضران

حاضران و شرکت کنندگان در جلسه درس، اخلاقا موظفند به محض ورود شخص تازه وارد، بدو تهنیت گفته، و برای نشستن او، مجلس را آماده ساخته و برای او جائی باز کنند و به خاطر او، مجلس را گشاده و محیای جلوس وی سازند و در خور شأن و مقامش – آنگونه که به امثال و اقران او احترام می گذارند – شخصیت او را ارج نهند.

اگر برای جلوس او، جلسه آماده و گشاده گردد تا جائی برای نشستن او فراهم شود، و نیز احساس کند که خود حاضران در مضیقه قرار گرفته اند، خویشتن را به اصطلاح: جمع و جور کند و خود را نگستراند و بر روی زمین، پهن نسازد. او نباید با بر و پهلو و پشت خود به کسی تکیه کند.

و نیز نباید با پس و پیش رفتن، خود را جابجا کرده، و خود از میان جمعیت بیرون افتد. (و بالاخره مزاحم دیگران نگردد و باید رنج خود را در برابر راحتی دیگران، با آغوش باز پذیرا باشد).

۲۱ – عدم مداخله در درس دیگران

شاگرد نباید در درس اختصاصی دیگران، سخنی به میان آورد، سخنی که با آن درس ارتباط ندارد، و یا موجب می گردد که رشته بحث و گفتگوی شاگردان و استاد را از هم گسیخته سازد. اگر گروهی، درس خود را آغاز کردند نباید سخنی را که مربوط به درس گذشته و یا دروس دیگر است مطرح سازد، سخنی که می تواند آن را در فرصتهای دیگر به میان آورد. که بعدا قابل جبران و تدارک می باشد. البته اگر استاد و شاگردان آن درس، به او اجازه چنین کاری را بدهند، بازگو کردن مطالبی که با آن درس

بیگانگی دارد، بلامانع خواهد بود.

۲۲ – عدم مداخله و مشارکت در سخن دیگران

هیچ شاگردی اخلاقا حق ندارد، ضمن گفتگوی شاگرد دیگر، یعنی شاگردی که با استاد، سرگرم گفتگو است با او همصدا و همزبان گردد، و در سخنان آن دو شرکت نماید. بخصوص او حق ندارد ضمن بحث و مذاکره استاد نیز در ایراد مطلب با او هم آواز شود.

یکی از حکماء می گوید:

«ادب و نزاکت، ایجاب می کند که انسان در سخنان و گفتار استاد و یا هر کسی دیگر، مشارکت و دخالت (نابجا) نکند؛ اگرچه دارای اطلاع و آگاهی فزونتری نسبت به آن سخنان باشد.» (۳۷۳)

شاعری (۳۷۴) نیز در این باره گوید:

و لا تشارك فی الحدیث اهله

و ان عرفت فرعه و اصله

در گفتار اهل سخن و مذاکره، دخالت نکن، اگرچه اصل و فرع و ریشه و شاخه سخن آنان را قبلا شناسائی کرده باشی.

لکن اگر خود گوینده (یعنی استاد و یا شاگرد) به این دخالت، رضایت دهند، هیچ مانعی برای این کار، وجود ندارد.

۲۳ – ادب نگاهداشتن با استاد و شاگردان

اگر یکی از شاگردان به شاگرد دیگری اسائه ادب نمود – بجز استاد – هیچ فرد دیگری حق نهی و تنبیه او را ندارد، مگر آنگاه که استاد، آن فرد را موظف سازد تا از اسائه ادب چنان شاگردی جلوگیری کند، و یا آنکه در سر و نهان – از طریق اندرز و نصیحت – مانع اسائه ادب آنها نسبت به یکدیگر گردد.

اما اگر یکی از شاگردان و حاضران جلسه، با خود استاد برخلاف ادب و نزاکت رفتار کند، همه شاگردان موظفند – در حد توانائی خویش – او را توبیخ نموده و طردش سازند و از رفتار او جلوگیری کنند، و در صدد حمایت و یاری از استاد برآیند و لو آنکه

خود استاد از جسارت چنین شاگردی چشم پوشی و گذشت خویش را اظهار نماید، مع ذلک باید شاگردان به منظور اداء حق استاد، مانع جسارت شاگرد نسبت به او گردند.

۲۴ – رعایت نوبت در درس

آنگاه که شاگرد می خواهد درس خود را بر استاد بخواند، باید نوبت خویش را از لحاظ تقدیم و تأخیر، مراعات کند. او نمی تواند بدون اجازه و رضایت دیگران، نوبت اختصاصی آنها را اشغال نموده و قرائت درس خود را جلو اندازد.

روایت کرده اند که «یکی از انصار برای طرح پرسشی، حضور پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) رسید؛ در این اثناء مردی از قبیله ثقیف وارد شد، (و در حین گفتگوی مرد انصاری با آن حضرت، سخنی به میان آورد) حضرت به او فرمود:

یا اخاثقیف = ای برادر، این مرد انصاری، پیش از تو، مساله ای را با من در میان گذاشت. کمی درنگ کن و در جای خویش بنشین تا قبل از رسیدگی به خواسته تو، به برآوردن حاجت و نیاز این مرد انصاری، آغاز کنیم.» (۳۷۵)

گفته اند:

شاگرد نباید نوبت خود را در اختیار دیگران قرار دهد؛ زیرا این گونه ایثار و گذشت از قرب، و صرفنظر کردن از تقدم نوبت – (که از رهگذر آن، فرصت انسان از دست می رود – نه تنها به عنوان کمال اخلاقی تلقی نمی گردد؛ بلکه به خاطر دوری و ناسازگاری با دانش آموختن) ، نقص و کاهش همت انسان را در امر تحصیل نشان می دهد.

اگر استاد، چنین احساس کند که چنانچه شاگردی نوبت دیگران را در اختیار گیرد، مقرون به مصلحت است و خود استاد نیز اجازه چنین کاری را صادر کند، باید شاگرد – در مقام امتثال

و اطاعت از امر استاد - درس خویش را در خارج از نوبت بخواند، البته با این اندیشه که نظر و صوابدید استاد، توام به مآل اندیشی و کمال بوده و هدف صحیحی را در این کار منظور کرده است.

بعضی از دانشمندان معتقدند که اگر شاگرد، نوبت درس خود را در اختیار شاگرد غریب و ناآشنائی قرار دهد، این کار او، در خور استحباب و مقرون به رضای الهی است؛ چون همه مردم تا حد دوردستی به احترام و ارج نهادن افراد غریب و حفظ حرمت و رعایت حال آن ها موظف هستند. در این باره، روایتی نیز از ابن عباس نقل شده است که همین مطلب را تایید می.کن (۳۷۶)

و بدینسان اگر برای شاگردی - که درس او در نوبت بعدی قرار دارد - حاجتی ضروری پیش آید و شاگردی که نوبت او مقدم است از این پیش آمد، آگاه گردد (مستحب است که نوبت خود را در اختیار چنین شاگردی قرار دهد تا درس خود را در نوبت اول بخواند و بتواند به حوائج ضروری خویش رسیدگی نماید).

ملاک نوبت گرفتن عبارت از حضور در جلسه می باشد، اگر چه پس از حضور، برای کارهای ضروری از قبیل قضاء حاجت و یا تجدید وضوء از جلسه خارج شود. البته نوبت او در صورتی محفوظ می ماند که بازگشت و عودت او به جلسه درس، خارج از حد متعارف، طولانی نگردد. (و الا نوبت و حق اولویت او از میان می رود).

اگر دو شاگرد برای دو درس متفاوت، در یک زمان در جلسه حضور یابند استاد باید نوبت را برای شروع به درس هر یک از آنها مشخص سازد.

بدیهی است که توسل به قرعه و استفاده از آن در صورتی صحیح است که تعلیم علمی که تدریس می گردد به حد وجوب و لزوم و ضرورت رسیده باشد. ولی اگر تعلیم علم مورد نظر دارای وجوب و ضرورت نباشد، استاد در تعیین نوبت مخیر است. البته در چنین شرائطی نیز مستحب است که نخست، رعایت ترتیب نوبت نموده، و در صورت تساوی آنها از لحاظ حضورشان در جلسه درس به قرعه متوسل شود.

اگر استاد همه شاگردان را – در صورت تساوی و برابر بودن آنها از لحاظ درک و فهم – در یک درس، گردهم آورد، چنین کاری نیز جائز و روا می باشد.

مُعید و مدرس مدرسه (که اولی از میان جمع شاگردان، انتخاب می شود، و استاد را در اعاده و توضیح درس یاری می دهد) اگر به اقراء درس – آن هم در وقت معینی برای شاگردان مدرسه – موظف گردند، نمی توانند نوبت دیگران را بر نوبت شاگردان مدرسه – بدون اجازه و رضایت آنان – جلو اندازند، اگرچه شاگردان خارج از مدرسه، قبل از شاگردان مدرسه، در جلسه درس حضور بهم رسانده باشند. البته در صورتی که تدریس و تعلیم شاگردان خارج مدرسه به حد وجوب نرسیده باشد، و یا آنکه تعلیم به همه آنها اعم از اهل مدرسه و جز آنها به سر حد وجوب برسد.

ولی اگر تدریس به شاگردان خارج از مدرسه، به سر حد وجوب برسد، و معید و مدرس مدرسه، در تدریس به اهل مدرسه، احساس تکلیف ضروری و واجب نکنند، آیا چنین موردی از همان موارد استثنائی است (که بتوان نوبت تدریس به آنان را بر اهل مدرسه، مقدم

داشت) و یا بایـد به حکم وجوب و تکلیف الزامی، به آنان تـدریس کرد و انجام وظیفه اختصاصـی آن روز - یعنی تدریس به اهـل مـدرسه را - رهـا نموده تـا در روز دیگری انجـام گیرد؟ و یا آنکه بایـد نوبت اهل مـدرسه را بر نوبت شاگردان خارج از مدرسه، جلو انداخت؟

هر یـک از وجوه فوق، قابـل عمـل می باشـد. ولی بهتر آن است که در آن روز - اختصاصـا - به شـاگردان خـارج از مـدرسه، تدریس کند، و روز دیگری را برای تدریس به شاگردان مدرسه، اختصاص دهد

۲۵ – رعایت موازین جلوس در محضر استاد

شـاگرد بایـد بـه هنگـام درس - به همـان کیفیـتی که قبلاـ بطـور مفصـل یـادآوری کردیم - در برابر اسـتاد، جلـوس کنـد و به همانگونه که در بخش های گذشته متذکر شدیم، باید طرز نشستن او نمایانگر نزاکت و ادب او در محضر استاد باشد.

وقتی به جلسه درس می رود، کتـاب درسـی خود را همراه خود گیرد و شـخصا آن را با خود بردارد، (یعنی در این کار از هیچ کسـی کمک نگیرد) ، و کتاب را در حال خواندن و قرائت - به صورت باز و گشاده - بر روی زمین قرار ندهد، بلکه آن را به دست گرفته و از روی آن، درس را قرائت کند.

۲۶ – کسب اجازه از محضر استاد و خواندن دعاء به هنگام قرائت درس

شـاگرد نبایـد - قبـل از کسب اجـازه از اسـتاد - به قرائت درس آغاز کنـد. این نکته را گروهی از دانشـمندان یادآور شـده ان (۳۷۷) (که باید شاگرد برای قرائت درس، از استاد کسب اجازه نماید).

و آنگاه که استاد، اجازه قرائت را به او داد باید «استعاذه» کند، (یعنی از شر شیطان به خدا پناه برد و بگوید:

اعوذ بـالله من الشـیطان الرجیم - یا - اعوذ بالله السـمیع العلیم من الشـیطان الرجیم - یا - اسـتعیذ بالله السـمیع العلیم من الشـیطان الرجیم).

سپس نام خداوند متعال را بر زبان جاری سازد (و بگوید:

بسم الله الرحمن الرحیم).

پس از آن، خدای را سپاس گفته و بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و خاندانش (علیهم السلام) درود فرستد (مثلا به عنوان نمونه بگوید:

الحمدلله رب العالمین، و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین).

بعد از آن، دعای خود را به استاد و والدین و همه استادان خویش و دانشمندان و خویشتن

و سایر مسلمین، نثار کند.

و چنانچه دعای ویژه ای نیز نثار مؤلف کتاب درسی خود نماید، کار خوب و پسندیده ای است.

شاگرد باید بدینسان – به هنگام آغاز نمودن به هر درس و یا تکرار و مطالعه و مقابله آن در حضور استاد یا در غیاب او – عمل کند.

و آنگاه که درس را بر استاد قرائت می کند، اختصاصا استاد را دعاء کند، و چنانکه گفتیم برای مصنف کتاب نیز از خداوند متعال، طلب رحمت و مغفرت نماید.

وقتی که دانشجو و شاگرد، دعای خود را نثار استاد می نماید باید چنین گوید:

«رضی الله عنکم: خدا از شما راضی باشد» یا «رضی الله عن شیخنا: خدا از استاد ما راضی باشد» و یا بگوید:

«رضی الله عن امامنا: خداوند از امام و راهبر ما راضی باشد» و امثال این گونه دعاها که باید هدف آنها، عبارت از خود استاد باشد.

آنگاه که دانشجو از خواندن درس، فراغت یافت، باید برای مرتبه دوم نیز استاد خود را دعاء کند، و استاد نیز به نوبه خود – در هر وقتی که مشمول دعای دانشجوی خود قرار گرفت – درباره او دعاء نماید.

اگر دانشجو در افتتاح درس خود، از خواندن و یاد کردن مضامین غفلت کند، و یا به علت بی اطلاعی و یا نسیان، آن را ترک نماید، باید استاد به او هشدار داده و مضامین فوق و دعای مذکور را به وی تعلیم دهد و آن را به یاد او آورد؛ زیرا افتتاح درس با مضامین مذکور، از مهمترین آداب و آئین های دانش آموختن می باشد. اخبار و احادیث نیز، همه مردم را موظف می دارد که در آغاز نمودن به کارهای مهم، نام

خدای را به زبان آورده و سپاس او را به جای. آرن (۳۷۸)

درس خواندن نیز از مهمترین و پرارزش ترین کارهای انسان به شمار می آید.

۲۷ – اهتمام به مذاکره و تکرار و اعاده سخنان استاد

شاگرد بایـد با کسانی که همدرس او هسـتند و وی را در درس، همراهی می کنند و در مجلس درس، مراقب نکات سودمند و قواعد و ضوابط و امثال آنها می باشـند (و آنها را به خاطر می سـپارند) بحث و مذاکره نماید، و سـخنان و بیانات استاد را میان خود، اعاده و تکرار کننـد؛ زیرا بحث و مذاکره درس، متضـمن فوائد مهمی است که از هر جهت بر فوائد و عوائد حفظ کردن آن، ترجیـح دارد؛ (به دلیل اینکه ممکن است حفظ کردن درس – احیانا – همراه با لغزش و اشـتباه صورت گیرد؛ در حالی که مذاکره آن، بهترین راه برای حفظ کردن و نیز جبران اشتباه و لغزش می باشد).

شاگردان باید بلافاصـله پس از برخاسـتن از جلسه درس و پیش از تفرق اذهان و تشـتت افکار، و از یاد رفتن و پراکندگی پاره ای از مسـموعات از ذهنشـان، به مـذاکره و مبـاحثه درس مبادرت ورزنـد و سـپس در فرصـتهای مناسب نیز همین مـذاکره را با دیگران تکرار کنند.

بنابراین هیـچ امری از لحاظ اهمیت به پایه مـذاکره و مباحثه نمی رسد، و آن کسـی که طالب علم است برای مذاکره، احساس حرج و دشواری نمی نماید.

و یا اگر احساس دشواری و ناهمواری می نماید، نباید از اداء وظیفه نسبت به آن شانه خالی کند.

اگر دانشـجو برای مذاکره و مباحثه درس، یار و رفیقی برای خود نیافت باید خود با خویشـتن مذاکره کند، و مفاهیم و تعابیری که از استاد شنیده است بر ذهن و خاطر خویش

عرضه و تکرار نمایـد تـا به حفـظ و پایـداری آن مـدد کرده و آن را بر صـحیفه خـاطر خود بنگـارد؛ زیرا تکرار معنی و مفهوم علمی بر صحیفه دل و پهنه خاطر، همانند تکرار لفظ بر زبان می باشد.

کمتر اتفاق می افتد کسی صرفا بر تفکر و تعقل بیانات استاد در جلسه درس، اکتفاء کند و آن را به دست فراموشی سپرده و از جای خود برخیزد و جلسه درس را ترک گویـد، و به هیـچ وجه آن درس را با خود و یا دیگری تکرار و اعاده ننمایـد، ولی در عین حال نسبت به آن درس، موفق و کامیاب گردد، (و اندوخته های ذهنی او پایداری خود را حفظ نماید).

۲۸ – حفظ حرمت استاد به گاه مباحثه و اعاده درس

دانشـجویان باید در خارج محیط جلسه درس، به مباحثه و مذاکره آن مبادرت ورزند؛ ولی می توانند پس از انصراف و فراغت استاد از درس، در خود محیط جلسه درس، اقدام به مذاکره و مباحثه می کنند) – مذاکره خود را به گونه ای برگزار نمایند که سر و صدای آنها به گوش اسـتاد نرسد، زیرا اگر به کیفیتی مباحثه کنند که سر و صدای آنها به گوش استاد برسد؛ این عمل به عنوان سوء ادب و جسارت به اسـتاد تلقی خواهـد شـد. به خصوص اگر چنین شاگردانی، دارای «معید» باشـند و همین معید، با صـدائی رسا – که آن را به گوش اسـتاد می رسانـد – درس آنها را اعاده کنـد، و با قبول مسـئولیت اعاده درس و سـینه راسـت کردن و صدرنشـینی خود، آن هم در محضـر اسـتاد، بـا وی همـاوردی نمایـد، این رفتـار به عنوان زشت ترین صـفات و بیگانه ترین، عمل نسبت به موازین اخلاق و آداب

به شمار می آید.

البته مورد استثنائی نیز وجود دارد، و آن هم عبارت از وقتی است که استاد به خاطر مصلحت اندیشی، به شاگرد عادی و یا به شاگردی - که دارای سمت «معید» است - اجازه دهد تا در محضر او به مباحثه و یا اعاده درس، دست یازد، (مثلا استاد می خواهد شاگرد را از نظر بیان و کارآئی او در امر تعلیم یا به منظورهای دیگر، بیازماید تا شایستگی او را برای مقام معلمی و تدریس، و یا سایر اهداف دیگر احراز نماید، و یا مراتب علمی او را امتحان کند؛ در چنین شرائطی، شاگرد می تواند در حضور استاد، داد سخن داده و به مذاکره و مباحثه و اعاده درس او مبادرت ورزد).

۲۹ – رعایت موازین اخلاقی در نحوه مذاکرات علمی

همه دانشجویان اخلاقا موظفند همان آداب و احتراماتی که قبلا از آن ها نسبت به استاد، سخن رفت و یا آدابی قریب به آن را نسبت به شاگردان مسن تر از خویشتن و یا با «معید» خود در مباحثات و مذاکرات علمی مراعات کرده و رفتاری آمیخته با ادب و نزاکت را با آنها در پیش گیرند. دانشجویان نباید با این گونه افراد - آنگاه که درباره گفتارشان، شاك و مردد می گردند - به ستیز برخیزند؛ بلکه باید با آمیزه رفق و مدارا، درباره گفتار آنها بررسی کرده و سرانجام - تا آنجا که امکانات اجازه می دهد - به بیان و توضیح حقیقت، دست یابند.

اگر دانشجویان پس از بررسی مطلب نتوانستند حق مطلب را با قاطعیت دریابند و شبهه و تردیدی در آنها به هم رسد باید به منظور وصول به هدف، به خود استاد مراجعه نمایند.

و در مراجعه به او نیز،

لطف بیان و حسن ادب را فراموش نکنند، و در صدد معرفی موافقان و مخالفان مطلب مورد بحث برنیایند؛ بلکه سعی کنند در ظل این مراجعه صرفا به درخواست بیان حقیقت و روشن شدن حق – به هر صورت و کیفیت ممکن – قناعت نمایند.

۳۰ – وظائف علمی و اخلاقی دانشجویان برجسته

شاگردی که به نوعی از دانش و کمالات علمی و اخلاقی، در میان همگنان، برخوردار می باشد باید دوستان و رفقای خود را ارشاد نموده و آنان را به گردهم آئی و مذاکرات علمی و فراهم آوردن ذخائر فرهنگی، ترغیب و تشویق نموده و بذل زحمت و کوشش را بر خود در راه علم، هموار ساخته، نکات سودمند و قواعد کلی و مطالب جالب را – از طریق مذاکره و گفتگوئی که از محبت و دلسوزی مایه می گیرد – به آنان تذکر دهد.

چنین شاگرد سرشناس (و برخوردار از کمال نسبی در علم) ، باید بداند که در ظل این ارشاد و راهنمائی، به خیر و برکت و فزونی سرمایه دانش خویش – در سایه تفضل پروردگار – مدد نموده و خداوند متعال، نورانیتی در دلش پدید می آورد تا مطالب علمی در خاطرش استوار و پایدار بماند. علاوه بر این مزایا، این گونه شاگرد خوشنام و سرشناس و فاضل، به خاطر ارشاد دیگران، اجر و پاداش بزرگ و فراوانی را نصیب خویش ساخته و حسن نظر و التفات و مهر پروردگار را به خود جلب می کند.

اگر شاگردی که واجد نوعی از کمالات علمی است از این گونه ارشادات نسبت به همگنان خود دریغ ورزد از نظر بازده کار، در نقطه مقابل شاگرد سرشناس و دلسوز قرار می گیرد، یعنی معلومات او پایداری خود

را از دست می دهد، و اگر هم پایدار بماند، ثمربخش نخواهد بود و خیر و برکت و فزایندگی سرمایه های علمی، در اندوخته های ذهنی او به وجود نمی آید؛ این نکته برای گروه بسیاری از پیشینیان و پسینیان به تجربه رسیده است.

شاگردی که از نظر کمالات علمی، شهرتی کسب کرده و از دانش فزونتری برخوردار است، نباید نسبت به دیگران، رشک و حسد برده و آنان را تحقیر کند. او نباید بر اقران و همگنان خود مباهات ورزیده، و به خاطر درک و فهم جالب خویش، و پیشتازی علمی نسبت به دیگران، دچار عجب و غرور و خودپسندی گردد؛ چون او نیز رد رده همانان قرار داشته است؛ ولی خداوند بر وی منت نهاده و او را در میان همالان و دوستانش، ممتاز و برجسته ساخته است.

بنابراین باید او سپاسگزار چنین نعمت و منت الهی بوده، و در سایه استمرار سپاس خویش، برکات و فزایندگی مایه های علمی را از خداوند متعال درخواست کند.

اگر چنین دانشجوی ممتاز و برجسته و فاضل (به جای تحقیر دیگران و مباهات بر اقران و عجب و غرور و خودپسندی) ، سپاس نعمت و منت الهی را پیشه خود سازد و در سایه آن، شایستگی او در مسیر تکامل، قرار گیرد و فضیلت و شرافت اخلاقی او زبانزد دیگران گردد، به مراتب و مراحل علمی والاتری ارتقاء خواهد یافت.

خداوند متعال، ولی توفیق و ضامن کامیابی انسان در مسیر فضیلت و عهده دار تکامل او در ارتقاء به والاترین مقام انسانیت و معنویت و مدارج عالی علمی است.

باب ۲ آداب فتوی و مفتی و مستفتی

اشاره

مقدمه:

در این باب از مطالبی یاد می کنیم که دارای ارزش و اهمیت زیادی است؛ زیرا موضوع

فتوی، باب وسیع و گسترده ای است (که مطالب فراوانی در زمینه آن وجود دارد).

و لذا قبل از ورود در بحث مذکور، مقدمه زیر را می آوریم (تا اهمیت مسئله فتوی روشن گردد):

باید دانست مسئله «افتاء» یعنی صادر کردن حکم و فتوی، از مسائل بسیار مهم و پرمخاطره و در عین حال دارای پاداش بزرگ و فضیلت فراوان، و موقعیت شکوهمند و گرانقدری است؛ زیرا مفتی و مجتهدی که حکم و فتوی صادر می کند، وارث انبیاء و پیغمبران است، و می خواهد به اداء یک تکلیفی که واجب کفائی است قیام نماید؛ ولی در معرض خطاء و لغزش، و مواجه با خطر می باشد؛ لذا گفته اند:

المفتی موقع نائب من الله تعالی

کسی که فتوی و حکم برای مردم صادر می کند توشیح گری است که دارای مقام نیابت الهی می باشد.

لذا باید بنگرد که چه می گوید، و باید در گفتار خود عمیقا دقت نماید. درباره فتوی و آداب آن و لزوم درنگ اندیشمندانه و احتیاط و پرهیز کردن در آن، آیات و اخبار و آثاری وارد شده است که بخش های جالب و گزیده هائی از آن ها را در زیر یاد می کنیم:

الف - آیات قرآنی راجع به صادر کردن حکم و فتوی

خداوند متعال در قرآن کریم. (آیات متعددی) را درباره فتوی یاد کرده است که موضوع فتوی یا مسائل مربوط به آن در آن ها به چشم می خورد:

یستفتونک، قل الله یفتیکم (۳۷۹)

ای پیامبر، مردم از تو استفتاء می کنند، بگو که خدا به شما فتوی می دهد، و احکام را بیان می کند.

و یستنبؤنک احق هو، قل ای و ربی انه لحق (۳۸۰)

از تو خبرگیری و سؤال می کنند، یعنی از تو استفتاء می نمایند که آیا چنین موضوع، یعنی عذاب و قیامت، به حق است؟ بگو آری،

سوگند به پروردگارم که آن موضوع قطعا به حق می باشد.

یوسف ایها الصدیق افتنا فی سبع بقرات سمان ... (۳۸۱)

یوسف! ای انسان صدیق و راستین، فتوی ده، و برای ما درباره هفت گاو فربهی ... حکم صادر کن.

خداوند متعال به منظور تهدید افراد (فاقد شرائط فتوی) ، در جهت صدور حکم و فتوی می فرماید:

و لاتقولوا لما تصف السنتکم الکذب، هذا حلال و هذا حرام لتفتروا علی الله الکذب (۳۸۲)

برای آنچه زبانتان بدان گویا است، دروغ را به وسیله آن جاری نسازید که این چیز حلال و آن چیز حرام است، تا مبادا بر خداوند متعال دروغ ببندید.

و یا می فرماید:

و ان تقولوا علی الله ما لا تعلمون

و بر حذر باشید از اینکه درباره خداوند متعال، چیزی را که نمی دانید بگوئید.

یا می فرماید:

قل اراءیتم ما انزل الله لکم من رزق فجعلتم منه حراما و حلالا قل الله اذن لکم ام علی الله تفترون (۳۸۳)

از پیامبر، بگو گزارش کنید آن مقدار از رزق و روزی را که خداوند متعال برای شما فرو آورد، و شما برخی از آن ها را حرام و بعضی را حلال قرار دادید. آیا خداوند به شما چنین رخصت و اجازه ای داده است، و یا بر او دروغ می بندید؟

ملاحظه کنید که خداوند متعال با چه کیفیتی، مستند و مأخذ حکم و فتوی را به دو نوع تقسیم فرموده: (نوعی از آن به گونه ای است که انسان در صدور فتوی و اظهار رأی و نظر درباره آن ها - از طرف خداوند - ماذون و مجاز می باشد.

و نوعی دیگر که در اظهار نظر درباره آن ها مجاز نیست). بنابراین اگر اذن الهی درباره رأی و نظری تحقق نیابد (و تو

شخصا) راجع به آن ها اظهار نظر کنی و فتوی دهی، بر خداوند متعال دروغ و افتراء می بندی.

بنگر به گفتار الهی که به عنوان حکایت از رسول و فرستاده اش - که در پیشگاه وی، گرامی ترین خلق او است - چگونه سخن می گوید، آری می فرماید:

و لو تقول علینا بعض الاقاویل لاخذنا منه بالیمین ثم لقطعنا منه الوتین (۳۸۴)

اگر پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) پاره ای از سخنان را نابجا به ما نسبت می داد، به دست خویش و نیروی خود از او بر می گرفتیم، و سپس رگ گردن و قلب او را از هم می دریدیم.

با توجه به اینکه خداوند متعال، عزیزترین خلق خود را این گونه ارعاب و تهدید می فرماید، انذار و تهدید او نسبت به دیگران چگونه خواهد بود آن گاه که آنان در حضور خداوند و در برابر او سخنی را به دروغ و به نام او بر زبان می آورند؟

ب - احادیث مربوط به فتوی

سخنان پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم):

«خداوند متعال، علم و دانش را بدینگونه از مردم دریغ نمی کند که آن را از دست مردم بگیرد؛ بلکه علم و دانش را - از طریق برگرفتن علماء و دانشمندان از میانشان - از دست آن ها می گیرد، (و آنان را بدینطریق از نیروهای انسانی حامل علم و دانش، تهیدست و محروم می سازد) تا آنگاه که در میان آن ها دانشمندانی را باقی نگذارد و سرانجام، ناگزیر گردند افراد نادان و فاقد علم را به عنوان رؤسا و سرپرستان خویش انتخاب نمایند، و آنان نیز بدون بصیرت و آگاهی های لازم فتوی دهند، و خود گمراه شوند و دیگران را نیز به گمراهی سوق دهند»

(۳۸۵).

«اگر کسی فتوائی را اخذ کند که فتوی دهنده بدون آگاهی لازم، آن را صادر کند گناه مستفتی در عهده کسی است که به او فتوی داده است.» (۳۸۶)

«آن کسی که در میان شما از لحاظ فتوی و صادر کردن حکم، دارای جرات و جسارت فزون تری است، (باید گفت): همو نسبت به آتش جهنم، دارای جسارت بیشتری می باشد.» (۳۸۷)

«پرشکنجه ترین و معذب ترین مردم در روز قیامت، عبارت از کسانی هستند که ذیلا از آن ها یاد می شود:

۱ - کسی که پیامبری را به قتل رسانده باشد.

۲ - کسی که پیامبری، او را به قتل رساند.

۳ - کسی که بدون علم و آگاهی فتوی دهد و مردم را گمراه سازد.

۴ - کسی که دست اندر کار مجسمه سازی و پیکره تراشی جانداران گردد» (۳۸۸)

سخنان ائمه (علیهم السلام)

امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) فرمود:

«دو فرد، مبغوض ترین خلق نزد خداوند متعال هستند:

۱ - فردی که خداوند متعال، او را به خود واگذاشته، و مآلا از راه راست منحرف گشته و شیفته و مغرور رأی و گفتار بدعت آمیز شده، و دم از نماز و روزه می زند. چنین فردی، عامل و انگیزه ای برای فتنه و شیفتگی و فریب مردمی است که شیفته او شدند، آری او راه هدایت و رشد پیشینیان را گم کرده است، او عامل و موجب گمراهی پیروانش - چه در زمان حیات و چه پس از مرگ خود - می باشد، و بار گران اشتباهات و لغزشهای دیگران را به دوش می کشد.

۲ - کسی که جهل و نادانی خویش را همچون قماش و کالائی در میان مردم ناآگاه و فاقد علم، رواج می دهد، و اسیر و

گرفتار تیرگیها و تاریکیهای فتنه و شیفتگی به دنیا است.

و او را انسان نماها، عالم و دانشمند می نامند؛ در حالی که چنین فردی هیچ روز کاملی را صرف علم و دانش نکرده است.

آنگاه که بامدادان از بستر خواب بر می خیزد، خواسته ها و تمایلات او در مورد چیزهائی فزاینده است که اندک آن از فزونی آن بهتر می باشد، (یعنی دنبال دنیا و یا معارف و معلومات کم ارزش است). آنگاه که از آب گندیده و لجنزار دنیا سیراب گشت، و مطالب بی فائده ای را اندوخت، و در میان مردم بر کرسی قضاء و داوری نشست تا به اصطلاح به حل و فصل مشکلات بپردازد و در صدد جبران لغزشهای دیگران برآید، اگر همو با مطالب پیچیده و مهمی مواجه گردد، اراجیفی را با استمداد از رأی و نظر شخصی، می پردازد و سپس بر اساس آن، حکم و فرمان قطعی صادر می کند.

پس بنابراین، چنین فردی در امر شبهه بافی و لغزش پردازی و یاوه سرائی، همچون عنکبوتی است که تار و پودی (سست بنیاد در پیرامون خویش) می تند و نمی داند که آیا طریق صواب و راه حق را می پیماید و یا دچار اشتباه می باشد.

او نباید چنین تصور کند که نسبت به آنچه درباره آنها حس پذیرش ندارد از علم و آگاهی برخوردار است. لذا چنین شخصی – جز معتقدات خویش – روش و شیوه ای را به رسمیت نمی شناسد.

اگر او را با چیزی قیاس کند و آنها را (با معیارهای سلیقه شخصی) با هم بسنجد، (و نتیجه باطلی را از رهگذر آن به دست آورد) ، در عین حال از اظهار رأی و نظر شخصی خود، هراسی ندارد

و آن را تکذیب نمی کند.

و چنانچه مطلبی از نظر او مبهم و تاریک باشد - به خاطر جهل و ناآگاهی نسبت به آن - در اخفاء و کتمان آن می کوشد تا به وی نگویند:

نمی داند؛ و با وجود این، اظهار نظر کرده و حکم و فتوی صادر می نماید.

او را باید کلید تمام تیرگیها و نادانیها دانست (که ابواب جهل و بی اطلاعی را در برابر دیدگان جامعه می گشاید) ، و سخت مرتکب اشتباه می گردد و در واری بی خبریها کورکورانه گام بر می دارد، و از آنچه که بدان آگاهی ندارد پوزشخواهی نمی کند تا از دست و زبان مردم سالم بماند و بی نقص و عیب تلقی گردد.

او نمی تواند در علم و دانش، قاطعیتی کسب کند تا بتواند بهره و نصیبی برای خویش فراهم آورد. روایات و منقولات را در هم می ریزد، و آن ها از هم متلاشی می سازد؛ آنچنانکه باد و طوفان، گیاهان خشکیده و خس و خاشاک را از هم می پراکند.

میراث های به ناحق از دست رفته از او گریان، و خونهای به ناحق ریخته از او نالان می باشند. بر طبق حکم و فتوای او ناموس حرام، حلال تلقی می شود.

برای پاسخ به پرسش هائی که به دست او می رسد احساس خلاء و تهیدستی می نماید.

و بالاخره فاقد شایستگی ریاستی است که خود مدعی آن می باشد و به ناحق مدعی علم به حق است.» (۳۸۹)

زراره بن اعین از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده است که از آن حضرت پرسیدم حق خداوند متعال بر بندگانش چیست؟

فرمود:

«آنچه را که می دانند بگویند و بر زبان آورند.

و راجع به چیزی که نمی دانند توقف و درنگ نموده و سخنی درباره آن به

میان نیاورند.» (۳۹۰)

از ابی عبیده حذاء است که گفت از امام باقر (علیه السلام) شنیدم که می فرمود:

«اگر کسی بدون علم و آگاهی کافی و در عین محرومیت از هدایت به حق، به صدور فتوی برای مردم دست یازد، فرشتگان رحمت و فرشتگان عذاب، او را لعنت کرده و بار سنگین کسانی که به فتوای او عمل کردند بدو می پیوندد» (۳۹۱) (و این بار گران گناه آنها در روز قیامت بر دوش او سنگینی خواهد کرد).

مفضل می گوید:

ابی عبدالله امام صادق (علیه السلام) به من فرمود:

«ترا از دو خصلت و دو خوی و دو شیوه کردار نهی می کنم، دو شیوه ای که مردم به علت دچار شدن به آن دو، گرفتار هلاك و نابودی گشتند:

۱ - با شیوه ای باطل و نادرست دینداری کنی

۲ - ندانسته و نسنجیده به مردم فتوی دهی.» (اگر چنین نکنند، حق خداوند متعال را قطعا اداء کرده.اند (۳۹۲)

از ابن شبرمه (۳۹۳) «فقیه عامی» است که می گوید:

هر وقت حدیثی را - که از جعفر بن محمد (علیه السلام) شنیده بودم به یاد می آورم، می خواهد قلبم از هم بشکافد آن حضرت فرمود:

«پدرم از جدم و او از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده است. (ابی شبرمه به دنبال این جمله چنین می گوید):

سوگند به خداوند متعال که پدرش بر جدش و جدش بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دروغ نبسته است که آن حضرت فرمود:

هر کس به قیاسات (و معیارهای شخصی و ملاکهای خود، شناسائی کرده) عمل کند، خود را دچار نابودی ساخته و دیگران را به نابودی می کشاند، و آنکه ندانسته، با اینکه احکام ناسخ و منسوخ

و محکم و متشابه را شناسائی نکرده است به صدور فتوی دست یازد موجبات هلاک و نابودی خود و دیگران را فراهم می آورد» (۳۹۴)

ج – گفتار بزرگان دین درباره حساس بودن مسئله صدور فتوی

یکی از تابعین می گفت:

«من محضر صد و بیست نفر از انصار را درک کردم که همگی آنها از اصحاب و یاران رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بوده اند، اگر یکی از آنان از دیگری درباره مساله ای پرسش می کرد، این یکی به آن دیگری و آن دیگری به شخصی دیگر، پاسخ به این پرسش را ارجاع می داد تا آنگاه که اداء پاسخ به همان فرد اول بازمی گشت.»

و همو اضافه می کند:

«من در همین مسجد، محضر صد و بیست نفر از اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را درک نمودم، هیچیک از آنها حدیثی را بازگو نمی کرد مگر آنکه علاقه مند بود برادر دینی او به جای او سخن گوید.

و هیچ کسی نیز راجع به فتوائی مورد پرسش قرار نمی گرفت مگر آنکه می خواست برادر ایمانی او آن فتوی را بیان کند.»

براء می گوید:

«من سیصد نفر از یاران پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) را که در جنگ بدر شرکت کرده بودند دیدم، همه آنها به گونه ای به سر میبردند که مایل بودند یار و رفیقشان بجای آنها فتوی صادر کند.»

ابن عباس می گفت:

«اگر کسی در هر مساله ای (بدون مطالعه) اظهار نظر کند، و به مردم فتوی دهد، دیوانه ای بیش نیست.»

یکی از پیشینیان می گفت:

«عالم و دانشمند دینی، فضائی خالی، میان خدا و خلق او را جبران نموده و واسطه میان آنها است، لذا باید او بنگرد با چه کیفیتی در میان آنها وارد می شود و این

خلاء را جبران می کند.»

یکی از بزرگان به یکی از اصحاب فتوی می گفت:

«چنـان می بینم که به مردم فتوی می دهی. آنگاه که شخصـی نزد تو می آیـد و درباره مساله ای از تو سؤال می کنـد اهتمام و کوشـش تو نباید در این جهت محدود و مصـروف گردد که او را صـرفا از آن حالتی که دچار آنست رهائی بخشی و باری به هر جهت به او پاسخ گوئی؛ بلکه باید سـعی و همت تو در آن جهت صـرف گردد که خویشتن را نیز - از آنچه راجع به آن از تو سؤال شده است - نجات داده (و پاسخ نادرست را در اختیار او قرار ندهی).»

عطاء بن سائب تابعی گفته است:

«من گروهی از بزرگان دین را چنین یافته بودم که اگر از آنها راجع به موضوعی سؤال می کردند اندامشان به لرزه می افتاد.»

در طی حدیثی «مرفوع» از ثوبان نقل شده که (پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود):

«در آینده از میان جمع امت و پیروان من، گروههائی به وجود خواهند آمد که فقهای آن ها به مسائل پیچیده و مشـکلی دست می یازنـد (یعنی آن ها را ناآگاهانه میان خود مطرح می سازنـد و بدانها پاسخ می گویند. بدانید که) آنان بدترین امت من می باشند.»

از (عبدالله) بن مسعود است که می گفت:

«ممکن است کسی بگوید:

خداوند چنین دستور داده است؛ ولی خدا به او می گوید:

«دروغ می گوئی.»

از یحیی بن سعی (۳۹۵) نقل شده است که می گفت:

«سعید بن مسیب هرگز فتوائی صادر نمی کرد مگر آنکه می گفت:

بار خدایا مرا از لغزش، سالم نگهدار و مرا حفظ کن.

و دیگران را نیز (از گزند لغزش و نادرستی رأی و نظرم) حفظ فرما.»

از مالک بن انس درباره چهل و هشت

مساله سؤال شد، در پاسخ به آنها گفته بود:

جواب و پاسخ سی و دو مساله را نمی دانم.

و در روایت دیگری آمده است که از او راجع به پنجاه مساله سؤال شد؛ ولی درباره هیچیک از آنها پاسخ نگفت، و چنین اظهار کرد:

هر که می خواهد درباره مساله ای، پاسخی ایراد کند شایسته است پیش از ایراد جواب، خویشتن را بر بهشت و دوزخ عرضه کرده و کیفیت رهائی خود را از دوزخ در نظر گیرد، و سپس به آن مساله پاسخ گوید.»

روزی از همان مالك بن انس درباره مساله ای سؤال کردند؛ ولی او در پاسخ گفت نمی دانم. به وی گفتند:

مساله سبك و ساده و آسانی است (چرا به آن پاسخ نمی دهی؟) انس خشمگین شد و گفت:

در محدوده و حوزه علم و دانش دینی، هیچ مساله ساده و آسانی وجود ندارد؛ مگر گفتار خداوند به گوش تو نرسیده است که فرمود:

انا سنلقی علیك قولا ثقیلا (۳۹۶)

ما گفتار گران و سنگینی را بر تو القاء خواهیم کرد.

بنابراین، علم و دانش دینی اصولا سنگین، و تمام قسمت آن مشکل و دشوار می باشد.

وقتی از قاسم بن محمد بن ابی بکر - که یکی از فقهاء مدینه، و دانش و فقاهت او مورد اتفاق همه مسلمین بوده است - درباره مطلبی سؤال کردند، وی گفت:

جواب صحیح این مساله را نمی دانم.

سائل گفت:

من بدین منظور به سوی تو شتافتم که چون غیر از تو شخص دیگری را به شایستگی نمی شناختم قاسم گفت:

به طول لحیه و بلندی محاسن من و کثرت مردم در پیرامون من ننگر. سوگند به خداوند متعال، من پاسخ درست پرسش تو را نمی دانم. در این اثناء یکی از بزرگان و افراد

سالمند – که در کنار او نشسته بود – به او گفت:

برادرزاده! جواب مساله را برای او بیان کن و او را از خویشتن مران، سوگند به خداوند در هر مجلسی که ترا در جمع دیگران مشاهده کردم، کسی را که فاضلتر و دانشورتر و بادراک تر از تو باشد تاکنون ندیده ام. قاسم گفت:

به خدا قسم اگر زبانم را از بیخ و بن برکنند برای من محبوب تر از آن است که درباره چیزی سخن بگویم که بدان علم و آگاهی ندارم.

درباره حسن بن محمد بن شرف شاه استرابادی، چنین آورده اند که روزی زنی بر او وارد شد و راجع به مسائل مشکل و پیچیده مربوط به حیض و عادت زنانه، سؤالاتی مطرح ساخت؛ ولی او نتوانست پاسخ آنها را بیان کند. آن زن به حسن گفت:

پته های عمامه و شمله دستار تو، به میان و کمرت رسیده است لیکن از ایراد پاسخ به سؤال یک زن، عاجز هستی؟! حسن به او گفت:

ای خاله، اگر من پاسخ هرگونه مسائلی را – که از من می پرسند – می دانستم شمله دستارم من به شاخ گاو می رسید (و قعر زمین را نیز درمی نوردیده و به ژرفنای آن راه می یافت).

اقوال و سخن بزرگان دین درباره اهمیت و حساسیت مساله فتوی و سهمگین بودن اظهار رأی و نظر درباره احکام دینی، بی اندازه زیاد و فراوان است، و ما به همین مقدار در این موضوع اکتفاء کرده، و درباره انواعی که باب مربوط به «فتوی» بدانها تقسیم می گردد، بحث خود را آغاز کرده و ادامه می دهیم.

نوع اول: شرائط و اموری که باید هر مفتی واجد آنها باشد

باید دانست که لازم است مفتی، مسلمان و مکلف و فقیه و عادل

باشـد. شـرائط فقاهت آنگاه در مفتی فراهم می آید که او برای شـناخت احکام - از طریق اسـتنباط آنها از ادله تفصـیلی آن ها یعنی کتـاب و سـنت و اجمـاع و ادله عقـل و ادله دیگری که در جـای خود مورد بحث و تحقیق قرار گرفته انـد - به پا خیزد و درست و استوار قیام نماید.

شناخت احکام شـرعی - با چنین شرائط - در صورتی بهم می رسد و کامل می گردد که مسائل و مطالب زیربنائی آن از قبیل: اثبات صانع و صـفات او شـناخته شود، شناختی که حصول ایمان انسان بر آن متوقف است. (باید پیش از دست اندر کار شدن اسـتنباط احکام شـرعی) ، مسائل مربوط به نبوت، امامت، معاد - که از مسائل کلامی است - شـناسائی شود؛ چنانکه مفتی باید قبلا علوم زیربنائی شـناخت ادله، از قبیل: صـرف، نحو، لغت - در محدوده علم عربیت - و شرائط حد و برهان در علم منطق، و نیز اصول فقه و حقایق مربوط به احکام شـرعی از رهگـذر آیات قرآنی، و احادیث مربوط به احکام شـرعی، و علوم حـدیث - چه از لحاظ متن و چه از لحاظ سـند - را تحصـیل کند، و لو آنکه این تحصـیل از راه وجود اصل صحیحی انجام گیرد، اصلی که مفتی بتواند به هنگام نیاز، بدان مراجعه نماید.

مفتی باید موارد اختلاف و اتفاق علماء و فقهاء را در مسائل شـرعی بشـناسد، یعنی باید بداند مساله ای که درباره آن فتوی می دهـد رأی و نظر او در آن مساله، مخالف اجماع علماء نیست؛ بلکه بایـد بداند که رأی او با رأی و نظر عده ای از فقهاء پیشـین موافقت دارد، و یا

رأی او به ظن قوی درباره مساله ایست که فقهاء پیشین درباره آن سخنی به میان نیاورده اند؛ و آن مساله از مستحدثات بوده که در عصر او و یا عصری نزدیک به زمان او پدید آمده است.

و نیز باید مفتی دارای ملکه نفسانی و قوه و نیروئی قدسی و ملکوتی باشد که بتواند فروع و جزئیات احکام را از اصول و کلیات آن بدست آورده و هر قضیه ای را به ادله مناسب آن ارجاع دهد.

مطالب فوق، مجموعه شرائط و اموری است که درباره «مفتی مطلق» و مستقل در فتوی، معتبر و لازم می باشد (تا بتواند در مورد تمام احکام فرعی و ابواب مختلف فقهی اظهار نظر نموده و مستقلا فتوی صادر کند). ما این شرائط را بطور فشرده مطرح ساختیم، شرائطی که در علم «اصول فقه» به گونه ای مفصلتر، شرح و گزارش شده است.

اگر شرائط و اوصاف مذکور در فردی فراهم آید بر او واجب است که در مورد هر مساله فقهی و احکام فرعی مورد نیاز خود، و یا هر مسئله ای که از او سؤال می شود تمام وسع و طاقت و کوشش خود را به کار گیرد تا به توضیح و بررسی آن مساله از طریق ادله تفصیلی آن بپردازد. بر او جائز نیست - چه در صدور فتوی برای دیگران و یا برای خویشتن - از مفتی و مجتهد دیگر تقلید کند، البته این حکم در صورتی است که دارای فرصت کافی برای انجام عمل مربوط به مساله باشد تا بتواند در ظرف آن فرصت، حکم آن مساله را استنباط نماید، به گونه ای که اشتغال به استنباط حکم مساله با انجام تکلیف

شرعی او اصطکاکی پیدا نکند. اما در صورت ضیق مجال و فرصت، تقلید از مجتهد حی و زنده در آن مساله جایز می باشد؛ ولی درباره تقلید از مجتهد میت، دو نظریه وجود دارد:

(عده ای جایز دانسته و عده ای دیگر تقلید از مجتهد میت را مطلقا جائز نمی دانند) ؛ بلکه آن را بطور کلی منع کرده اند.

نوع دوم: احکام و آداب مفتی

۱ - تحصیل زمینه های افتاء و اجتهاد، واجب کفائی است

فتوی دادن یکی از واجبات کفائی است، و همچنین تحصیل و فراگرفتن مقدمات و زمینه های وصول به مقام افتاء و اجتهاد از واجبات کفائی به شمار می آید.

اگر شخصی - که مفتی و مجتهد است - درباره حکم مساله ای، مورد پرسش قرار گیرد و فرد دیگری جز او برای ایراد پاسخ به آن مسئله وجود نداشته باشد، بر او لازم است که شخصا پاسخ آن را بگوید.

و اگر غیر از او فرد دیگری - که بتواند پاسخ مساله را بیان کند - وجود داشته و در دسترس باشد، پاسخ دادن به آن مسئله به عنوان واجب کفائی بر هر دو لازم است.

و در صورتی که جز یک فرد - برای پاسخ به مسئله - در دسترس نباشد و رفتن به حضور فرد دیگر، مستلزم مشقت و دشواری نباشد، در اینکه آیا لازم و واجب است که مجتهد حاضر شخصا جواب مسئله را ایراد کند، دو وجه ذکر کرده اند:

(عده ای می گویند:

ایراد پاسخ بر مجتهد حاضر، واجب است.

و عده ای را عقیده بر آن است که پاسخ به سؤال، بر هر دو مجتهد واجب می باشد).

اگر در محیط زندگی مردم، شخصی که بتواند فتوی دهد موجود و در دسترس نباشد بر هر فرد مکلفی - که در آن

محیط زندگی می کند - واجب است حتی الامکان به عنوان واجب کفائی، شرایط و زمینه های وصول به مقام اجتهاد و صدور فتوی را تحصیل کند.

و اگر همه افراد این محیط در اقدام به تحصیل مقدمات اجتهاد، اخلال و کوتاهی کنند تمام آنها از نظر ارتکاب فسق و گناه سهیم بوده و با هم برابرند. حتی اگر عده ای از مردم، سرگرم تحصیل مقدمات وصول به مرتبه اجتهاد گردند این تکلیف از عهده دیگران ساقط نمی شود؛ بلکه آنگاه این تکلیف از عهده آنها خارج می شود که فردی در آن محیط به مقام افتاء و اجتهاد نائل شود (و بتواند پاسخگوی همه مسائل مردم باشد) ؛ چون این احتمال وجود دارد که افراد - به علت فوت و یا موانع دیگر - نتوانند به درجه اجتهاد برسند.

برای اینکه مردم مطمئن گردند که تکلیف تحصیل مقدمات اجتهاد از عهده آنها ساقط شده است، صرف گمان به وصول فردی به درجه اجتهاد، کافی نیست، اگرچه ما قائل شویم که در قیام به واجب کفائی می توان به ظن و گمان اکتفاء نمود.

۲ - اعتدال مزاجی و روانی مفتی در حین فتوی دادن

نباید مفتی به هنگامی که گرفتار تغییر و دگرگونی حالات اخلاقی است و نیز در حال دل مشغولی و وجود موانع دقت و تأمل کامل، فتوی صادر کند. این حالات عبارتند از: خشم، گرسنگی، تشنگی، اندوه، شادی مفرط، چرت و خواب آلودگی، ملال خاطر، بیماری اضطراب انگیز، گرمای فوق العاده و بی تاب کننده، سرمای رنج آور، محصور بودن از لحاظ پیشاب و پساب و امثال آنها (که موجب تفرق حواس و تشتت خاطر و عدم تمرکز فکر انسان می گردند).

البته ضرورت

اعتدال حالت روحی و مزاجی مفتی در حین فتوی، در صورتی است که ضرورت صدور فتوی از لحاظ وقت و فرصت «واجب مضیق» یعنی واجب کوتاه مدت نباشد.

اگر مفتی و مجتهد با وجود دگرگونی حالت روحی و مزاجی با اطمینان به اینکه وجود این حالت، مانع از وصول به حق و صواب نمی گردد و تمرکز فکر او را از میان نمی برد، فتوی دهد - با اینکه فتوی دادن همزمان با دگرگونی حالات مزاجی و روانی کراهت دارد - صدور فتوی جائز خواهد بود. علت کراهت فتوی دادن در چنین حالات، این است که ممکن است مفتی احیانا به علت نامساعد و نامعتدل بودن روح و مزاجش دچار لغزش و اشتباه گردد.

۳ - وظیفه مفتی و مستفتی به هنگام تغییر رأی مفتی

اگر مجتهد پس از آنکه فتوائی را صادر کرد، رأی و نظر او را تغییر کند، و مقلد به وسیله یکی از استفتاء کنندگان و یا افراد دیگر از این تغییر نظر آگاه گردند باید طبق رأی دوم و نظریه جدید مفتی عمل کند. اگر مقلد و مستفتی بر طبق نظریه اول عمل نکرده باشد نمی تواند (پس از اطلاع از نظریه جدید او) ، عمل خود را مطابق نظر و رأی اول برگزار نماید.

و اگر قبل از اطلاع از تغییر رأی مفتی، قبلا طبق نظریه اول عمل کرده باشد، این عمل او نقض نمی شود و اشکالی ندارد.

اگر مقلد و مستفتی از رجوع و تغییر رأی مجتهد و مفتی همینگونه ناآگاه بماند به منزله آنست که گویا مفتی از رأی و نظریه سابق خود را در رابطه با او برنگشته است.

باید مجتهد - قبل از عمل

مقلد و مستفتی و پس از آن - تغییر رأی خود را اعلام نماید تا مقلد او عمل بعدی خود را مطابق نظریه جدید وی برگزار کند و از نظریه و فتوای اول - از لحاظ عمل - بازگشت نماید.

۴ - آیا در مورد حوادث مشابه و متعاقب، لازم است در فتوی تجدید نظر شود؟

اگر مفتی و مجتهد در مورد واقعه ای فتوی دهد و سپس واقعه ای همانند آن اتفاق افتد، (برای صدور فتوی درباره واقعه جدید) - در صورتی که متوجه و متذکر فتوای نخستین و ادله آن باشد - باید در مورد واقعه جدید و مشابه واقعه اول، همان فتوی را بدون نیاز به تأمل و نظر صادر کند. ولی اگر فتوای نخستین به خاطرش آید؛ لکن دلیل آن را به یاد نیاورد و یا علتی برای رجوع از فتوای نخستین پدید نیاید، در اینکه آیا می تواند طبق فتوای اول، رأی دهد و یا لازم است تجدید نظر نموده و به اجتهاد بپردازد، دو نظریه وجود دارد.

مسئله تجدید تفحص و جستجو برای پیدا کردن آب بجای تیمم، و یا کوشش مجدد برای یافتن سمت قبله، و نیز حکمی که قاضی بر اساس اجتهاد صادر می کند و سپس واقعه و مسئله ای همانند آن اتفاق می افتد، با مسئله مورد بحث ما از نظر حکم فرقی ندارد، (یعنی دو قول و نظریه در این زمینه ها وجود دارد که بر طبق یکی از آنها می تواند به همان نظریه اول عمل کند، و بر طبق نظریه دیگر باید با اجتهاد مجدد، یعنی تجدید نظر در فتوای خویش عمل نماید).

۵ - باید مفتی به طرز تعبیر مراجعان آشنا باشد

نباید مفتی

در مورد مسائلی که مربوط به الفاظ و تعبیرهای سوگندها و اقرارها و وصیت ها و امثال آنها است فتوی صادر کند مگر آنگاه که خود از مردم همان شهر و ممکت بوده و به طرز سوگند و وصیت و اقرار و منظور آنان در استعمال تعابیر آشنا باشد تا بتواند هدف آنها را طی تعبیر آنان همانگونه که آنها اراده کرده اند درک کند؛ لذا باید به این نکته اساسی توجه شود؛ زیرا این موضوع بسیار مهم و باارزش می باشد.

نوع سوم: در آداب فتوی و صادر کردن حکم

۱ – اختیار مفتی در ایراد پاسخ کتبی و شفاهی به استفتائات

مفتی و مجتهد باید پاسخ مسئله را طوری بیان کند که هرگونه اشکال و ابهام را از میان بردارد، و سپس می تواند به پاسخ شفاهی اکتفاء کند.

اگر زبان مفتی برای مستفتی قابل فهم نبود، (یعنی اگر مفتی و مستفتی دارای دو زبان متفاوتی باشند) ، ترجمه دو فرد عادل در این مورد کافی است. بعضی از علماء معتقدند ترجمه یک شخص عادل کفایت می کند؛ زیرا فتوی دادن به منزله خبر است (و در مورد خبر، گفتار یک فرد عادل دارای حجیت می باشد).

مفتی می تواند (بجای پاسخ شفاهی) جواب مسئله را بنویسد، اگرچه جواب کتبی می تواند متضمن خطری از لحاظ دستبرد و تحریف باشد.

و لذا برخی از پیشینیان، از پاسخ کتبی به استفتائاتی که در نامه ها نوشته می شد سخت گریزان بوده اند؛ چون در این گونه استفتائات از لحاظ پاسخ، احتمالات مختلف از لحاظ پاسخ راه داشت، به اینصورت که در سخن سائل و مستفتی هر قسمتی از آن دارای مزایا و خصوصیات ویژه ای از نظر پاسخ بوده است، چه بسیار اتفاق افتاده که ما با استفتائاتی

کتبی مواجه شدیم که مقصود و تعبیر گوینده و نویسنده آنها با آنچه که در استفتاء وجود داشت، متفاوت بود، تازه پس از چندی به گفتار او توجه کرده و چیز دیگری را درک می کردیم؛ در حالی که قبلا در پاسخ آنها را نوشته بودیم، لذا آن نامه را پاره کرده و آن را از بین می بردیم.

۲ – بیان مفتی باید صحیح و قابل فهم توده مردم باشد

باید طرز بیان و تعبیر مفتی، واضح و روشن و در عین حال درست و صحیح باشد که هم توده مردم آن را بتوانند درک کنند و هم خواص و اهل سخن و علماء، عبارات او را رکیک و سبک تلقی ننمایند. بنابراین باید مفتی از اضطراب و رکاکت تعبیر و ترکیبات غریب و نامانوس و یا عبارت پردازیهای ضعیف و سست و لغات مشکل و پیچیده و امثال آنها در پاسخ به استفتائات احتراز جوید.

۳ – پاسخ اجمالی و یا تفصیلی به سؤالات استفتاء کنندگان

اگر مسئله مورد سؤال دارای شعب مختلف بود و به تفصیل و شرح و بیان نیاز داشت، مفتی نمی تواند به پاسخ مطلق و کلی و اجمالی آن اکتفاء کند؛ زیرا چنین پاسخی خطاء است، یعنی نمی تواند خالی از لغزش و اشتباه باشد. مفتی می تواند از مستفتی – در صورتی که در حضور او باشد – بخواهد که پرسش او را به تفصیل بیان کند، و یا اگر سؤال به صورت کتبی بود از او بخواهد که با شرح و تفصیل بیشتری سؤال خود را دوباره در نامه دیگری بنویسد.

و مفتی پس از آگاهی از موارد مفصل آن، به ایراد پاسخ بپردازد. اگر سؤال

و جواب بدین کیفیت انجام گیرد بهتر است، و ضمنا مصون از اشتباه نیز خواهد بود.

البته مفتی می تواند جواب یکی از فروع و شاخه های سؤال را بگوید و یا بنویسد.

و این کار در صورتی صحیح است که مفتی بداند همان فرع برای سؤال کننده روی داده و پاسخ همین شاخه از پرسش را مطالبه می کند، و سپس باید یادآور گردد که اگر منظور از سؤال شما چنین باشد؛ پاسخ آن همین است.

و یا بگوید در صورتی که هدف سؤال شما چنین باشد، پاسخ آن همانگونه است که ذکر شد؛ و امثال آن.

و نیز مفتی می تواند به تمام شاخه ها و بخشهای مختلف سؤال، پاسخ گوید و تمام بخشهای متعدد مسئله را یاد کند و سپس پاسخ آنها را بیان نماید. لکن این نوع پاسخگوئی از دیدگاه برخی از دانشمندان، ناخوش آیند بوده و می گفتند این طرز پاسخگوئی همانند فراگرفتن فجور و انحراف است، از آن جهت که مردم از حکم سودمند و یا زیانبار مسئله آگاه می شوند (و گویا مفتی با این گونه پاسخگوئی، شاخه های مفید و مضر را به مردم تعلیم می دهد).

۴ - رعایت ترتیب در پاسخ به سؤالات متعدد

اگر در نامه استفتاء، چند مسئله مطرح شده باشد بهتر است پاسخ آن ها به ترتیب پرسشها باشد.

و اگر سائل و استفتاء کننده را متوجه پاسخهای مربوط سازد رعایت ترتیب پاسخ بر حسب ترتیب سؤال، لازم نیست.

و در چنین صورتی که پاسخ به آنها پس و پیش می گردد (به عنوان «لف و نشر مشود» (۳۹۷) تلقی می شود که این ترتیب در برخی از آیات قرآن کریم به چشم می خورد از قبیل آیه):

یوم تبیض وجوه و تسود وجوه

فاما الذین اسودت وجوههم ...

روزی که چهره هائی، سفید و چهره هائی سیاه می گردد. اما کسانی که روسیاه شدند ...

۵ – سؤال و استفتاء نباید به خط مفتی باشد

عده ای از دانشمندان گفته اند:

ادب و نزاکت اقتضاء می کند که سؤال و پرسش به خط مفتی نباشد؛ ولی اگر املاء و یا تصحیح سؤال به وسیله مفتی انجام گیرد اشکالی ندارد.

۶ – هماهنگی پاسخ با پرسش سائل

مفتی نمی تواند پاسخ و پرسش مربوط به مسئله را به صورتی که شخصا از واقعه استفاده و استنباط کرده است – در صورتی که در خود نامه استفتاء به همان صورت طرح نشده باشد – بنویسد؛ بلکه باید بر اساس همان صورتی که در نامه وجود دارد پاسخ آن را بنگارد (و نظریه خود را در کیفیت طرح سؤال دخالت ندهد). اگر منظور مستفتی برخلاف آنچه در نامه آمده است باشد باید مفتی بنویسد:

اگر مسئله اینطور باشد پاسخ آن چنین و چنان است.

علماء معتقدند که اگر مفتی در نامه استفتاء علاوه بر پاسخ، مطالب وابسته به مسئله و مورد نیاز سائل را اضافه کند کار مطلوب و عمل مستحبی را انجام می دهد، و این استحباب به خاطر حدیثی است که می گوید:

هو الطهور ماؤه، الحل میتته (۳۹۸):

۷ – رفق و مدارا با استفتاء کننده در تفهیم جواب مسئله

اگر استفتاء کننده (به عللی) دچار نارسائی در بیان مسئله و درک پاسخ آن باشد باید مفتی با او رفق و مدارا نموده و با بردباری، به فهم سؤال او موفق گردد و با همین شیوه پاسخ آن را نیز بدو تفهیم کند؛ زیرا ثواب و پاداش چنین رفق و مدارا – که به منظور تفاهم

با فرد ناتوانی انجام می گیرد - بسیار عظیم و پرارزش می باشد.

۸ - ضرورت دقت مفتی در مطالعه نامه استفتاء

باید مفتی کلمه به کلمه نامه استفتاء را با دقت کافی مطالعه کند، و بخصوص پایان و منتهی الیه نامه را با عنایت فزونتری مورد توجه قرار دهد؛ زیرا جان و روح سؤال و اصل پرسش در پایان آن وجود دارد که گاهی ممکن است تمام نامه به پایان آن مربوط باشد و مفتی احیانا نسبت به پایان آن از لحاظ دقت، غفلت کند.

دانشمندی گفته است:

شایسته است درنگ اندیشمندانه و دقت مفتی درباره یک مسئله ساده و آسان به همان گونه باشد که درباره یک مسئله مشکل و پیچیده اعمال می گردد؛ و این موضوع به خاطر آنست که وی به دقت و تأمل عادت نموده و بدان خو گیرد.

۹ - اصلاح و جبران لغزشها و کمبودهای موجود در نامه استفتاء

اگر مفتی در نامه استفتاء با لغت و واژه مشتبه و مبهمی مواجه شد، باید از مستفتی راجع به آن و نیز نقطه گذاری ها و حرکات و سکنات آن جویا گردد.

و همچنین اگر مفتی در طی نامه به اشتباه و لغزشی در کلمه ای مواجه شد، و این اشتباه به گونه ای است که در مفهوم کلمه؛ تغییری ایجاد می کند باید مفتی به اصلاح آن بپردازد.

و اگر مفتی در نامه استفتاء محل نانوشته ای را در اثناء خطوط و سطور و یا پایان آن مشاهده نماید با خطی آن محل را پر کند و یا چیزی که لازم است در آن جای خالی بنویسد و آن جای سفید را اشغال نماید؛ زیرا استفتاء کنندگان می خواهند گاهی مفتی را بیازارند (و به

اصطلاح سوءاستفاده کنند) ، به این معنی که آن محل خالی و نانوشته را با عباراتی پر کنند که اصل فتوی و یا سؤال را - بعد از نوشتن فتوی - دگرگون سازند، چنانچه می گویند این گونه سوءاستفاده درباره برخی از بزرگان علم، پیش آمده است.

۱۰ - مشورت با حاضران درباره محتوای نامه استفتاء

مستحب است مفتی، نامه استفتاء را بر حاضرانی که دارای اهلیت هستند بخواند، و با آنان درباره محتوای آن مشورت کرده و با رفق و مدارا و منصفانه راجع به آن مذاکره و مباحثه نماید، اگرچه حاضران از لحاظ علمی پائین تر از او و یا شاگردان او باشند؛ زیرا اگر وی در پاسخ به نامه های استفتاء، چنین شیوه ای را در پیش گیرد - علاوه بر اینکه در این مورد از پیشینیان اقتداء و پیروی کرده - این امید وجود دارد که اگر احیانا نکاتی، از نظر مفتی مخفی بماند به مدد مشورت و مذاکره با حاضران، آن نکات، روشن و پدیدار گردد؛ زیرا هر ذهن و فکری بهره ای از فیض الهی را دارا است.

ولی اگر در نامه استفتاء، مطالبی آمده باشد که اظهار آن ناخوش و زشت باشد، و یا مستفتی ترجیح می دهد که محتوای نامه او مکتوم بماند، یا اظهار و فاش ساختن مضمون نامه، متضمن مفسده ای باشد نباید آن را با حاضران در میان گذاشت.

۱۱ - باید پاسخ نامه استفتاء از لحاظ خط و نگارش، واضح باشد

باید مفتی پاسخ نامه را با خط واضح و روشن و با قلمی متوسط - نه آنقدر ریز و مبهم و نه آنچنان درشت و خشک - بنگارد.

و باید فاصله سطور را از

لحاظ تنگی و گشادگی در حد معتدل و متوسطی تنظیم کند.

برخی معتقدند که به عنوان یک امر مستحب، قلم و طرز نگارش به گونه ای یکنواخت باشد که کسی نتواند در آن دست برده و آن را دگرگون سازد و نیز موجب اشتباه و اختلاط خط او با خط دیگری نشود.

۱۲ - باید در پاسخ نامه استفتاء تجدید نظر نمود

آنگاه که مفتی، پاسخ نامه استفتاء را نگاشت باید در آن تجدید نظر و دقت نماید؛ چون ممکن است احیانا نقص و اختلالی در پاسخ نامه به نظر رسد، و یا خود مفتی نسبت به پاسخ قسمتی از جوانب سؤال، نقصی مشاهده کند.

بجا است که مفتی قبل از نوشتن نام خود در پایان نامه و ممهور کردن آن و قبل از تکمیل پاسخ، این تجدید نظر را در مورد پاسخ به عمل آورد.

۱۳ - محل نگارش پاسخ در نامه استفتاء

اگر مفتی با خط خود، پاسخ نامه را آغاز کند باید - بر طبق شیوه معمول قدیم و جدید - پاسخ را در ناحیه راست نامه بنویسد و بالای بسم الله الرحمن الرحیم و امثال آن، هیچ نوشته ای را قرار ندهد.

۱۴ - دعاء و نیایش بدرگاه خداوند متعال به هنگام افتاء و صادر کردن حکم

آنگاه که مفتی می خواهد فتوائی صادر نماید باید استعاذه کند، و از شر شیطان مطرود از رحمت، به خداوند متعال پناه برد و بگوید:

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم و نام خداوند را با گفتن بسم الله الرحمن الرحیم بر دل و زبان جاری سازد، و او را سپاس گفته، و بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و خاندان او (علیهم

السلام) درود فرستد و دعا کند و بگوید:

رب اشرح لی صدری و یسر لی امری و احلل عقده من لسانی یفقهوا قولی (۳۹۹)

خدایا به من شرح صدر عنایت کن و کارم را آسان و هموار گردان و گره از زبانم بگشای تا سخن من قابل فهم بوده و آن را دریابند و درک نمایند.

برخی از علماء و فقهاء به هنگام فتوی، دعای زیر را می خواندند:

لا ـ حول و لا قوه الا بالله العلی العظیم، سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا (ففهمناها سلیمان و کلا آتینا حکما و علما (۴۰۰) اللهم صلی علی محمد و آله و صحبه و سائر النبیین و الصالحین، اللهم وفقنی و اهدنی و سددنی، و اجمع لی بین الصواب و الثواب و اعذنی من الخطاء و الحرمان

جز به وسیله خداوند والای بزرگ هیچ عامل و نیرو و قدرتی مؤثر نیست، خدایا تو از هر عیب و نقصی مبری هستی، و جز آنچه تو به ما آموختی هیچگونه آگاهی کامل برای ما وجود ندارد. (تو فرمودی): که ما به سلیمان چنان حقایقی را فهماندیم، و حکمت و دانش را به همه پیامبران ارمغان دادیم. خدایا بر محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) و خاندان و یارانش، و سایر انبیاء و نیکان درود فرست. خدایا مرا موفق گردان و به راه راست رهنمونم ساز، و مرا استوار نگاهدار.

و رأی مرا با پیوندی از حق و درستی و پاداش اخروی فراهم آور، و از خطاء و لغزش و محرومیت از پاداش اخروی، مرا در پناه خود قرار ده.

۱۵ – چه عباراتی را باید بر آغاز و پایان جواب نامه استفتاء افزود؟

مفتی باید

در آغاز پاسخ نامه استفتاء، یکی از عبارات زیر را بنویسد:

«الحمدلله»

«الله الموفق»

«حسبناالله»

«حسبی الله»

«الجواب»

«بالله التوفیق» و امثال این گونه تعبیرات (که نمایانگر سرآغاز پاسخ می باشد).

بهتر اینست که پاسخ را با سپاس الهی «الحمدلله» آغاز کند، چون در این باره حدیثی به ما رسیده است که هر کار مهم و اساسی را باید به نام خداوند متعال و سپاس او آغاز. نمود (۴۰۱)

شایسته است مفتی (علاوه بر نگارش «الحمدلله») حمد و سپاس خداوند متعال را بر زبان جاری ساخته و سپس همان را روی نامه نیز بنویسد، و با تعبیر «الله اعلم» و یا «بالله التوفیق»، جواب نامه را پایان برد. سپس بنویسد که پاسخ را فلانی فرزند فلانی گفته و یا نوشته است، (یعنی باید مفتی در پایان پاسخ، نام خود را با تمام مشخصات بیاورد) و قبیله و شهر و یا صفات و خصوصیات و مشخصاتی را که بدان منسوب می باشد در جواب استفتاء یادداشت کند.

۱۶ - فتوی را باید با مداد نوشت

بعضی از علماء گفته اند، مستحب است مفتی، پاسخ نامه را با مداد (۴۰۲) بنویسد نه با مرکب تا از حک و حذف، مصون باشد، بر خلاف کتب علمی که بهتر است با حبر و مرکب مخصوص نگاهداشته شود؛ زیرا بنا بر این است که کتب عملی، پایدار بماند و مرکب برای پایدار ماندن نوشته ها از هر نوع نوشت افزار دیگری مناسب تر است.

۱۷ - پاسخ نامه استفتاء باید در عین اختصار، روشن باشد

مفتی باید پاسخ استفتاء را مختصر و فشرده بنویسد آن هم به گونه ای که عوام الناس و توده مردم بتوانند آن را به راحتی و روشنی درک کنند. حتی بعضی از

فقهاء در پاسخ استفتاء فقط می نوشتند:

«جائز است» یا «جائز نیست»

«واجب است» یا «واجب نیست» و یا می نوشتند:

«آری» یا «نه»، یعنی با این گونه تعابیر کوتاه و روشن، پاسخ استفتاء را برگزار می کردند.

۱۸ - حزم و احتیاط و عدم سراسیمگی در پاسخ به استفتاء

اگر از مفتی راجع به کسی سؤال کنند که می گویند:

«من از محمد بن عبدالله راستگوتر هستم» و یا می گوید:

«نماز، یک بازیچه و کار بیهوده ایست» و یا امثال این گونه سخنان را بر زبان آورد، سخنانی که کفرآمیز می باشد و موجب بی اعتبار شدن خون و جان گوینده آن خواهد شد، نباید مفتی (در صدور فتوی، دچار سراسیمگی و شتابزدگی گردد و) بگوید:

خون چنین شخصی حلال است، و یا قتل او واجب می باشد؛ بلکه او باید بگوید:

اگر چنین مطلبی از راه اقرار و یا بینه، یعنی گواهی دو شاهد عادل در مورد کسی ثابت و روشن گردد حکمی که درباره او جاری خواهد شد بدینسان می باشد.

و یا اگر راجع به کسی سؤال کنند که سخنی بر زبان آورده، سخنی که کفر او به علت چنین سخنی، محتمل باشد باید مفتی در پاسخ بگوید:

لازم است از گوینده این سخن سؤال کرد که اگر با چنین هدفی این کلام را بر زبان جاری ساختی، حکم و پاسخ آن چنین و چنان خواهد بود.

اگر از مفتی درباره قاتل و یا کسی که چشم کسی را از جا در آورده و یا جنایات دیگری بر کسی وارد ساخته سؤال کنند باید احتیاط را از دست ندهد و شرائط قصاص را توضیح داده و مطالب مربوط به آن را یادآور گردد.

اگر از مفتی و مجتهد راجع به کسی

که مستوجب تازیانه خوردن است پرسش نمایند، وسیله و آلت تعزیر و تازیانه زدن را یادآور گردد و بگوید که با چنین کیفیت و با این شمار باید تازیانه بخورد، و نباید تازیانه بیشتر و یا شدیدتری را بر او وارد ساخت.

۱۹ - یادآوری های لازم در مورد سؤالات مربوط به ارث

اگر از مفتی راجع به میراث سؤال شود، معمولا (طبق عادت) لازم نیست موضوع برده نبودن و یا شرط عدم کفر وارث و امثال آن ها را - که از موانع ارث به شمار می روند - برای سائل و مستفتی توضیح دهد و این مطالب را قبلا شرط نماید؛ بلکه سؤال مطلق یک فرد مسلمان، مبنی بر آنست که در وارث و یا وراث، موانع ارث وجود ندارد. برخلاف موردی که راجع به ارث برادران و خواهران و عموها و فرزندان این طبقه از وراث، سؤالاتی مطرح می شود که در چنین مواردی باید مفتی بپرسد آیا این برادرها و خواهرها و یا عموها، ابوینی هستند و یا پدری و یا مادری می باشند؟

اگر در ضمن نامه استفتاء مربوط به ارث، از افرادی یاد شود که مستحق ارث نمی باشند باید مفتی، سقوط حق آنان از ارث را ضمن پاسخ تصریح کند و بنویسد:

فلانی و فلانی از ارث بردن محرومند و هیچگونه استحقاقی ندارند.

اگر فردی در تحت شرائطی، مستحق ارث باشد که همان فرد در شرایط دیگر هیچگونه حقی را در ارث دارا نباشد، باید مفتی در پاسخ استفتاء بگوید:

فلانی در چنین حالت و شرائطی ارث نمی برد.

و امثال این گونه سؤالات و تذکراتی که لازم است مفتی آن ها را به مستفتی یادآور گردد تا این تصور به وجود نیاید

که فلانی در هر حال و شرائطی مستحق ارث می باشد.

اگر از او راجع به ارث خواهران و برادران و یا ارث پسـران و دختران سؤال کننـد، نبایـد در پاسخ بگوید که ارث در میان آنها طبق آیه للـذکر مثل حظ الانثیین تقسـیم می شود؛ زیرا این گونه یادآوریها برای توده مردم اشـکالاتی تولیـد می کند، که نمی توانند آن را درک کنند؛ بلکه باید بگوید:

ترکه میت باید بر اساس چنین و چنان تقسیم گردد که طبق آن، پسر دو سهم و دختر یک سهم دارد.

اگر مفتی بگوید:

بر اساس نص قرآن کریم تقسیم گردد:

این پاسخ، بلامانع می باشد؛ چون معنی این آیه و نص، روشن است و ابهام کمتری در آن وجود دارد. اگرچه تذکر به صورت اول، واضحتر است، یعنی در اینصورت باید پاسخ مسئله را به تفصیل بیان کند.

مفتی بایـد قبـل از هر چیز یـادآور گردد که ترکه میت پس از اخراج اموالی که لازم است قبل از تقسیم ارث، اخراج شود، از قبیـل وصـیت و دین – در صورتی که وصـیت و دینی در میان باشـد – تقسـیم گردد (و به هر صورت بایـد نکته های مورد نیاز مستفتی را ضمن پاسخ یادآور شود).

۲۰ – باید پاسخ استفتاء، هوشمندانه نگارش شود تا مستفتی نتواند در آن دستکاری نماید

باید مفتی پاسخ استفتاء را در ذیل همان نامه استفتاء بنویسد و بلافاصله بدان متصل سازد، هیچگونه فاصله و خلاء میان سؤال و جواب باقی نگذارد، تا مستفتی نتواند چیزی را که موجب فساد و دگرگونی پاسخ او می گردد بر آن بیفزاید.

اگر محل نگارش پاسخ، پیوسته به پرسش باشد جواب را روی همان موضع و محل بنویسد.

و چنانچه موضع و محلی

که بایـد جواب را روی آن بنویسـد دارای ظرفیت کافی نباشـد نبایـد پاسـخ را روی ورقه دیگری بنویسـد؛ بلکه بایـد آن را در پشت ورقه و یا در حاشـیه آن بنگارد. آنگاه که می خواهـد پاسـخ اسـتفتاء را در ظهر و پشت نامه اسـتفتاء، بنویسـد باید از بالا شروع کنـد مگر در صورتی که بخواهـد پاسـخ را در پـائین نـامه اسـتفتاء، و به دنبال آن بلافاصـله بنگارد، و مابقی پاسـخ را به خاطر ضـیق و عدم گنجایش محل، در پائین پشت ورقه تکمیل سازد تا پاسخ او متصل به سؤال بوده و پیوسـتگی خود را حفظ کند.

۲۱ – عدم توسل به حیل شرعیه و لزوم راه گشایی در برابر مشکلات مستفتی

اگر مفتی متوجه شود که پاسـخ او برخلاف منظور مسـتفتی است و ضـمنا راضـی نیست که پاسخ او به صورت کتبی روی نامه استفتاء نگارش یابد به پاسخ شفاهی اکتفاء کند.

مفتی بایـد از میل و گرایش به «حیل شـرعیه» چه در فتوای خود و چه در فتوای مخالف خویش – بر حـذر باشـد؛ زیرا توسل به حیل شرعیه از زشت ترین عیوب و شنیع ترین عوارض تباه گر است.

یکی از طرق و نشانه های تمایل به حیل شـرعیه این است که در جواب اسـتفتاء، مطلبی را که به نفع مستفتی است بنگارد، و از نگارش مطلبی که به زیان او تمام می شود خودداری کند.

مفـتی نبایـد در مسائـل مربـوط به دعوی و بینه هـا و شـهود، به مطـالبی روی آورد که موجب خلاصـی و رهـائی از مشـکلات گردیده و راه مفری از آن مشکلات باشد.

و نیز نباید به یکی از دو طرف دعوی، طرقی را اظهار کند و بیاموزد

که به وسیله آن، استدلال و حجیت طرف را خنثی کند؛ چون این گونه تعلیم و راهنمائی، موجب ضایع گشتن حق طرف می شود.

در صورتی که مفتی احساس کند که راهی به نفع مستفتی وجود دارد و از این رهگذر، ضرر و زیانی به حق کسی وارد نمی سازد باید او را به همان راه ارشاد کند، مثلا اگر کسی سوگند یاد کند هه هزینه همسرش را به مدت یکماه نپردازد (در صورتی که سوگند او از نظر شرایط قسم، قابل انعقاد باشد) لازم است مفتی راه گشای مشکل او بوده و به وی تعلیم دهد که می تواند نفقه همسرش را از مهریه او بپردازد، و یا به او قرض دهد، و مایحتاج یک ماهه او را به وی بفروشد و سپس ذمه او را از این قرض و یا از قیمت مایحتاج او بری سازد؛ چنانکه نقل شده است که شخصی به یکی از علماء گفت:

من سوگند یاد کردم که در روز ماه رمضان با همسرم زناشوئی کنم و کفاره هم ندهم و ضمنا مرتکب گناهی هم نگردم. آن شخص عالم و دانشمند به او گفت با همسرت در ماه رمضان مسافرت کن (تا از این طریق - ضمن وفای به سوگند خود - مرتکب گناهی نگردی و کفاره روزه نیز بر تو واجب نشود).

۲۲ - موقع شناسی مفتی بهنگام فتوی

اگر مفتی صلاح ببیند که به یک فرد عامی به گونه ای فتوی دهد که توام با شدت و سختگیری باشد و خود مفتی به ظواهر امر و نیز به شدت لحن خود در جواب استفتاء، اعتقادی نداشته باشد؛ ولی از دیدگاه خویش برای تظاهر به شدت

لحن و سختگیری خود، توجیه عاقلانه و مشروعی را در نظر گیرد، چنین روشی به منظور منع و تهدید - البته در موارد ضروری - جائز می باشد، مشروط بر آنکه مفسده ای بر آن مترتب نگردد؛ چنانکه می گویند شخصی از ابن عباس راجع به توبه قاتل سؤال کرد، ابن عباس در جواب او گفت:

برای قاتل توبه ای وجود ندارد و توبه او پذیرفته نیست. سپس شخص دیگری همین پرسش را با او در میان گذاشت، در جواب او گفت:

من در چهره و چشم شخص اول، تصمیم به قتل را می خواندم، لذا با همان جواب، او را از قتل باز داشتم. اما دومی که با حالتی اسف بار و روحیه ای حاکی از بینوائی نزد من آمد و دستش به قتل آلوده بود نخواستم او را از رحمت خداوند متعال، نومیدش سازم.

لکن مفتی باید در این گونه پاسخهای مدبرانه خود، توریه نماید، یعنی وقتی که می گوید:

توبه قاتل پذیرفته نیست منظورش این باشد که در صورت اصرار به قتل و گناه و تصمیم بر تکرار آن، توبه او مورد قبول واقع نمی شود.

۲۳ - رعایت نوبت در پاسخ به استفتائات

اگر نامه های متعددی به مفتی برسد، و استفتائات متعددی نزد او انباشته گردد باید در ایراد پاسخ به آنها نوبت را رعایت نموده و نامه هائی را که جلوتر رسیده در پاسخ مقدم دارد؛ چنانکه قاضی به هنگام تعدد و هجوم و تراکم اصحاب دعوی باید همین امر را رعایت کند.

موضوع لزوم رعایت نوبت، در مواردی است که فتوی دادن، در آن موارد، واجب باشد.

اگر ورود نامه های استفتاء و یا ورود اشخاص، در یک زمان صورت گیرد، و یا سبقت نامه ها و

یا اشخاص معلوم نباشد باید به قید قرعه، نوبت پاسخ آنها را مشخص سازد.

برخی از علماء گفته اند باید در چنین موردی نوبت زن ها و مسافران را بر دیگران مقدم دانست، البته مسافری که وسائل مراجعت و سفر را طوری آماده ساخته که اگر نوبت او به تأخیر افتد، از رفقا و همراهان خود عقب می ماند و زیانمند می گردد.

رعایت نوبت زن و یا مسافر آماده مراجعت و سفر، در صورتی لازم است که مراجعان به مفتی، آن اندازه زیاد نباشند که اگر نوبت زن یا مسافر را مقدم بدارد دیگران به وضع محسوسی متضرر گردند. لذا در چنین شرائطی لازم است که مفتی، نوبت آنان را بر حسب سابقه ورود آنها رعایت نماید، و یا در صورت تساوی در ورود، با قید قرعه، نوبت پاسخ به آنان را تعیین کند.

و نیز نباید نوبت هیچ کسی را - جز برای پاسخ به یک استفتاء و سؤال - جلو اندازد.

۲۴ - کیفیت جبران و تدارک پاسخهای نادرست مفتیان دیگر در نامه استفتاء

اگر نامه استفتاء به نظر مفتی برسد و مشاهده کند که خط و پاسخ مفتی دیگری - که از اهل فتوی می باشد؛ ولی از لحاظ مقام علمی پائین تر از او است - در آن نامه آمده است، و ملاحظه کند که نوشته او موافق رأی و فتوایش می باشد باید زیر همان جواب بنویسد:

«صحیح است» و یا «جواب صحیح، همین است» و یا «جواب من نیز بدینسان می باشد» و یا «من قائل به همین رأی و فتوی هستم» و امثال این گونه عبارات (که نمایانگر موافقت فتوای او با فتوای مذکور در نامه استفتاء است). البته مفتی

در همین مورد می تواند با عبارتی فشرده تر و زیباتر، موافقت خود را اعلام نماید.

اما اگر در نامه استفتاء، خط کسی را به عنوان فتوی و پاسخ به مسئله ای مشاهده کند که پاسخ دهنده، واجد اهلیت فتوی نیست، نباید در کنار فتوای او فتوای خود را بنگارد؛ زیرا این کار به منزله تثبیت رأی و نظر نادرست و تایید رأی منکر تلقی می گردد. او می تواند این پاسخ نادرست را از میان ببرد و محو سازد، اگرچه صاحب نامه استفتاء به این کار راضی نباشد و اجازه چنین کاری به او ندهد. ولی مفتی حق ندارد نامه را نزد خود نگاه دارد مگر در صورتی که صاحب نامه، اجازه چنین کاری را به او بدهد.

مفتی می تواند در این گونه موارد، مستفتی را نهی کرده و او را از عمل به فتوای چنین مفتی نااهلی بازدارد، و قبح و زشتی عملی را که مرتکب شده و به نااهل مراجعه کرده است به وی تفهیم کند؛ اگرچه بر خود مستفتی لازم است که درباره اهل فتوی و مراجعی که واجد شایستگی صدور فتوی هستند بحث و کاوش و تحقیق نماید.

آنگاه که مفتی در ذیل نامه استفتاء با نام کسی مواجه گردد که او را نمی شناسد باید درباره او جویا شود که چگونه شخصی است. اگر نتواند او را شناسائی کند از نگارش فتوای خود در کنار فتوای او خودداری نماید؛ به خاطر اینکه ممکن است نوشتن پاسخ در کنار فتوای این مفتی ناشناخته، احیانا تایید نظریه و فتوای نادرستی باشد، یعنی فتوائی را که یک فرد فاقد صلاحیت صادر کرده است تایید ضمنی کند. بهتر این است که

در چنین موردی از صاحب نـامه استفتاء بخواهـد تـا او اجازه دهـد نامه استفتاء را طبق فتوای خود، با نامه ای دیگر تعویض و تبدیل کند.

و اگر صاحب نامه چنین اجازه ای ندهد باید پاسخ استفتاء را به صورت شفاهی برگزار کند.

اگر مفتی بیم آن داشته باشد که در صورت رد و ضرب و زدودن فتوای کسی که فاقد اهلیت فتوی است فتنه و آشوبی در مستفتی بهم رساند – و لو آنکه فتوای او صحیح باشد – می تواند از نوشتن و صدور فتوای خود در کنار فتوای او امتناع ورزد. اما چنانچه در فتوای او اشتباه و لغزشی وجود داشته باشد باید مفتی این موضوع را هشدار داده و به مستفتی متذکر گردد. لذا در این صورت اگر از اظهار فتوی و نظریه خود امتناع نماید و از هشدار دادن به اشتباه فتوای آن مفتی نااهل، دریغ ورزد مرتکب حرام میشود.

و بلکه بر او واجب است – در صورت امکان – آن فتوی را از میان ببرد و محو سازد و یا آن را مطابق فتوای خود، – با نوشتن نامه ای دیگر – تعویض و ترمیم نماید، و نامه استفتاء و پاسخ نادرست آن شخص را با اجازه صاحب آن پاره کند.

اگر مفتی نتواند این نقیصه را به صورتهای مذکور جبران کند باید جواب درست را در کنار پاسخ نادرست بنویسد.

و اگر نامه استفتاء با اجازه صاحب آن به مفتی اول اعاده گردد کاری درخور و پسندیده می باشد.

چنانچه مفتی در طی نامه استفتاء، جواب کسی را مشاهده کند که دارای اهلیت فتوی است؛ ولی نظریه ای برخلاف نظریه او در آن منعکس می باشد و ضمنا به اشتباه

بـودن نظریه و فتوای او یقین و اطمینـان نداشـته باشـد بایـد به صـرف نوشـتن پاسـخ خویش اکتفـاء کرده و متعرض تخطئه و یا اعتراض به فتوای دیگری نشود.

۲۵ – کیفیت پاسخ به استفتائات مبهم و مردد

اگر مفتی اصـلا نتوانـد از روی نـامه اسـتفتاء، سؤال را کاملاـ درک کنـد و از آن سـر در آورد، و صـاحب نامه نیز در دسترس نباشد، برای حل این مشـکل، بعضی از علماء معتقدند که باید به صاحب نامه بنویسد، و درخواست کند توضیح بیشتری درباره سؤال خود بنگارد تا پاسخ آن را برای او بنویسد.

و یا به او بنویسد:

«من محتوای نامه شـما را کاملا نفهمیـدم.» چنانچه مفتی بخواهـد به صاحب نامه متـذکر گردد که سؤال او مفهوم نیست و یا به شرح و توضـیح بیشتری نیازمنـد است بایـد این نکته را در قسـمتی از نامه بنگارد که به خود نامه صـدمه ای وارد نشود و آن را مخدوش نسازد.

اگر مفـتی از مضـمون نـامه، صـورت و کیفیـت خاصـی را درک کرد که احتمـال دیگری نیز در آن به نظر می رسـد بایـد این موضوع را در آغاز پاسخ خود تصریح نماید و بنویسد:

اگر سؤال بدین صورت است، و یا بدین صورت عمل کرده باشد پاسخ آن چنین خواهد بود، و یا در نامه اضافه کند:

«و اگر نه، جواب به صورت دیگر و به فلان کیفیت می باشد.»

۲۶ – ذکر دلیل فشرده فتوی و تاکید و تشدید در پاسخ، در موارد مناسب

بی مناسـبت نیست که مفتی ضـمن پاسخ به اسـتفتاء، دلیل مختصـر و فشـرده ای از آیه و روایتی را که مستقیما مربوط به مسئله مورد سؤال می باشد ذکر کند. البته باید یادآور شد که

برخی از دانشـمندان، ذکر حجت و دلیل مسـئله را در پاسخ اسـتفتاء منع کرده اند تا میان فتوی و تالیف کتاب اسـتدلالی فقهی، امتیازی وجود داشته باشد.

گروهی از دانشـمندان دیگر قائل به تفصـیل شدنـد، به این معنی که اگر مفتی برای فرد عامی، فتوی صادر می کنـد نباید دلیل آن را ذکر کنـد؛ ولی اگر به شـخص فقیهی فتوی دهـد دلیـل آن را متـذکر گردد. بلکه گاهی مفتی در مورد برخی از وقایع و مسائل فقهی ناگزیر است سختگیری و مبالغه کند، و پس از پاسخ به سؤال بگوید:

«این فتوی مطـابق بـا اجماع مسـلمین است» یا «در این مسـئله، از نظر من مخالفتی از جانب هیچیک از علماء دیـده نمی شود» یا «اگر کسـی بـا این فتوی به مخـالفت برخیزد بـا حکم واجب مسـلم، مخـالفت کرده و از حق و صواب و یـا اجماع روی گردان شده، و یا دچار فسق و گناه می گردد» و یا «بر ولی امر لازم است که بدین فتوی ملتزم و پای بند باشد و یا نسـبت به آن اهمال نورزد» و امثال این گونه تعابیر مؤکد را بر حسب اقتضاء مصلحت و مطابق موقعیت، ضمن فتوای خود به کار برد.

نوع چهارم: در احکام و آداب و مشخصات مستفتی

۱ – صفات و مشخصات مستفتی

هر فردی که به درجه اجتهاد نرسـیده باشـد و مانند مجتهد و مفتی، جامع شـرائط علوم و دانشـهائی – که قبلا از آن ها یاد شده است – نباشـد بایـد او را در مورد هر مسـئله ای از احکام فقهی – که مورد سؤال قرار می گیرد – مقلـد و مسـتفتی دانست. این گونه افراد علاوه بر عنوان مقلد و مستفتی، به آنها «عامی» نیز می گویند، اگرچه از افاضل و

دانشـمندان عصـر مـا به شـمار آینـد. یعنی بسـا ممکن است همین افراد در علوم دیگر از خود مفتی، عالم تر باشـند، علومی که فتوی دادن، بر آنهـا متوقف نیست؛ زیرا اصـطلاح: «عـامی و عوام» اصـطلاحی است که در نقطه مقابـل «خـاص و خواص» قرار دارد و لو آنکه این دو اصـطلاح به هر مفهوم و معانی دیگری تلقی گردد. ولی در مورد افتاء و استفتاء، واژه «خاص» عبارت از مجتهـد، و لغت «عـام»، عبارت از کسـی است که در مرتبه ای پائین تر از درجه اجتهاد قرار گرفته است که او را «مقلـد» نیز می نامند.

منظور از «تقلیـد» این است که باید مقلد، رأی و گفتار کسـی را که جائز الخطاء است بدون درخواست دلیل، همانگونه بپذیرد که در برابر رأی و نظر او – همراه با دلیل – حالتی پذیرا دارد.

کلمه «تقلید»، باب تفعیل از ماده «قلاده» است. گویا مقلد، آن احکامی که بدانها اعتقاد دارد و به آنها عمل می کند به صورت قلاده ای به گردن کسـی که از او تقلید می کند، یعنی به عهده مجتهد و مفتی قرار داده، و او را مسئول فتوی و رهبری خویش می داند.

بر هر مقلدی لازم است – به هنگام مواجه شدن با مسئله ای – استفتاء نموده و به حکم آن، علم و آگاهی پیدا کند.

و اگر در شـهر و دیار خود به مفتی و مجتهـد دسترسـی نداشت بر او لازم است به شـهر و دیاری که مفتی در آن اقامت دارد – برای کسب آگاهی از حکم مسـئله – بکوچـد اگرچه محل اقامت مفتی، بسـیار دور باشد. عده زیادی از پیشـینیان درباره حکم یک مسئله، شبها و روزهائی را

در سفر به سر برده، و یا راجع به یک مسئله ای از عراق به حجاز کوچیدند.

و ما قبلاـ راجع به کسی که حجاز تا شام را برای شنیدن حدیث پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) از زبان ابو درداء، پیمود، گزارشی را یاد کردیم.

۲ - ضرورت فحص و تحقیق و از مفتی و مجتهد جامع الشرائط

بر مقلد لازم است جز از کسی که او را از لحاظ جامعیت شرائط، شناسائی کرده و یا به ظن و گمان قوی به علم و فقاهت او بگونه ای آگاهی یافته - که شایستگی وی برای صدور فتوی و عدالتش بر او مسلم و محرز گردیده است - از فرد دیگری تقلید نکند.

و اگر نتواند (با چنین شرائطی) به علم و اهلیت او آگاه شود بر وی لازم است برای کسب اطلاع از دو راه، تحقیق و تفحص کند تا یکی از دو امر برای او فراهم گردد:

۱ - با برخوردها و معاشرت ها و رفت و آمدهائی که او شخصا از حال مجتهد و مقام علمی او آگاه سازد.

و یا با شهادت دو فرد عادل و یا به وسیله شیاع و شهرت علمی مفتی، به علم و جامعیت او واقف گردد.

۲ - یا از طریق اقرار گروهی از علماء کارشناس - اگرچه عادل نباشند - به جامعیت مفتی از نظر شرائط علمی و فتوی مطلع شود. البته باید از رهگذر اقرار علماء، گمان و احتمال قوی برای شخص به ثمر رسد که آن مفتی، عالم می باشد.

اگر عدالت مفتی، مبهم باشد ناگزیر باید از راه معاشرت و رفت و آمدهائی که او را به عدالت وی واقف می سازد

و یا شیاع و شهرت و یا شهادت دو فرد عادل، به عدالت او آگاهی پیدا کند.

۳ - انتخاب مفتی و مرجع تقلید در صورت تعدد مراجع و مفتیان

اگر دو مجتهد و یا بیشتر در یک دوره و زمان وجود داشته باشند، - مجتهدانی که استفتاء از آنها جائز بوده و دارای اهلیت فتوی هستند - چنانچه همه آنها در فتوی، رأی و نظر مساوی را ابراز دارند باید مستفتی و مقلد بر طبق فتوای آنها عمل کند. ولی اگر دارای رأی و فتوای متفاوتی باشند باید به مجتهد اعلم و اتقی، یعنی آن مجتهد و مفتی که از همه آنها عالم تر و باتقوی تر است مراجعه کند.

و اگر از جهت علم و تقوی، متفاوت باشند باید به مجتهدی که عالم تر است - در صورتی که هر دو از نظر تقوی مساوی باشند - و یا مجتهدی که باتقوی تر است در صورتی که هر دو از نظر علم مساوی باشند رجوع نماید.

اگر امر دائر باشد که از مجتهد اعلم و یا مجتهد تقلید نماید وظیفه مجتهد آنست که از مجتهد اعلم تقلید کند.

و اگر از نظر مقلد، شناسائی اوصاف مذکور، ممکن نباشد و یا همه مجتهدان حاضر و موجود از لحاظ علم و تقوی مساوی به نظر رسند مقلد در انتخاب هر یک از آنها به عنوان مرجع تقلید، مخیر است اگرچه چنین فرضی، بعید به نظر می رسد (که دو مجتهد و یا چند مجتهد از نظر علم و تقوی کاملا با هم برابر باشند.

و یا صفات آنها مبهم به نظر رسد).

بعضی از علماء در هر صورتی، قائل به تخییر هستند، (و

می گوینـد از هر مجتهـد جامع الشـرایطی می توان تقلیـد کرد) ؛ از آن جهت که همه آنها از نظر اهلیت و شایسـتگی در فتوی مشترک اند.

و این قول بر طبق رأی و نظر اکثر علماء اهل سـنت می باشد. ولی در میان علماء امامیه (یعنی فقهاء شـیعه) کسی را نمی شناسم که این رأی و نظر را تاییـد کرده باشـد. بلکه نظریه ای که فقهاء شـیعه بدان تصـریح کرده اند همان نظریه اول است که باید از مجتهد اعلم و اتقی تقلید نمود.

۴ – آیا تقلید از مجتهد میت جائز است؟

در جواز تقلیـد از مجتهـد میت – چه در صورت وجود مجتهـد حی و زنـده و چه در صورت عـدم آن – میـان جمهور علماء و دانشمندان، اختلاف نظر وجود دارد. در این مورد اقوال و آراء زیر جلب نظر می نماید:

۱ – صحیحترین نظریه از دیدگاه فقهاء، جواز تقلید از مجتهد میت بطور مطلق (یعنی چه در صورت وجود مجتهد حی و چه در صورت عـدم آن) می باشـد؛ زیرا مـذاهب و آراء و نظریات علمی با فوت طرفـداران و اصـحاب این آراء از میان نمی رود. لذا باید پس از فوت آنان به آراء و نظریاتشان در مسائل اجماعی و یا اختلافی اعتماد کرد.

و نیز به دلیل اینکه فوت شاهـد – قبل از حکم بر طبق شـهادتش – مانع از صـدور حکم بر طبق شـهادت او نمی گردد (تقلید از مجتهـد میت نیز بر طبق همین مبنی، جـائز خواهـد بود و فوت مجتهـد نیز مانع از نفوذ رأی او نمی باشـد). برخلاف موردی که فسق شاهد قبل از صدور حکم، محرز گردد (که در آن صورت حاکم شرع نمی تواند بر طبق شهادت او

حکم نماید).

۲ - تقلید از مجتهد میت به هیچ وجه و مطلقا جائز نیست؛ زیرا اهلیت و شایستگی تقلید با فوت مجتهد از میان میرود، به همین جهت «اجماع» پس از فوت او قابل انعقاد می باشد، و اگر همو در زمان حیاتش مخالفت می کرد اجماع منعقد نمی شد.

این قول، همان نظریه مشهور میان علماء شیعه و بخصوص مطابق رأی دانشمندان امامی متأخر است، حتی میان علماء شیعه کسی - که صریحا مخالف این نظریه و نیز رأی او قابل توجه و اعتماد باشد - به چشم نمی خورد؛ ولی دلیلی (که درباره عدم جواز تقلید میت اقامه شده است) بر طبق اصول و ضوابط ما، دلیل تام و کاملی نیست؛ زیرا در اجماع، آنچه (به عنوان ملاک حجیت) معتبر است صرفا ورود معصوم (علیه السلام) در جمع مجمعین، یعنی اجماع کنندگان است، چنانکه این موضوع بر هیچیک از فقهاء شیعه مخفی نیست.

۳ - سومین نظریه درباره تقلید از مجتهد میت این است که در صورت وجود حی، تقلید از میت جائز نمی باشد؛ ولی در صورت عدم وجود مجتهد حی، تقلید از میت جائز و روا است.

بررسی این اقوال و جرح و تعدیل و اظهار نظر درباره آنها را باید در کتابی دیگر - جز این کتاب - مطرح ساخته و راجع به آن گفتگو نمود.

۵ - آیا مقلد و مستفتی در مورد هر مسئله جدیدی از لحاظ انتخاب مرجع تقلید آزاد است؟

آنگاه که مجتهد، متعدد باشد و همه آنها از نظر علم و دین و تقوی برابر مساوی باشند، و یا آنکه ما قائل به تخییر مطلق باشیم و بگوئیم که مقلد می تواند از هر مجتهد جامع

الشرایطی که دلخواه او است در هر مسئله مورد ابتلاء خود تقلید کند، با چنین فرضی اگر مسئله جدیدی پس از انتخاب مرجع تقلید، برای او پیش آید آیا بر او لازم است در این مسئله نیز به همان مجتهد و مرجع تقلید مراجعه کند؟ دو وجه جلب نظر می کند، که به نظر من، عدم لزوم رجوع به مجتهد اول، موجه تر می باشد.

همین حکم درباره همان مسئله - اگر در وقت دیگری اتفاق افتد - جاری است (یعنی اگر در مورد مسئله ای که از یک مجتهد تقلید کرده چنانچه همان مسئله در وقت دیگری پیش آمد کند لازم نیست به همان مجتهد اول مراجعه نموده و از او تقلید کند).

۶ - آیا درباره یک مسئله که در دو موقع اتفاق می افتد باید استفتاء را تجدید نمود؟

اگر مقلد درباره مسئله ای استفتاء کند و جواب لازم را دریافت نماید و سپس همین مسئله بار دیگر برای او اتفاق افتد آیا لازم است راجع به همین مسئله سؤال و استفتاء خود را از مجتهد تجدید کند؟ دو وجه می تواند پاسخگوی این مطلب باشد:

۱ - سؤال خود را تجدید کند؛ چون ممکن است رأی مجتهد در همان مسئله، تغییر کرده باشد.

۲ - تجدید سؤال لازم نیست. نظریه اخیر نسبت به نظریه اول، اقوی است؛ چون حکم و فتوای مجتهد در آن مسئله قبلاً به ثبوت رسید و اصل و قاعده، مقتضی است که این حکم و فتوی (طبق قانون استصحاب) اعتبارش ادامه داشته و فتوای مجتهد تغییر نکرده باشد. این موضوع فقط درباره مجتهد حی، جاری است؛ ولی درباره تقلید از میت قابل اجراء نمی باشد.

۷ - راه آگاهی و

اطمینان به فتوای مجتهد

مقلد و مستفتی باید خود و یا به وسیله فرستادن کسی - که نقل و خبر او مورد اعتماد می باشد - و یا به وسیله نامه، از مجتهد استفتاء کند. او می تواند به خط مجتهد در چند صورت اعتماد نماید:

۱ - در صورتی که شخص عادلی گواهی کند این جواب به خط مجتهد و مرجع تقلید او است.

۲ - خود مستفتی به خط مرجع تقلید خود آشنائی داشته و در اینکه پاسخ نامه استفتاء، خط مجتهد تقلید او است تقلیدی نکند.

۳ - اگر مقلد به لغت و زبان مجتهد آشنا نباشد باید مترجم عادلی، گفته او را برای مقلد ترجمه کند. در اینکه آیا یک مترجم عادل کافی است و یا باید دو مترجم عادل، پاسخ مجتهد را برای وی ترجمه کنند، علماء دو وجه در این باره یاد کرده اند که وجه صحیحتر آنست که باید دو فرد عادل، فتوای او را ترجمه نمایند.

۸ - رعایت ادب و نزاکت در حین سؤال و استفتاء از مجتهد

باید مستفتی با آمیزه ادب و نزاکت با مفتی و مجتهد برخورد کند، و با تجلیل و احترام - در خطاب و جواب و هر نوع برخورد دیگر - با او مواجه گردد، و با دست به چهره او اشاره نکند و به او نگوید که در فلان مسئله، حق مطلب را به خاطر نداری یا محفوظات تو در این مسئله تا چه پایه است؟ و آنگاه که مفتی به او پاسخ می گوید نباید به رخ او بکشد و بگوید:

من هم همینطور فکر می کردم و یا همین گونه به خاطرم رسید، و امثال این گونه عبارات (که

از ادب و نزاکت به دور است).

مقلد نباید پیش روی مجتهد بگوید:

«فلانی نیز چنین و چنان به من فتوی داد، و یا دیگری و دیگران هم، چنین فتوی داده اند، و یا برخلاف آن فتوی صادر کرده اند.»

او نباید به مجتهد بگوید:

اگر پاسخ شما موافق با جواب مرقوم در این نامه باشد بنویس، و گرنه چیزی ننویس.

مقلد نباید در حالی که مفتی ایستاده است، و یا درست در جای خود با اطمینان خاطر ننشسته، و یا خاطرش به مسائلی مشغول است، و بالاخره در هر حالتی که آن حالت، مانع از تمرکز حواس او است سؤال و استفتاء خود را با وی در میان گذارد. او نباید از مجتهد، مطالبه دلیل کند و به او بگوید:

برای چه و به چه دلیل چنین فتوائی را صادر کردی. اگر مستفتی علاقه مند است که خاطرش با شنیدن دلیل جواب مسئله، آرام گیرد، دلیل آن را در جلسه دیگر درخواست کند، و یا می تواند در همان مجلس - پس از تسلیم در برابر فتوای عاری از دلیل - دلیل پاسخ استفتاء خود را از مفتی تقاضا کند.

۹ - کیفیت فراهم آوردن خطوط جوابیه مجتهدان بر روی نامه استفتاء

اگر مقلد بخواهد پاسخ کتبی دو و یا چند مجتهد را در ذیل یک نامه استفتاء فراهم آورد سزاوارترین راه این است که به ترتیب از مجتهدان عالم تر - بر حسب مراتب علمی آنها - کار خود را آغاز کند، سپس مجتهدان اتقی، یعنی باتقوی تر، و پس از آن با عادل تر و سپس با مسن تر و بدینسان به ترتیب با در نظر گرفتن مرجحات و علل برتری در پیشوائی، کار

خود را در جمع آوری خطوط مجتهدان در نامه خود ادامه دهد.

و اگر بخواهـد به طور جـداگانه و بر روی برگهای متعددی فتوی های آنها را جمع آوری کند می تواند به دلخواه خود، از هر یک از آنها کار خود را آغاز نماید.

باید نامه استفتاء، بزرگ و دارای گنجایش کافی باشد تا مفتی بتواند جواب لازم و کامل و روشن را روی آن بنویسد. نه آنکه ناگزیر گردد پاسخ را به گونه ای مختصر و فشرده برگزار کند که به فتوی و پاسخ و فهم مستفتی خلل و زیانی وارد سازد.

۱۰ – اهمیت کیفیت نگارش نامه استفتاء

باید نویسنده نامه استفتاء، سؤال را درست و در جهت هدف مورد سؤال بنویسد.

و علاوه بر آنکه لازم است بـا خط و تعبیری خوانا و روشن نوشـته شود بایـد طوری تنظیم گردد که از دسـتبرد و اضافه شـدن مصون باشد.

نویسـنده نامه اسـتفتاء باید موارد سؤال را مشـخص ساخته و مواضع اشـتباه را نقطه گذاری کرده و ضـبط صحیح آن را بنگارد. بهتر است که نویسـنده نامه اسـتفتاء، خود نیز از اهل علم باشـد؛ لـذا عـده ای از علماء – جز بر روی نامه اسـتفتائیه ای که آن را اهل علم نگارش می کردند – فتوای خود را نمی نوشتند.

۱۱ – دعاء به مجتهد هنگام نگارش نامه استفتاء

مقلـد را سـزا است در نامه ای که به عنوان اسـتفتاء به مفتی می نگارد از دعای به او دریغ نورزد. اگر خواهان فتوای یک مفتی است باید این گونه بنویسد:

چه می فرمـائی: «رحمک الله = خـدای ترا بیامرزاد» یا «رضـی الله عنک = خـدا از تو راضـی باد» یا «وفقک الله = خـدا ترا موفق بدارد» یا «ایدک الله = خدای

ترا تایید فرماید» یا «سددک الله و رضی الله عن والدیک = خداوند ترا استوار و ثابت نگاهدارد و خدا از پدر و مادرت، راضی باشد» و یا امثال این گونه ادعیه را در صدر نامه استفتاء بنویسد. خوش آیند نیست که مستفتی، خویشتن را در ضمن دعای به مفتی، وارد سازد.

چنانچه مستفتی بخواهد از عده ای مجتهدان، پاسخ استفتاء خویش را دریافت دارد باید سؤال خود را این گونه آغاز کند:

چه می فرماید یا رأی شما چیست «رضی الله عنکم = خدای از شما راضی باد» و یا بنویسد:

چیست نظر فقهاء «سددهم الله – یا – ایدهم الله»، و امثال این دعاها را در آغاز نامه استفتاء بیاورد.

اگر مستفتی، صیغه جمع را به منظور احترام در استفتاء از یک مجتهد به کار برد، بهتر است (یعنی بجای چه می فرمائی، بگوید چه می فرمائید).

مستفتی باید نامه استفتاء را به صورت باز به مفتی تقدیم کند، و به همان صورت تانشده از او دریافت نماید تا او را به باز کردن و یا پیچیدن و تا کردن آن وادار نکند.

۱۲ – در صورت عدم دسترسی به مفتی، تکلیف مستفتی چیست؟

اگر مقلد و مستفتی راجع به مسئله ای در شهر و دیار خویش به مفتی دسترسی نداشته باشد، در صورتی که حکم مسئله درباره او به سر حد وجوب رسیده باشد واجب است به سوی شهر و دیار مفتی مسافرت کند؛ همانطور که قبلا نیز همین مطلب را یادآور شدیم.

اگر مستفتی در شهر و دیار خود و نیز در شهرهای دیگر به مجتهد و مفتی دسترسی نداشت – بر این مبنی و فرض که مجتهد میت، قابل تقلید نیست و این

امکـان هم وجود داشـته باشـد که در یـک دوره و زمانه اساسا وجود مجتهـد، نایاب گردد - (و ما از چنین دوره و زمانه ای به خدا پناه می بریم) ، در چنین شرایطی بر مقلد لازم است که حتی الامکان در مسائل مورد ابتلاء خود، عمل به احتیاط کند.

و اگر عمـل به احتیـاط برای او ممکن نبود، در اینکه آیـا این شـخص مکلف به عملی در این مسـئله هست یـا نه، محـل تأمل و شایان دقت و بررسی بیشتری می باشد.

باب ۳ در مناظره و شرایط و آداب و آفات آن

فصل اول: در شرائط و آداب بحث و مناظره

مقدمه

بایـد متوجه باشـیم که مناظره و تبادل فکر و رأی و نظر در احکام دینی به عنوان بخشـی و عضوی از پیکره دین تلقی می شود. ولی مناظره و تبادل نظر دارای شرایط و آداب و موقعیت و فرصت مناسب (و مخصوص به خود) می باشد.

اگر کسی دست اندر کار بحث و مناظره - بر اساس وجه صحیح آن - گردد، و شرایط و آداب آن را رعایت کند قطعا در قیام به حدود مناظره، موفق و کامیاب بوده و در این کار مهم از پیشـینیان پیروی کرده است؛ زیرا آنان در مسائل مختلفی به بحث و مناظره می پرداختند و هدف آنها - صـرفا - الهی بوده و می خواسـتند از رهگذر مناظره، جویای حقایقی گردند که از دیدگاه خداوند متعال، به حق بوده است.

کسـی که برای خـدا و در راه او منـاظره می کنـد دارای علائم و مشـخصاتی است که از رهگـذر آن، شـروط و آداب منـاظره روشن می گردد

۱ باید مناظره به منظور اثبات حق انجام گیرد نه به خاطر تظاهر و ریاء

هـدف و مقصود مناظره کننـده بایـد عبارت از رسـیدن به حق و جویا شـدن ظهور و پدیـدار گشـتن حق باشد، و لو آنکه به هر کیفیتی این حق ثابت شود.

نباید منظور اهل بحث و مناظره چنین باشد که گفتار و نظریه خود را به کرسـی نشانده و حق به جانب بودن خویشـتن را اظهار نموده و سرشار بودن مایه های علمی و صحت رأی خود را اثبات کنند؛ زیرا این گونه هدف گیری در بحث و مناظره به عنوان جدال و ستیز و ریاکاری تلقی می شود که ما قبلا ضمن بحثهای گذشته از قبح و زشتی های این شیوه و نهی اکید از آن، آگاه شدیم.

یکی از نشانه های وجود قصد و

هـدف الهی در منـاظره، این است که منـاظره کننـده - جز در مواردی که امیـد تاثیر در طرف مناظره وجود دارد - وارد مناظره نگردد، و اگر بدانـد که طرف بحث او، سـخن وی را نمی پذیرد و زیر بار حق نمی رود (و در رأی شخصـی خود پافشاری می کنـد) ، و اگرچه خطـاء و اشـتباه او کاملا روشن گردد، به هیـچ وجه دست از سـلیقه شخصـی خویش برنمی دارد، مناظره با او جائز نیست؛ چون آفات و نتایـج سوئی - که بعـدا درباره آنها بحث خواهیم کرد - بر این گونه مـذاکره مترتب خواهـد شد، و هیچ هدف مطلوب و صحیحی از رهگذر آن به دست نخواهد آمد.

۲ اولویت و اهمیت والای امر به معروف و نهی از منکر نسبت به مناظره

اشتغال به مناظره در صورتی صحیح است که وظائف و تکالیف دیگری که از آن مهمتر است در میان نباشد؛ چون اگر مناظره دربـاره امر واجب به صـورت مشـروع برگزار گردد به عنـوان انجـام و اداء یکی از واجبـات کفـائی محسوب می شود. امـا اگر وظیفه دیگری که دارای وجوب عینی و یا کفائی و مهمتر از خود مناظره است در میان باشد اقدام به مناظره جائز نخواهد بود.

از جمله وظائف و تکالیف واجب - که هم اکنون و در دوره ما کسی بدان قیام نمی کند - مسئله امر به معروف و نهی از منکر است (که از لحاظ اهمیت در درجه نخست قرار دارد، و اقدام به آن نسبت به مناظره دارای اولویت می باشد).

باری، ممکن است مناظره کننـده در مجلس مناظره با یک سلسـله از منکرات مواجه گردد؛ - چنانکه این حقیقت بر کسانی که نسبت به حالات واجب و حرام، مجرب هستند مخفی نیست. علاوه بر این

ممکن است مناظره کننده راجع به مسئله ای بحث و مناظره کند که هیچوقت و ابدا مورد ابتلاء کسی نباشد و یا به ندرت اتفاق می افتد، از قبیل برخی از دقائق علمی و فروع و شاخه های جزئی احکام دینی (که کمتر در عمل اتفاق می افتد).

و نیز احیانا ممکن است از او و دیگر حاضران، حالاتی سر زند که گوینده و مستمع هر دو دچار گناه گردند از قبیل: ایجاد محیط وحشت، ناسزا و زشت گوئی و آزار رسانی و کوتاهی و غفلت نسبت به امر واجب، مانند نصیحت و سفارش مسلمین و ترغیب به محبت و مودت، که مناظره کنندگان موظف به رعایت این گونه وظائف اخلاقی هستند؛ ولی متاسفانه در حین مناظره ناخودآگاه از این وظائف سر باز می زنند و گرفتار این آلودگیها می گردند و خود متوجه آن نیستند و تصور می کنند که با هدفی الهی به مناظره می پردازند.

۳ اجتهاد – یا – شرط مناظره در احکام دینی

کسی که در مسائل دینی مناظره می کند باید مجتهد باشد، مجتهدی که بتواند بر طبق نظر خود فتوی دهد نه آنکه پیرو رأی و نظر شخص دیگر باشد و بر طبق رأی او اظهار نظر کند.

و آنگاه که حق و حقیقت به زبان طرف مناظره، ظاهر گردد باید از رأی و نظر او پیروی کند و بدان گرایش یابد.

اما کسی که به درجه اجتهاد نرسیده است نمی تواند در ضمن مناظره، با مذهب و رأی و نظر کسی که خود از وی تقلید می کند به مخالفت برخیزد. آیا اگر مخالفت کند چه فائده ای می توان از رهگذر مناظره او تصور نمود؛ در حالی که او نمی تواند – در صورت بروز و آشکار شدن ضعف و بطلان نظریه اش

– از مذهب و رأی خود دست بردارد؟ بر فرض که این فرد فاقد اجتهاد، با شخص مجتهدی به مناظره پردازد و ضعف و سستی دلیل، و بالمآل بی پایگی نظریه او روشن شود چه کمک و مددی به مجتهد خواهد کرد؟؛ زیرا او بر این اساس فکر می کند که باید مسئله، بر طبق نظریه وی سرانجام گیرد، نظریه ای که از دیدگاه او به حق است و در نظر او بر رأی مجتهد ترجیح دارد – اگرچه در واقع و فی نفسه، نظریه او ضعیف باشد – چنانکه همین امر در میان سایر مجتهدین نیز اتفاق افتاده است؛ زیرا آنها نیز قبلا به ادله و شواهدی برای اثبات نظریه خود متمسک می شدند؛ سپس برای آنها یا دیگران روشن می شد که ادله آنها سخت سخیف و سست بوده، و در نتیجه پس از ظهور ضعف ادله آنها، فتوای آنها نیز تغییر می کرد، که این تغییر رأی را در یک کتاب و حتی در محدوده یک برگ کتاب آنها نیز احیانا

می بینیم.

۴ حق و حقیقت – یا – هدف اساسی مناظره

باید مرزهای بحث و مناظره به وقایع مهم دینی و یا مسئله قریب الوقوع، محدود باشد (و نباید در هر مسئله کم ارزش و یا مسائلی که در آینده بسیار دوردستی اتفاق می افتد، وقت و فرصت را تلف کرد) ؛ لذا مناظره کننده باید متوجه این نکته اساسی بوده و بدان اهتمام ورزد.

آنچه در مناظره دارای اهمیت است، مسئله ظهور و روشن شدن حق و حقیقت می باشد. ضمنا نباید مناظره کننده برای اثبات حق، سخن و گفتار خویش را بیش از اندازه – طولانی سازد.

مناظره کننده نباید مغرور و فریفته شود و این تصور در

او به وجود آیـد که بحث و مناظره در مسائل نادره یعنی مطالبی که به نـدرت اتفاق می افتـد و شـگفت انگیز می باشد موجب ورزش و رشد ملکه و نیروی اسـتدلال و تحقیق انسان است؛ چنانکه این تصور غالبا برای کسانی پیش می آید که خواهان حظ نفس بـوده و می خواهنـد از طریق اظهـار فضـل و ابراز علم، کـامروا گردنـد. لـذا در تعریفـات، و نقض و ایرادهـائی که بر این تعریفات وارد است، و همچنین در مغالطات و امثال آنها مناظره می کنند.

اگر حالات روحی این گـونه افراد دقیقـا و به درسـتی در بوته امتحـان و آزمـایش قرار گیرد می بینیم هـدف و آمـاج آنهـا در منـاظره حتی چنین چیزی نیست (یعنی نمی خواهنـد از رهگـذر مناظره به ورزش فکر و تقویت ذهنی روی آورنـد چه رسـد به اینکه دارای هدف الهی باشند).

۵ شایسته است جلسه مناظره از تیررس دید مردم بدور باشد

بایـد مکان خلوت و دور از چشم مردم - از دیـدگاه مناظره کننده - برای امر مناظره، محبوب تر از مناظره در مجالس و محافل باشـد؛ زیرا اگر منـاظره در محلی بـه اصـطلاح دنـج و خلـوت انجـام گیرد ایـن امر به تمرکز فکر و صـفا انـدیشه - برای درک حقیقت - کمک بیشتری می کند.

مناظره در حضور توده مردم، انگیزه های ریاء و تظاهر و حرص در غلبه و اسکات خصم را - و لو به هر دلیل باطلی هم باشد - تحریک می نماید.

کسـانی که دارای مقاصـد و اهـداف فاسـد هسـتند شـیوه آنها این است که از جواب به سؤال دیگران در جای خلوت، احساس کسالت و سستی می نمایند؛ ولی در مجالس و محافل در پاسخ به مسائل، با هم به رقابت بر می خیزند، و برای اینکه پاسخ به

مسائل را در مجامع به خود منحصر سازند (سخت به تکاپو افتاده) و دست اندر کار حیله و چاره جوئی و نیرنگ می گردند

۶ باید مناظره کننده، پویای حق باشد

مناظره کننده باید در پویائی از حق همچون کسی باشد که دنبال گم گشته خویش در تکاپو است.

و آنگاه که گمشده خود، یعنی حق را پیدا کرد باید در حالی که اشک شوق می ریزد، خدای را سپاس گوید. او نباید در اینکه حق به دست او و یا به دست شخص دیگری ظاهر می شود فرق و امتیازی ببیند. باید او را چنین تصور کند که طرف و شریک مناظره او، یار و یاور او می باشد، و نباید او را به عنوان خصم و دشمن خویش تلقی نماید. لذا اگر شریک مناظره وی، او را به اشتباهش واقف سازد و یا حق را برای او ظاهر و روشن نماید باید از او تشکر کند؛ چنانکه اگر کسی راهی را در پویش و جستجوی گمشده خویش طی می کند؛ ولی شخص دیگری او را از طریق دیگر به گمشده اش رهنمون می گردد، (مسلما ارشاد او شایسته تشکر و سپاسگزاری است). حق و حقیقت نیز گمشده هر فرد باایمانی است که باید هر مؤمنی بدینسان در صدد پویائی از آن برآید.

پس بنابراین اگر حق به وسیله بیان طرف و شریک مناظره او پدیدار گردد باید بدان شادمان گشته و از او سپاسگزاری کند؛ نه آنکه احساس شرمساری نموده، و کوشش خویش را در مبارزه و دفع و طرد او به کار گیرد.

۷ ضرورت به کار داشتن انصاف در مناظره

مناظره کننده نباید یار و یاور (یعنی شریک مناظره) خود را در انتقال از دلیلی به دلیل دیگر، و از سؤالی به سؤال دیگر بازدارد؛ بلکه باید امکاناتی برای او به وجود آورد تا آنچه در ذهن خویش فراهم آورده به کار گرفته و آن را ایراد

نمایـد، و از خلال مجموع سـخنان و بیانـات وی آنچه را مورد احتیـاج او در رسـیدن به حق است اسـتخراج کنـد. اگر منـاظره کننده، حق را ضـمن تعبیر و بیانات او به دست آورد، و یا ملاحظه کرد که سخن او مستلزم ثبوت حق است - اگرچه خود او از این اسـتلزام، غافل باشد - باید از او بپذیرد و خدای متعال را سـپاس گوید (که حق و صواب به دست شریک مناظره او پدیدار گشـته است) ؛ زیرا هدف مناظره عبارت از رسـیدن به حق است و لو آنکه این حق در طی سخن و بیان نامتناسب و غیر موزون و ناهماهنگ جلب نظر کند، سخن و بیانی که هدف و مطلوب او از لابلای آن به دست می آید.

اینکه مناظره کننده به طرف بگوید:

این نظریه، - بـا توجه به اینکه تو سـخن و رأی نخستین خود را رها کردی - لازمه سـخن من نیست و نمی توانی چنین و چنان بگوئی، و امثـال این گونه سـخنها - که بایـد آنهـا از اراجیف و یـاوه گوئی هـای منـاظرین تلقی کرد - صـرفا عبارت از عناد و لجاج محض و خروج و انحراف از طریق حکمت و استوار اندیشی است.

غالبا ملاحظه می کنیـد که مناظره ها در محافل به ستیزه جوئی و جـدالها و نزاعهای محض، منتهی می شود تا آنجا که شـخص معترض، مطالبه دلیل می کند، ولی مدعی در حالی که بدان آگاهی دارد از اقامه دلیل خودداری می نماید.

و بالاـخره جلسـه منـاظره سـرانجام بـه انکـار و اصـرار و عنـاد و کینه منقضـی می شـود. بـدیهی است که چنین منـاظره ای عین تباهکاری و خیانت به شرع مقدس و موجب ورود فرد در

سلك و کادر کسانی است که در قرآن کریم - به خاطر کتمان علم -، مورد نکوهش قرار گرفته اند

۸ مناظره باید با افراد برجسته علمی صورت گیرد

باید با افرادی مناظره کرد که دارای استقلال علمی (و صاحب نظر) می باشند - تا در صورتی که مناظره کننده، طالب حق باشد - بتواند از بیاناتشان سودمند گردد.

اکثر مناظره کنندگان از مناظره با دانشمندان چیره دست و بزرگان علم احتراز می جویند؛ چون می ترسند که مبادا حق از رهگذر بیان آنها پدیدار گردد. لذا علاقه دارند با اشخاصی به مناظره برخیزند که از لحاظ علمی در درجه پائین تری قرار دارند تا بتوانند حس آزمندی و طمع خود را در ترویج باطل، بر افراد ضعیف العلم تحمیل کنند.

علاوه بر این شرائط و آدابی که یاد شد، شرائط و آداب دقیق دیگری نیز برای مناظره کننده وجود دارد؛ لکن شرائط و آدابی که ما از آنها یاد کردیم می تواند ترا به شناخت مناظره ای که با هدف الهی صورت می گیرد، و شناخت کسی که به خاطر خود مناظره و یا به خاطر انگیزه ها و هدفهای ناروای دیگر به مناظره می پردازد، رهنمون گردد.

فصل دوم: آفات و نتایج سوء بحث و مناظره نادرست

مقدمه

در این فصل، آفات مناظره و نتایج سوئی که از رهگذر مناظره نادرست عائد انسان می گردد، و از بلیاتی که از مهلکات اخلاقی به شمار می آید، بحث و گفتگو می شود.

لذا باید متوجه باشیم مناظره ای که به منظور غلبه بر دیگران و اسکات طرف و مباهات، و شوق و تمایل عصبی به اظهار فضل، صورت می گیرد منبع و سرچشمه همه خویها و رفتارهائی است که از نظر خداوند متعال، ناستوده است؛ ولی از دیدگاه ابلیس ستوده می باشد.

رابطه و نسبت این گونه مناظرات با زشتیهای باطنی - از قبیل تکبر و خودبزرگ بینی، عجب و خودستائی، ریاء، حسد، رقابت، تزکیه نفس و خودپسندی، جاه طلبی و امثال

آنها - همچون نسبت خمر و شراب با زشتیها و زشتکاریهای ظاهری از قبیل: زنا، قتل، و نسبت و تهمت زنا به دیگران است. همانگونه که اگر کسی میان شرب خمر و سایر گناهان و زشتکاریها مخیر باشد، و شرب خمر را - به خاطر ناچیز شمردن جرم آن - بر دیگر گناهان ترجیح دهد؛ در نتیجه، همین گناه، وی را به طرف گناهان و زشتکاریهای دیگر سوق می دهد؛ همین گونه نیز اگر بر روحیه کسی حس علاقه به غلبه بر دیگران و اسکات آنها در مناظره، و جاه طلبی و مباهات بر اقران، چیره و مستولی گردد، این گونه تمایلات، او را به اظهار و ارتکاب علنی تمام پلیدیها سوق می دهد (که می توان آنها را به عنوان آفات و نتایج سوء مناظره های نادرست تلقی کرد).

۱ عدم پذیرش حق از رهگذر مناظره توام با جدال و ستیزه جوئی

یکی از آفات مناظره، مسئله عدم پذیرش حق و ناخوش انگاری آن و حرص و تمایل شدید به مبارزه با حق از طریق جدال و ستیزه کاری است. این حالت ناپسند تا آنجا در روح مناظره کننده ستیزه جو پیشروی می کند که نامرغوب ترین حادثه و نامطلوب ترین رویداد زندگانی - از دیدگاه او - این خواهد شد که مبادا حق بر زبان طرف مناظره او پدیدار گردد.

و هر چند که حق بدین صورت چهره می نمایاند با توسل به تلبیس و بیان حق به جانب و حربه نیرنگ و چاره اندیشی می کوشد به منظور انکار حق - بر حسب مقدورات و توانائیش - مناظره وی ادامه یابد تا سرانجام، حق را پایمال سازد.

از این پس، ممارات و ستیزه جوئی به صورت عادت و طبیعت ثانوی در او درمی آید،

آن هم به گونه ای که هر سخنی به گوشش می رسد - برای اظهار فضل و خرده گیری از خصم - حالت اعتراض و اشکال تراشی هر لحظه در دلش برانگیخته می شود، اگرچه طرف او بر حق باشد؛ چون می خواهد به اصطلاح: خودی را بنمایاند؛ لذا به هیچ وجه در صدد اظهار حق برنمی آید.

و ما پیش از این درباره نکوهش مراء و ستیزه جوئی و آثار سوئی که بر آن مترتب است، آیات و روایاتی را یاد کردیم. خداوند متعال میان کسی که به او دروغ و افتراء می بندد و میان کسی که حق را تکذیب می کند جدائی نمی بیند، بلکه آن دو را از نظر جرم و گناه روحی و اخلاقی، با هم برابر می داند آنجا که می فرماید:

و من اظلم ممن افتری علی الله کذبا او کذب بالحق لما جا (۴۰۳)

چه کسی ستمگرتر از کسی است که بر خداوند متعال، دروغ و افترا بسته و یا آنگاه که حق بدو رسیده، آن را دروغ پندارد و آن را تکذیب نماید.

عدم پذیرش حق و تکذیب آن، نوعی از کبر و خود بزرگ بینی به شمار می آید؛ زیرا قبلا گفتیم که کبر و استکبار، در واقع عبارت از رد کردن حق به گوینده آن می باشد.

و مراء و جدال، مستلزم چنین حالتی است، (یعنی انسان را وا می دارد که زیر بار حق نرود و آن را تکذیب نماید).

ابی درداء و ابی امامه و واثله و انس می گفتند:

روزی پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) بر ما وارد شد در حالی که ما راجع به یکی از مسائل دینی سرگرم بحث و مجادله و ستیزه جوئی بودیم،

دیدیم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) چنان خشمگین شد که شدت خشم او برای ما بی سابقه بود. سپس فرمود:

«ملتهائی پیش از شما به علت جدال و ستیزه جوئی، گرفتار انحطاط و نابودی شدند. از ستیزه جوئی دست بردارید؛ زیرا یک فرد باایمان با کسی به جدال و ستیز برنمی خیزد. ستیزه جوئی نکنید؛ چون ستیزه جو کاملا و سخت زیانکار است. جدال را کنار بگذارید؛ زیرا من در روز قیامت از ستیزه گر شفاعت و وساطت نمی کنم. با هم به ستیز نپردازید؛ چون من برای کسی که اگر از جدال - در حالی که حتی حق با او است و راستین می باشد - دست بردارد، سه خانه و جایگاه آرام بخشی در بوستانها و اطراف و مرغزار و میان بهشت و قله های آن، ضمانت می کنم. از مراء و جدال دست بردارید؛ زیرا نخستین کاری که پروردگار من - پس از منع بت پرستی - مرا از آن نهی فرمود عبارت از ستیزه جوئی با مردم است» (۴۰۴)

از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) است که فرمود:

«سه خصلت است که هرگاه کسی خدای عزوجل را با احراز آنها ملاقات کند - می تواند از هر دری که دلخواه او است وارد بهشت گردد:

۱ - کسی که دارای اخلاق نیکو و رفتار پسندیده باشد.

۲ - فردی که در سر و علن و آشکارا، و در نهان، بیم خدای را در دل نگاه دارد.

۳ - شخصی که از جدال و ستیزه جوئی خودداری کند، اگرچه بر حق باشد» (۴۰۵).

امام صادق (علیه السلام) از امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) روایت کرده است که

فرمود:

«از ستیزه جوئی و خصومت با مردم بر حذر باشید؛ زیرا این دو حالت، قلب انسان را نسبت به برادران ایمانی بیمار می سازد.

و نفاق و دوروئی را در دلها ریشه دار می سازد و به رویش و رشد آنها کمک می کند» (۴۰۶).

امام صادق (علیه السلام) فرمود که جبرئیل (علیه السلام) به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) عرض کرد:

«از ستیزه جوئی و درگیری با مردم بر حذر باش» (۴۰۷).

۲ تظاهر و ریاکاری

یکی از آفات و عوامل زیانبار مناظره، ریاء و تظاهر و ملاحظه از توده مردم و سعی و تلاش برای جلب قلوب آنان و معطوف ساختن توجه آنها به خویشتن می باشد؛ تا بدینوسیله، دیگران رأی و نظریه او را تایید نموده، و او را نسبت به طرف مناظره وی یاری داده، و با او اظهار هماهنگی کنند. چنین کاری عین ریاء و تظاهر و بلکه بخشی ناچیز از آن است.

ریاء و صحنه سازی، یک نوع دردی سخت و درمان ناشدنی و مرضی خوفناک و عامل مهلک و کشنده است. خداوند متعال می فرماید:

و الذین یمکرون السیئات لهم عذاب شدید و مکر اولئک هو یبور (۴۰۸)

و آنانکه نیرنگهای زشت آرند آنها را است شکنجه ای سخت، و نیرنگ آنان تباه و نابود خواهد شد و اثری از خود بجای نخواهد گذاشت.

برخی از مفسرین گفته اند:

این افراد عبارت از ریاکاران می باشند.

و نیز خداوند متعال می فرماید:

فمن کان یرجوا لقاء ربه فلیعمل عملا صالحا و لایشرک بعباده ربه احد (۴۰۹)

اگر کسی به لقاء رحمت پروردگار خویش امیدوار است باید دست اندر کار اعمال شایسته شود، و در بندگی پروردگارش، هیچ چیزی را انباز او قرار ندهد.

ریاء و تظاهر عبارت از «شرک

خفی» است. رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

سهمگین ترین امری که از آن نسبت به شما سخت بیمناکم «شرک اصغر» است.

عرض کردند شرک اصغر چیست؟

فرمود:

ریاکاری و تظاهر. خداوند متعال - آنگاه که می خواهد بندگان خود را به مجازات اعمال آنها برساند - در روز قیامت به آنها خطاب می کند:

به کسانی پناهنده شوید که به خاطر آنها ریاء و تظاهر می کردید؛ بنگرید که آیا می توانید پاداش اعمال خویش را نزد آنها بیابید)) «۱۰).

و نیز فرمود» ((از سقوط در چاه مذلت و خواری (یا از سقوط در وادی حزن و اندوه) ، به خداوند متعال پناه ببرید، عرض کردند یا رسول الله این چاه مذلت چیست؟

فرمود:

«دره و پرتگاهی است در دوزخ که برای ریاکاران ستیزه جو آماده گشته است» (۴۱۱).

و همو فرموده است:

«به ریاکار در روز قیامت می گویند:

ای فاجر و گناهکار و ای فریبکار متظاهر، عمل و رفتار تو سردرگم، و اجر و پاداش تو تباه گشته است، باید اجر و پاداشت را از کسی مطالبه و دریافت کنی که به خاطر او عمل می کرد» (۴۱۲).

جراح مداینی از امام صادق (علیه السلام) درباره آیه فمن کان یرجوا لقاء ربه فلیعمل عملا صالحا و لا یشرک بعباده ربه احدا سؤال کرد، حضرت فرمود:

«مصداق و منظور این آیه عبارت از کسی است که دست اندر کار عملی می گردد که پاداش آفرین است؛ ولی هدف او رضای خداوند متعال نیست؛ بلکه او می خواهد صرفا مردم، وی را پاکیزه و مبری بپندارند، و در میان جامعه به پاکی نامور گردد. این شخص عبارت از همان کسی است که در عبادت و پرستش خداوند متعال، دچار شرک

می باشد» (۴۱۳).

از همان امام (علیه السلام) روایت شده است که نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«فرشته الهی، اعمال بندگان خدا را با خوشحالی و رضایت خاطر به ملاء اعلی بر می فرازد.

و آنگاه که حسنات آنان را بدانسو بالا می برد خداوند (عز و جل) به ماموران خود می گوید:

حسنات این شخص را در «سجین» و دیوان اعمال گنهکاران قرار دهید؛ زیرا او در اعمال خویش، مرا منحصرا در مد نظر قرار نداده بود.» (۴۱۴)

(سجین عبارت از محلی است که نامه فجار و کفار را در آنجا می نهند).

از امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) است که فرمود:

«برای ریاکار سه ممیز و نشانه وجود دارد:

۱ – آنگاه که مردم را می بیند با نشاط و شادمان می گردد

۲ – و به هنگامی که تنها است کسل و بیحال می شود

۳ – و دوست می دارد که مردم، او را در تمام کارهایش بستایند.» (۴۱۵)

۳ خشم و غضب

سومین عارضه سوء و آفت مناظره نادرست، خشم و غضب است. مناظره کننده غالبا نمی تواند خود را از تیررس خشم دور نگاه دارد، و بیشتر اوقات این دو از هم جدائی پذیر نیستند. به ویژه اگر به سخن او ایراد و اشکال کنند و گفتار او را مردود اعلام کنند، و بیان او مورد اعتراض و انتقاد واقع شود، و استدلال او در حضور مردم، غیرقابل قبول تلقی گردد. در چنین شرائطی، ناگزیر خشمگین می شود.

خشم و غضب مناظره کننده، گاهی به حق، و احیانا نادرست و نا به حق است. خداوند متعال و رسول گرامی او، خشم و غضب را – به هر کیفیتی که اتفاق افتد – نکوهش کرده و نسبت به آن، همه مردم را

سخت – و بیش از حد انتظار – به عذاب تهدید فرموده است. خداوند متعال می فرماید:

اذا جعل الذین کفروا فی قلوبهم الحمیه حمیه الجاهلیه فانزل الله سکینته علی.رسول (۴۱۶)

آنگاه که افراد کافر و ناسپاس، حمیت و غیرت را در دلهای خود برقرار ساختند، آن هم غیرت و تعصب جاهلی؛ لذا خداوند متعال آرامش و اطمینان خاطر را بر فرستاده خود فرو آورد.

به همین جهت خداوند متعال، کفار را به خاطر تظاهر به عصبیت – آن هم عصبیتی که بازده خشم است – نکوهش کرده و مؤمنین را به خاطر آرامشی که پروردگار متعال به آنان مرحمت فرموده مورد ستایش قرار داده است.

از عکرمه (مولی ابن عباس) در تفسیر «سیدا و حصورا» روایت شده است که «سید» عبارت از کسی است که خشم و غضب بر او چیره نگردد.

روایت کرده اند که شخصی به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عرض کرد:

مرا به عملی راهنمائی و توصیه فرما، ضمن آنکه آن عمل، مختصر است، مفید و سودمند هم باشد، فرمود:

خشمگین مشو. آن مرد دوباره همان درخواست را تکرار کرد، باز هم فرمود:

خشمگین.مشو (۴۱۷)

از معصوم (علیه السلام) سؤال شد که چه عاملی می تواند انسان را از خشم الهی دور سازد؟

فرمود:

خشم روائی مکن (تا گرفتار غضب الهی نگردی).

از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) است که فرمود:

«اگر کسی از خشم و غضب خودداری کند، خداوند متعال بر روی عیوب و زشتیهای او پرده می افکند» (۴۱۸).

ابودرداء می گوید:

«به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) عرض کردم یا رسول الله مرا به عملی ارشاد کن که زیر سایه آن وارد بهشت گردم، فرمود:

خشم

مگیر» (۴۱۹).

رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«خشم و غضب، ایمان انسان را تباه می سازد آنچنانکه «صبر» یعنی گیاه تلخ و تبرزد، عسل را فاسد می کند و، شهد و شیرینی آن را از میان بر می دارد» (۴۲۰).

و نیز فرمود:

«هیچ کسی دچار غضب نگردید مگر آنکه بر لبه پرتگاه دوزخ قرار گرفت» (۴۲۱).

امام صادق (علیه السلام) فرمود:

از پدرم شنیدم که می گفت:

مردی صحرانشین و بیابانگرد، حضور رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رسید و عرض کرد:

روزگار و زندگانی من در بیابان سپری می گردد، به من مطالبی جامع و سودمند تعلیم فرما. حضرت فرمود:

«من به تو دستور می دهم که خشمگین نشوی. این مرد صحرانشین درخواست مذکور را سه بار تکرار کرد و همان پاسخ را دریافت نمود. سپس گفت:

از این پس راجع به چیزی پرسش نخواهم کرد؛ چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مرابه چیزی جز خیر و خوبی، امر نفرموده است» (۴۲۲).

از همان امام علیه السلام است که گفت:

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«خشم روائی، ایمان انسان را تباه می کند همانطور که سرکه، عسل را تباه می سازد» (۴۲۳).

روزی در حضور امام باقر (علیه السلام) سخن از غضب به میان آمد، فرمود:

«فردی که دچار غضب می گردد هرگز روی سعادت به خود نمی بیند و قانع و راضی و آرام نمی شود مگر آنگاه که وارد آتش دوزخ گردد» (۴۲۴). (یعنی تا مرتکب گناهی نشود خشمش تسکین نمی یابد).

همو فرموده است:

«در کتاب توراه آمده است:

وقتی موسی (علیه السلام) با خدای عز و جل مناجات می کرد خدا به او فرمود:

ای موسی، نسبت به کسی که زمام اختیار او

را در دست تو قرار داده ام و ترا بر او مسلط ساختم از خشم روائی بر او، خویشتن داری کن تا من از خشم روائی بر تو خودداری کنم» (۴۲۵).

از ابی حمزه ثمالی است که گفت امام باقر (علیه السلام) فرمود:

«این خشم و غضب، پاره ای از آتش شیطانی است که در قلب آدمی برافروخته می گردد، و آنگاه که یکی از شما دچار خشم می شود چشمانش برافروخته شده و رگهای گردن او برآمدگی پیدا می کند و از این طریق است که شیطان به قلب آدمی راه می یابد و در آن نفوذ می کند» (۴۲۶).

اخبار و احادیث در مذمت و نکوهش غضب، فراوان می باشد:

در اخبار کهن آمده است:

یکی از انبیاء به کسانی که با او مصاحب بودند گفت:

چه کسی با من پیمان می بندد که خشمگین نشود تا بدینوسیله از لحاظ مقام و مرتبت نبوت با من همطراز گردد و پس از من جانشینم باشد؟ یکی از جوانان مجلس گفت:

من چنین تعهدی را قبول می کنم. سپس آن پیامبر (علیه السلام) سخن و پیشنهاد خود را تکرار کرد، باز هم همان جوان گفت:

من این مسئولیت انسانی را به عهده می گیرم. او عملا نیز نسبت به تعهد خود وفادار ماند (و هرگز خشمگین نشد). وقتی آن پیامبر (علیه السلام) از دنیا رفت، جوان مذکور به مقام و مرتبت او (پس از رحلتش) نائل آمد، و آن جوان همان «ذوالکفل نبی» (علیه السلام) است که متکفل و متعهد شد خشمگین نگردد و به تعهد خود نیز کاملا وفا نمود.

۴ حقد و کینه توزی

چهارمین آفت زیانبار مناظره، حقد و کینه توزی است که خود نیز بازده و زاده غضب می باشد؛ چون وقتی انسان به خاطر عدم

توانائی بر اعمال غضب و تشفی قلب، خشم خویش را فرو می نشاند و آن را به دل می گیرد این حالت به درون او بازمی گردد و در آن نفوذ کرده و در آنجا پایدار و پنهان و محفوظ می ماند، و بالاخره به صورت حقد درآمده و از کینه سر بر می آورد.

مقصود از حقد این است که قلب انسان همواره با احساس سنگینی و بغض و نفرت دست به گریبان است با اینکه می دانیم که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«یک فرد مؤمن، کینه به دل خود راه نمی دهد و کینه توز نیست.»

بنابراین حقد و کینه توزی، ثمره و میوه تلخ خشم و غضب می باشد که ضمنا امور زشت و حالات ناپسندی را برای انسان به ارمغان می آورد که این امور عبارتند از: حسد، ناسزاگوئی در برابر حوادث ناخوشایندی که به طرف وی آسیب می رساند، عزلت و کناره جوئی و قهر کردن، بریدن از خویشاوندان و نزدیکان، سخنهای ناروا و نامشروع از قبیل: دروغ، غیبت، افشای اسرار مردم، پرده دری، نقل مطالبی که به استهزاء منجر می گردد، آزار رساندن با زبان و کردار.

و تا آنجا که امکانات فرد کینه توز به وی اجازه می دهد (در این مسیر، توسنی می کند).

همه این امور نابخردانه و نکوهیده، پاره ای از نتایج و آثار سوء حقد و کینه ورزی است. حداقل نتیجه سوء کینه توزی تو - در صورتی که بتوانی از این امور زشت هم بر حذر باشی - این است که از وجود این حالت در قلب و درون خود احساس سنگینی می کنی، و نمی توانی دلت را از بغض نسبت به او بازداری تا آنجا

که ناگزیر می شوی از اداء وظیفه در مورد کارهای مطلوب و مورد پسند خداوند - از قبیل: خوشروئی و رفق و مدارا و عنایت و اهتمام نسبت به طرف مناظره و قیام و اقدام در احسان به او و همیاری و تعاون با او - امتناع ورزی.

تمام این حالات درونی و جنبشهای روانی، درجه و پایه دین و ایمان تو را به انحطاط و سقوط و نقصان می کشاند و میان تو و تفضل عظیم و پاداش بزرگ پروردگار متعال، فاصله و جدائی برقرار می سازد، اگرچه، ترا در معرض کیفر و عذاب قرار ندهد.

باید متوجه بود که فرد کینه توز - در صورتی که قادر بر مجازات طرف مناظره خود باشد - می تواند سه حالت را در پیش گیرد:

۱ - حق طرف خود را به طور کامل و بدون کم و کاست اداء نماید، که این کار، عین «عدل» و عدالت خواهی است.

۲ - نسبت به او از طریق عفو و گذشت احسان کند، که البته چنین گذشتی را می توان «تفضل» نامید.

۳ - ناروا عمل کند و بی جهت و بدون آنکه مستحق ظلم باشد به وی ستم نماید که چنین عملی را «جور» می نامند.

رفتار سوم، شیوه اراذل و اوباش می باشد، یعنی افرادی فرومایه، چنین شیوه ای را انتخاب می کنند.

رفتار دوم، راه و رسم صدیقین و افراد راستین است.

و رفتار اول، اوج پایه و درجه مردمان صالح و شایسته ای است، که باید فرد مؤمن - اگر نتواند مقام و فضیلت عفو را تحصیل کند - با چنین خصلتی خو گرفته و شخصیت او با همان خصلت درآمیخته و بدان نامور گردد. عفوی که خداوند متعال، افراد بشر

را بدان امر و دعوت کرده و فرستاده گرامی خود (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه (علیهم السلام) را به خاطر داشتن چنین حالتی، ویژگی بخشیده، و آنان را از سایر مردم ممتاز ساخته است. خدای متعال به پیامبرش فرمود:

خذ العف (۴۲۷)

عفو و گذشت را در پیش گیر.

و یا فرمود:

و ان تعفوا اقرب للتقوی (۴۲۸)

اگر عفو کنید، چنین شیوه ای با تقوی و پرهیزگاری، در خور و مناسب تر و دارای پیوند نزدیک تری است.

رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«سوگند به خدائی که جان و حیات من در ید قدرت او است سه چیز است که اگر در مورد آن ها قسم یاد کنم بجا و به مورد است:

۱ - هیچ صدقه و انفاقی، مال و خواسته بشر را کم نمی سازد و از آن نمی کاهد، بنابراین صدقه بدهید و انفاق کنید.

۲ - هر فردی که بر او ستم رفته اگر به منظور کسب رضای خداوند، راه و رسم عفو و اغماض را در پیش گیرد، خداوند متعال بر عزت و سرفرازی او در روز قیامت می افزاید.

۳ - هر کسی که دری از سؤال و درخواست مالی خویش را به روی مردم بگشاید، خداوند متعال دری از فقر و تهیدستی را فراسوی او باز می کند.» (۴۲۹)

و نیز فرمود:

«تواضع و فروتنی، جز رفعت و والائی مقام چیزی بر انسان نمی افزاید؛ پس فروتنی کنید تا خداوند متعال مقام و منزلت شما را رفیع گرداند. عفو و گذشت، پایه های عزت و سرفرازی انسان را بالا می برد؛ لذا عفو را پیشه خود سازید تا خداوند متعال شما را سرفراز گرداند. صدقه و انفاق مالی،

مال و ثروت انسان را فزاینده تر می سازد پس صدقه دهید تا مشمول رحمت الهی باشید» (۴۳۰)

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

موسی (علیه السلام) به خدا عرض کرد:

«پروردگار من، کدامیک از بندگانت در پیشگاه تو عزیزتر است؟

فرمود:

آن کسی که در عین توانائی بر مجازات، عفو و گذشت نمایی» (۴۳۱).

ابن ابی عمیر از عبدالله بن سنان و او از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده است که آن حضرت گفت، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در ضمن یکی از سخنرانی ها فرمود:

«هان ای مردم، می خواهید شما را به بهترین پدیده های آفرینش و عالیترین خصلت و اخلاق پاداش آفرین دنیا و آخرت آگاه سازم؟ (این خصلتها عبارتند از اینکه):

۱ - نسبت به کسی که بر تو ستم روا داشته است عفو و اغماض را در پیش گیری.

۲ - با کسی که ارتباط خود را از تو گسسته و قطع رحم کرده، صله رحم کنی و با وی در ارتباط باشی.

۳ - به کسی که نسبت به تو بدی کرده است نیکی کنی.

۴ - از عطاء و بخشش نسبت به کسی که ترا از بخشش و عطای خویش محروم ساخته، دریغ نورزد» (۴۳۲).

اخبار و احادیث درباره فضیلت عفو و گذشت، بسی فراوان و چشمگیر است؛ لکن ذکر همه آنها در خور اقتضاء این کتاب نیست.

۵ رشک و حسد

پنجمین آفات و عوارض مضر مناظره عبارت از رشک و حسد است که خود نیز بازده و نتیجه حقد و کینه ورزی است، و حقد و کینه ورزی نیز ثمره خشم غضب می باشد، چنانکه قبلا در این باره سخن گفتیم.

غالبا مناظره کننده از حسد نسبت به

طرف خود در امان نیست؛ زیرا گاهی بر طرف خود، غالب و گاهی در برابر او مغلوب می گردد؛ و گاهی فقط سخن او مورد ستایش قرار گرفته و نیز گاهی فقط سخن طرف او مشمول تمجید و تحسین دیگران واقع می شود.

آنگاه که غلبه با او نباشد و یا سخن او مورد ستایش دیگران قرار نگیرد چنین آرزو می کند که غلبه و پیروزی از آن او بوده و دیگران نیز از سخن او ستایش کنند و طرف او از این مزایا محروم باشد. این گونه تمنی و آرزو، عین حسد است؛ چون علم و دانش از بزرگترین و مهمترین نعمت های الهی است پس وقتی مناظره کننده آرزو کند که چنین غلبه و پیروزی و لوازم آن از آن او باشد، (و طرف مناظره وی از چنین مزایائی محروم بماند) ، در حقیقت نسبت به او حسد ورزیده است. چنین حالتی به هر مناظره کننده ای دست می دهد و دچار چنین روحیه ناستوده ای می گردد. البته - بجز کسانی که خداوند متعال آنان را در پناه صیانت خود قرار می دهد - اکثر مناظره کنندگان از چنین گرفتاریهای روحی مصون نیستند؛ لذا ابن عباس گفته است:

«علم و دانش را در هر جائی که یافتید فرا گیرید و آن را در اختیار خود قرار دهید، و گفتار و ایراد برخی از فقهاء درباره برخی دیگر را نپذیرید، و برخورد و اختلاف آنها را ملاک و معیار قرار ندهید؛ چون اختلاف ورزیدن آنها و در نتیجه، تفاوت آراء آنان، همانند مخالفت بزهای نر و یا آهوان نر در میان آغل و یا در کمینگاه شکارچی است.»

اما آنچه درباره نکوهش حسد و تهدید

نسبت به آن به ما رسیده است از حد شمار و آمارگیری بیرون است. راجع به مذمت حسد، همین قدر کافی است که همه رویدادهای آمیخته به گناه و فساد - که در روی زمین اتفاق افتاده است از نخستین زمان آفرینش آدم تا آخرین هنگام برپائی جهان هستی - از همین رشک و حسد ریشه می گیرد.

آنگاه که ابلیس نسبت به آدم ابوالبشر (علیه السلام) حسد ورزید، فرجام کار وی بدانجا انجامید که خداوند متعال او را از درگاه رحمت خویش طرد فرمود، و شکنجه آتش دوزخ را برای وی آماده کرد تا جاودانه در آن رنج بیند.

حسد - پس از سقوط و ابتلاء ابلیس به سرنوشت شوم خود - بر بشر مسلط گردید و همچون روح و خون در بدن انسانی راه یافته و در آن نفوذ کرد، و سرانجام بصورت عامل و انگیزه دائمی فساد و تبه کاری درآمد.

آری حسد، نخستین لغزش و گناهی بود که بلافاصله پس از آفرینش آدم روی داد، و همین حالت نابسامان روانی، موجب قتل و شهادت فرزند آدم ابوالبشر (یعنی هابیل) به وسیله برادرش (یعنی قابیل) گردید؛ چنانکه خداوند متعال داستان این دو برادر و مسئله برادرکشی را در نبشتار گرامی خود بازگو نمود، و نیز در قرآن کریم حاسد را با شیطان و ساحر و افسونگر، قرین و همپایه معرفی کرده و فرموده است:

و من شر غاسق اذا وقت، و من شر النفاثات فی العقد، و من شر حاسد اذا حسد (۴۳۳)

و از شر تاریکی آنگاه که فراگیرد و یا فرو رود و از شر زنانی که در گرهها می دمند، و از شر حسود آنگاه که

حسادت می ورزد، به پروردگار خود پناه می برم.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«حسد، حسنات و کارهای نیک (و ایمان) انسان را می بلعد و نابود می سازد آنچنانکه آتش، هیزم را» (۴۳۴).

و همو فرمود:

«دردها و بیماریهای جامعه های پیشین - که عبارت از حسد و کینه ورزی است - به طرف شما آرام آرام و بی سر و صدا به حرکت درآمده و به شما روی آورده است، دردهائی که می تراشد و می زداید، نمی گویم که موی بدن را می تراشد و آن را می زداید؛ بلکه دین و ایمان شما را می تراشد و آن را از صفحه درون و خاطر شما دور می کند. سوگند به خدائی که جان محمد در ید قدرت او است هیچیک از شما وارد بهشت نخواهید شد مگر آنگاه که با سلاح دین و ایمان مجهز باشید.

و نمی توانید سلاح ایمان را در بر گیرید مگر آنگاه که نسبت به هم محبت ورزیده (و به هم حسادت نکنید» (۴۳۵).

و نیز فرمود:

«شش فرقه از مردم - بدون محاسبه و بازپرسی، به خاطر شش امر - وارد دوزخ می شوند.

عرض کردند این شش فرقه چه کسانی هستند؟

فرمود:

۱ - امراء و فرمانروایان به علت جور و ستم.

۲ - عرب ها و تازیان به خاطر حمیت و عصبیت جاهلی.

۳ - رؤسا و اشراف و مالداران به علت تکبر و خودبزرگ بینی.

۴ - تجار و سوداگران به خاطر خیانت.

۵ - روستائیان به علت نادانی.

۶ - علماء و دانشمندان به خاطر حسد» (۴۳۶).

محمد بن مسلم از امام باقر (علیه السلام) نقل کرده است که فرمود:

«شخصی که خشم آلود با شتابزدگی وارد هر کاری می گردد (و سخنی عاری از اندیشه بر زبان می آورد

و به شدت خشمگین می شود) ، در نتیجه دچار کفر می گردد.

و حسد، ایمان انسان را می بلعد آنچنانکه آتش، هیزم را در کام خود فرو می برد» (۴۳۷).

امام صادق (علیه السلام) فرمود:

«آفتهای دین و ایمان بشر عبارتند از: حسد، عجب و خودبینی، و فخر و مباهات بر دیگران» (۴۳۸).

همان امام (علیه السلام) فرمود:

خداوند متعال به موسی (علیه السلام) چنین خطاب کرد:

«ای پسر عمران، نسبت به مردم - به خاطر اینکه لطف و تفضلم را به آنها ارزانی داشته ام - حسادت مکن و به مزایای آنها چشم ندوز، و در دل خود، آن را پی گیری مکن؛ زیرا انسان حسود نسبت به احسان من به دیگران، خشمگین می باشد و می خواهد از کم و کیف بهره هائی که میان مردم تقسیم کرده ام جلوگیری کند؛ اگر او بدینسان باشد من از آن او نیستم و او نیز از آن من نخواهد بود.» (۴۳۹)

(یعنی نسبت به هم بیگانه ایم).

و همان امام (علیه السلام) فرمود:

«یک فرد باایمان، غبطه می خورد (یعنی خواهان همانگونه نعمتی است که خداوند متعال به دیگران عطاء فرموده است) ؛ ولی او نسبت به دیگران، حسد نمی ورزد (یعنی خواهان سلب نعمت از دیگران و جلب آن به خود نیست) ؛ لکن منافق حسادت می ورزد و غبطه نمی خورد» (۴۴۰).

۶ بریدن از افراد و کناره جوئی از مردم

ششمین آفت مناظره، قهر و فاصله گرفتن از مردم و قطع رابطه با آنها است، و این حالت نیز از لواحق و پی آمدهای حقد و کینه توزی می باشد؛ زیرا وقتی میان اهل مناظره، نفرت و انزجار برانگیخته می شود و بالا می گیرد و خشم و غضب از رهگذر آن، چهره می نمایاند، و هر یک از دو طرف مدعی می گردد که حق

با او است و دیگری اشـتباه می کند، و چنین می پندارد و یا چنین اظهار می کند که طرف وی روی امر باطلی اصرار می ورزد و با اراده ای مسـتحکم برخلاف رأی او در مخالفت خویش پافشاری می نماید (خشم و کینه، نتیجه قهری چنین روشی خواهد بود) ، و لازمه کینه و خشم او این است که با او قطع رابطه کرده و از او فاصله گیرد.

و این کار از بزرگترین گناهان و از معاصی کبیره است.

داود بن کثیر می گویـد از امام صادق (علیه السـلام) شـنیدم که گفت پدرم روایت کرد که رسول خدا (صـلی الله علیه و آله و سلم) می فرمود:

«اگر دو فرد مسـلمان از هم دوری گزیننـد (و به اصـطلاح از هم قهر کننـد) و مدت سه روز با چنین حالتی به سـر برند و با هم صلح و سازش و آشتی ننمایند از حوزه اسـلام بیرون هستند و نمی توان میان آنها هیچگونه ولایت و پیوند دوستی تصور کرد. اگر هر یک از آن دو در اعاده ارتباط، پیشـقدم گردند و سـر صحبت را با یکدیگر باز کنند، آن کسی که در این کار پیشقدم می شود در روز حساب به سوی بهشت، پیشتاز است» (۴۴۱).

از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است که فرمود:

«هیچوقت دو فرد مسـلمان از هم قهر و دوری نمی کننـد مگر آنکه یکی از آنهـا مسـتوجب برائت و بیزاری خداونـد و مسـتحق لعنت او می باشد؛ و گاهی هر دو، مستحق چنین کیفری هستند. «معتب» (۴۴۲) به آن حضرت عرض کرد:

فـدایت شـوم این یکی که قهر کرد و در قطع رابطه پیشـقدم شـد ظـالم و متجـاوز است و مسـتحق چنین کیفری می باشـد. پس بنابراین

به چه دلیل آن دیگری که مظلوم است باید کیفر بیند؟

فرمود:

چون او برادرش را به ارتباط و آشتی دعوت نمی کند و برای خاطر او خشمش را فرو نمی خورد، و از سخن او صرف نظر نمی نماید. از پدرم شنیدم که می فرمود:

اگر دو فرد با هم درگیر شوند و با هم به نزاع برخیزند و یکی از آنها به دیگری چشم زخمی وارد سازد و بدو آزار روحی رساند و بر او غالب آید باید مظلوم و ستمدیده به رفیق ستمگر خود بازگردد و به او بگوید:

برادر! من ستم کارم و مرا عفو کن تا بدینوسیله خلاء و جدائی قهر و قطع رابطه میان او و رفیقش جبران گردد؛ زیرا خداوند متعال، داور عادل و دادگری است که حق مظلوم را از ظالم می ستاند» (۴۴۳).

زراره بن اعین از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود:

«شیطان - تا آنگاه که یکی از مؤمنان از دینش برنگردد - میان آنها دشمنی و جدائی و بیگانگی به وجود می آورد و میان آنها افساد می کند. وقتی آنها از هم فاصله گرفتند به پشت می خوابد و به تمدد و استراحت می پردازد و سپس می گوید:

من پیروز و کامیاب شدم. آن حضرت فرمود:

بنابراین، خدای، آن کسی را بیامرزاد که میان دو دوست، انس و آشتی به وجود آورد. ای گروه مؤمنان نسبت به هم مانوس باشید و به یکدیگر مهربانی کنید» (۴۴۴).

ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده است که فرمود:

«تا آن وقتی که دو فرد مسلمان از هم دوری می جویند شیطان همواره خرسند و شادمان است.

و وقتی به هم رسند و دوستی خود را تجدید کنند زانوهای شیطان سست می گردد

و می لرزد به گونه ای که نمی تواند در جائی قرار گیرد، و رگ و پیوندش از هم گسیخته شود و فریاد میزند:

وای بر او (یعنی بر من) که سقوط و نابودی و بدبختی بدو آسیب رساند (۴۴۵) (یعنی بر من آسیب وارد ساخت).»

۷ سخنان ناروا و گفتارهای حرام

هفتمین آفت مناظره، سخنان ناروا از قبیل دروغ و غیبت و امثال آنها است که از لوازم کینه توزی و بلکه از نتایج مناظره می باشد؛ زیرا مناظره نادرست، هرگز از نقل سخنی که به منظور نکوهش و توهین به صاحب آن سخن، ایراد می شود عاری نیست. بنابراین مناظره کننده سخنان طرف را تحریف و دگرگونه وانمود می کند، و در نتیجه مرتکب دروغ و افتراء و دغلکاری می گردد.

و گاهی نیز آشکارا طرف خویش را جاهل و احمق قلمداد می نماید و نادان و نابخرد بر می شمارد. پیدا است که ثمره این کار عبارت از این است که فرد آبرومندی را بی آبرو می سازد و حرمت او را از میان می برد.

همه رفتار سابق الذکر از گناهان کبیره می باشد، و به گونه ای در قرآن و حدیث نسبت به آنها تهدید شده است که می توان گفت که شعار آن از حد احصاء بیرون است. برای اطلاع از نکوهش غیبت، همین قدر کافی است که خداوند متعال این عمل را به «اکل میته» یعنی خوردن گوشت مردار تشبیه کرده و می فرماید:

و لا یغتب بعضکم بعضا ایحب احدکم ان یاکل لحم اخیه میتا فکرهتموه (۴۴۶)

نباید هیچیک از شما در غیاب دیگری از او بدگوئی کند، آیا هیچیک از شما دوست می دارد که گوشت بدن برادر مرده خود را بخورد؟ بدیهی است که از چنین کاری متنفر و بیزار می باشید.

نبی اکرم

(صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«تمام شئون و حیثیات یک مسلمان بر مسلمان دیگر حرام، یعنی از حرمت و اعتبار برخوردار است:

خون، مال و آبروی او دارای حرمت می باشد» (۴۴۷) و غیبت، مسئله ای است که در ارتباط با آبروی مسلمان می باشد، (یعنی کسی که از دیگری غیبت می کند در حقیقت به حریم آبروی او تجاوز می کند).

و نیز فرمود:

«از غیبت کردن بر حذر باشید؛ زیرا غیبت از لحاظ جرم و گناه، سخت تر و بدتر از زنا است؛ چون ممکن است گاهی انسان، گرفتار زنا گردد و توبه کند و خداوند هم توبه او را بپذیرد. اما کسی که غیبت می کند - تا آنگاه کسی که از او غیبت شده است، او را مورد عفو و گذشت قرار ندهد - مشمول آمرزش پروردگار واقع نمی شود» (۴۴۸).

براء می گوید:

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برای ما سخنرانی می کرد که حتی جوجه پرنده ها و یا دختران نوجوانی که در لانه ها و خانه های خود اقامت داشتند صدای آن حضرت را می شنیدند و آن را درک می کردند. رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) ضمن این سخنرانی فرمود:

«ای مردمی که با زبان اظهار ایمان می نمائید؛ ولی قلب و درون شما از دین و ایمان تهی است، از غیبت کردن بپرهیزید و در صدد پی جوئی از عیوب و نقائص برادران مسلمان برنیائید؛ زیرا اگر کسی نسبت به عیوب دیگران، کنجکاو باشد خدا نیز از عیوب وی پی جوئی می کند.

و کسیکه خداوند متعال از خرده ها و عیوبش پی جوئی کند او را - حتی در میان خانه اش - رسوا و بی آبرو می سازد»

.(۴۴۹)

از امام صادق (علیه السلام) است که فرمود:

«اگر یک فرد باایمان درباره یک فرد مؤمن، آنچه از زشتیها که با چشمان خود در او دیده و یا با گوش خود راجع به وی شنیده، برای دیگران بازگو کند (در صورتی که طرف راضی نباشد) از جمله کسانی است که خداوند در مورد آنها می گوید:

ان الذین یحبون ان تشیع الفاحشه فی الذین آمنوا لهم عذاب الی. (۴۵۰)

محققا کسانی که مایلند بدیها و زشتیهای افراد باایمان در میان جامعه شایع و افشاء گردد، برای آنان شکنجه ای دردناک در پیش است.»

نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«غیبت مؤمن - از لحاظ اهمیت جرم و گناه - سخت تر از سی بار زنا کردن است.»

و در حدیثی دیگر آمده است که:

«غیبت، سخت تر از سی و شش بار زنا کردن می باشد.»

بحث و گفتار درباره غیبت - اگر بطور کامل مطرح گردد - به طول می انجامد، و هدف ما در اینجا اشاره به اصول و ریشه های این گونه رذائل اخلاقی است.

مفضل بن عمر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده است که فرمود:

«اگر کسی راجع به مؤمنی، مطالبی را بازگو کند که بدان وسیله آبروی او را از میان ببرد، و سازمان شخصیت و جوانمردی او را ویران نماید، و حیثیت او را لکه دار سازد، تا آنکه از دیدگاه مردم سقوط کند، خداوند متعال وی را از حدود و مرزهای ولایت و دوستی خود بیرون می راند و در حوزه ولایت و دوستی شیطان وارد می سازد، و شیطان نیز از دوستی وی استقبال نمی کند و او را نمی پذیرد» (۴۵۱).

امام صادق (علیه السلام) در گزارش حدیثی که می گوید:

«عیب

مؤمن بر مؤمنان دیگر حرام است» فرمود:

«منظور، صرفا این نیست که عیبی و نقصی از یک فرد مؤمن، نمایان و مکشوف گردد و فقط تو آن را ببینی؛ بلکه مقصود این است که تو آن عیب و نقص را برای دیگران نقل نموده و از این طریق از او انتقاد کند» (۴۵۲).

زراره از امام باقر و امام صادق (علیهماالسلام) روایت کرده است که فرمودند:

«نزدیکترین مرزی که بنده خدا را به وادی کفر نزدیک می سازد این است که او بر اساس دین و ایمان با فرد دیگری طرح برادری و دوستی برقرار سازد؛ ولی در زیر ماسک دوستی، لغزشها و عیوب وی را برشمرده و در روز مبادا او را به وسیله آنها سرزنش کند» (۴۵۳).

ابوبصیر از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«ناسزا گفتن به مؤمن، فسق و گناه محسوب می شود. جنگ با او به عنوان کفر و خروج از ایمان به شمار می آید. خوردن گوشت او (یعنی غیبت کردن از او) ، معصیتی است (نابخشودنی).

و حرمت مال او همسان با حرمت خون او می باشد» (۴۵۴).

«اگر یک فرد مؤمنی به برادر ایمانی خود «اف» بگوید (و بدینوسیله نسبت به او اظهار دلتنگی و تنفر کند) ، در حقیقت از حدود و مرزهای دوستی با وی خارج می شود.

و اگر به او بگوید «تو دشمن من هستی» قهرا یکی از آن دو کافر و ناسپاس خواهند بود. خداوند متعال از مؤمنی که در باطن خود نسبت به برادران ایمانی خویش دارای نظر سوئی باشد هیچ عملی را نمی پذیرد» (۴۵۵).

فضیل (بن یسار) از امام باقر (علیه السلام)

روایت کرده که فرمود:

«هر انسانی - اگر در پیش روی مؤمنی به وی طعنه زند و شخصیت او را مخدوش سازد - به بدترین وضع می میرد، و او نیز در خور آنست که به خیر و نیکی بازگشت نکند و بهره ای از آن نبرد» (۴۵۶).

۸ تکبر و خود بزرگ بینی و برتری جوئی نسبت به دیگران

هشتمین آفات و عواقب سوء مناظره، تکبر و خود بزرگ بینی و ترفع و برتری بینی خود بر دیگران است. بحث و مناظره در جلسات و محافل، همواره با تکبر بر اقران و همگنان و اظهار برتری بیش از اندازه نسبت به آنان، همراه است و از این حالات نابسامان روانی، جدائی پذیر نیست. آری مناظره در محافل و مجالس در شرائطی صورت می گیرد که انسان می خواهد زیر بار حرف حق دیگران نرود و سعی می کند آراء آنان را نپذیرد و لو آنکه حقانیت سخن آنها بر مناظره کننده کاملا ثابت و روشن گردد؛ چون از آن بیم دارد که مبادا غلبه و پیروزی آنان بر وی ثابت شود.

و حتی اگر عجز و ناتوانی و مغلوبیت او نیز برای دیگران محرز و علنی شود حاضر نیست صریحا به اشتباه خویش اعتراف کند و بگوید:

«من اشتباه کرده ام و حق همان است که طرف مقابل او می گوید.» چنین روحیه ای، نمایانگر کبر و خود بزرگ بینی است، همان کبر و خود بزرگ بینی که نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) (در مقام بیان نکوهش آن) فرموده است:

«اگر کبر و خود بزرگ بینی - حتی به مقدار ذره ای - در قلب کسی وجود داشته باشد، به بهشت راه ندارد.» (۴۵۷)

پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) ضمن حدیثی

– که در بحثهای گذشته از آن یاد کردیم – کبر و منش های نابخردانه را به «بطر الحق و غمص الناس» تعبیر فرمود. منظور از «بطرالحق»، مردود ساختن سخن گوینده آن و عدم اعتراف به حقانیت آن پس از اثبات و محرز بودن حقانیت آن است.

و منظور از «غمص الناس» پست و حقیر شمردن مردم می باشد.

چنان مناظره کننده کذائی در صدد است که حق و حقیقت – با وجود اینکه کاملا برای وی واضح و روشن است – از نظر دیگران مخفی مانده تا بتواند آن را بر گوینده، رد نموده و احیانا وی را تحقیر کند؛ چون می پندارد که فقط او محق است و طرف او به حق آشنائی ندارد و به باطل می اندیشد.

و نیز تصور می کند که طرف او فاقد ملکه و نیروی علمی و قابلیت شناخت قوانینی است که علم و دانش را برای انسان به ارمغان می آورد.

از نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده که خداوند متعال فرمود:

«شکوه و عظمت، پوشش مرا تشکیل میدهد و کبریاء و بزرگی، رداء مرا می نمایاند. اگر کسی در این دو سمت و صفت الهی با من به نزاع و هماوردی برخیزد او را در هم شکسته و نابودش می سازد» (۴۵۸).

از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است که رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«عظیم ترین و پرمخاطره ترین کبر، عبارت از «غمص الخلق و سفه الحق»، یعنی خوار شمردن مردم و سبک انگاری حق است. راوی می گوید:

به آن حضرت عرض کردم «غمص الخلق و سفه الحق» چیست؟

فرمود:

محتوای این تعبیر آنست که تو حق را نشناسی و

در برابر حق، نادانی کنی و از اهل حق، خرده گیری کرده و بیجهت آنها را مورد انتقاد قرار دهی.

اگر کسی با چنین روحیه ای با افراد جامعه رفتار کند در حقیقت با شئون خداوند متعال به نزاع و درگیری برخاسته و با او در عظمت و کبریائی و بزرگیش به هماوردی و همتائی دست یازیده است» (۴۵۹).

حسین بن ابی العلاء گفته است از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می فرمود:

«کبر و خودبزرگ بینی در هر طائفه و نژادی از مردمان بد سیرت وجود دارد، در حالی که این صفت و چنین خصیصه ای، جامه و تن پوشی است که صرفا بر قامت وجود الهی، موزون می باشد. اگر کسی در این صفت با خداوند متعال درگیر شود، خدای عز و جل - جز پستی و حقارت و فرومایگی - هیچگونه حالتی را در او فزونی نمی بخشد» (۴۶۰).

از همان امام (علیه السلام) سؤال کردند:

«کمترین و ناچیزترین درجه الحاد و بیدینی چیست؟

فرمود:

کبر و خودبزرگ بینی، پائین ترین درجات الحاد و بی ایمانی است.» (۴۶۱)

زراره از امام باقر و امام صادق (علیهماالسلام) چنین روایت کرده است که فرمودند:

«آنکه ذره ای کبر در قلب او وجود دارد، وارد بهشت نخواهد شد.» (۴۶۲)

(محمد بن) عمر بن یزید می گوید به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم:

من غذای خوب و گوارا تناول می کنم، و بوی خوش و عطر را استشمام کرده و از آن لذت می برم، و بر مرکب چابک و راهوار سوار می شوم، و نوکری هم در پی من حرکت می کند. آیا به نظر شما در این گونه بهره گیری های مادی و رفتار من، تجبر و بزرگ منشی و کبر وجود دارد که من

باید از آنها بر حذر باشم؟ امام صادق (علیه السلام) اندکی درنگ نمود و سر به زیر انداخت و سپس فرمود:

«جبار ملعون و متکبری که از رحمت و مهر الهی مطرود می باشد، عبارت از کسی است که با افراد جامعه با حالت «غمص» در ارتباط است و در برابر حق و حقیقت نادانی و بی خردی کند. عمر بن یزید عرض کرد:

من حق را می شناسم و نسبت به آن ناآگاه و منکر نیستم و در برابر آن نادانی نمی کنم؛ نمی دانم معنی و مفهوم «غمص» چیست؟

فرمود:

««غمص» عبارت از کسی است که مردم را تحقیر نموده و به آنها زور گوید و نسبت به آنها تکبر ورزد. این چنین فردی همان مصداق «جبار» و متکبر و گردنکش می باشد.» (۴۶۳)

ابوحمزه ثمالی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده است که گفت:

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«خداوند متعال در روز قیامت با سه دسته از مردم هم سخن نمی گردد و به آنان با دید لطف و مرحمت نمی نگرد، و آنها را از آلودگی و زشتی رفتار، مبری و پاکیزه نمی سازد. برای این سه گروه شکنجه ای دردناک فراهم می باشد:

(پیر و سالخورده زناکار، و سلطان جبار، و فقیر خودخواه، لذا) پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) «جباران و متکبران» را در شمار این سه گروه یاد کرد.» (۴۶۴)

۹ کنجکاوی از عیوب مردم و خرده گیری از آنها

نهمین آفت و عارضه زیان بخش مناظره، پی گیری و تجسس از عیوب و زشتیهای افراد جامعه می باشد. شخص که مناظره می کند در صدد یافتن و جستجوی لغزش زبانی و یا لغزشهای دیگر در بیان طرف خود می باشد تا آن را برای روز مبادا! برای خود

علیه طرف ذخیره و آماده ساخته و وسیله ای برای تحکیم مبانی سخن و شخصیت خود، و ابزاری برای پاکی کاذب خویش قرار دهد، و یا احیانا کمبود و نقائص خود را بدان وسیله جبران و دفع نماید.

حتی چنین حالتی برای بی خبران و افرادی که از مجاری علم و دانش، جویای دنیا هستند نفوذ و گسترش پیدا می کند؛ لذا از کم و کیف حالات و عیوب و نقائص طرف مقابل خود، تحقیق و کنجکاوی می نمایند تا در پی آن، چنین عیوب و نواقص را در حضور وی به رخ او کشیده و شفاها آنها را در برابر او مطرح سازند.

و احیانا فردی این چنین می کوشد این عیوب را دلیل و دستاویزی برای کوباندن طرف قرار داده و به اطرافیان می گوید:

دیدید چگونه طرف را شرمسار و بی آبرو ساختم؟!! و از این قبیل افکار و رفتار ناستوده ای که بی خبران از دین و ایمان، و رهروان طریقه شیطان و ابلیس مآبان، دچار و گرفتار آن می باشند؛ در حالی که خداوند متعال فرمود:

«و لا تجسسوا» (۴۶۵) یعنی در حالات و کیفیات رفتار مردم تجسس نکنید.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«ای مؤمنان، مؤمنانی که زبان شما گویای ایمان است؛ ولی این ایمان در قلب شما نفوذ نکرده است، از عیوب و زشتیهای مردم کاوش نکنید. اگر کسی در صدد کاویدن و پی جوئی از عیوب و خرده های دیگران برآید، خداوند متعال نیز خرده ها و نواقص او را پی جوئی می کند.

و کسی که خدای مهربان در صدد کنجکاوی عیوب وی برآید او را - حتی در درون خانه اش - رسوا می کند.» (۴۶۶)

از امام صادق

(علیه السلام) است که فرمود:

«دورترین و بیگانه ترین انسان از خداوند متعال، عبارت از کسی است که با فردی دیگر طرح برادری و الفت ببندد، و در صدد آن باشد که لغزشهایش را ذخیره کند تا در روز و فرصت مناسبی به وسیله آنها وی را مورد ملامت و سرزنش قرار دهد» (۴۶۷) (و شخصیت او را در هم بکوبد و آبروی او را از میان بردارد).

از امام صادق (علیه السلام) است که فرمود:

«نزدیکترین راهی که انسان را به مرز کفر می رساند این است که فردی با فرد دیگر بر اساس دین، طرح دوستی بریزد، و در صدد پی جوئی و برشمردن لغزشهای او برآید تا بدان وسیله در روز مورد نظر خودش، او را به باد انتقاد و ملامت گیرد.» (۴۶۸)

همان امام (علیه السلام) از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده است که فرمود:

«اگر کسی زشتیها و خرده های مردم را برای دیگران فاش کند و آن را در میان آنها منتشر سازد از نظر سنگینی جرم، همانند کسی است که دست اندر کار همان اعمال زشت گشته است.

و اگر کسی، فرد مؤمنی را (به خاطر زشتی کار و اشتباهش) سرزنش کند، پیش از مرگ خود دچار همان زشتی و اشتباه خواهد شد.» (۴۶۹)

امام صادق (علیه السلام) می گوید:

«اگر کسی با برادر ایمانیش با ملامت و سرزنش برخورد کند، خداوند متعال، او را در دنیا و آخرت مورد ملامت و عتاب قرار خواهد داد.» (۴۷۰)

از همان امام (علیه السلام) است که گفت:

امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) طی سخنانی فرمود:

«رفتار برادر ایمانی خود را به نیکوترین وجه حمل کن، مگر آنگاه که دلیل

قاطعی برخلاف توجیه خدا پسندانه تو برایت پدیدار گردد و رفتار او، راه توجیه ترا مسدود سازد.

و تا آنجا که می توانی برای گفتار به ظاهر نادرست برادر دینی خود - در جهت خیر و خوبی - توجیه نیکوئی می یابی، نسبت به آن گفتار، گمان بد مبر» (۴۷۱).

۱۰ بدخواهی و احساس شادی از اندوه و بدبختی دیگران

دهمین آفت مناظره، این است که مناظره کننده از بیچارگی و بدبختی دیگران احساس شادی می کند، و از خوشی و سعادت آنها رنجور و اندوهگین می گردد. اگر یک فرد مسلمان نسبت به برادر ایمانی خود، دوستدار و خواهان حالت و کیفیتی نباشد که خود احساس علاقه به آن می نماید چنین مسلمانی از لحاظ ایمانی دچار نقص و گرفتار کمبود بوده و از خلق و خوی و راه و رسم اهل دین، سخت بدور است.

این حالت پریشان و پریشانی زا غالبا در قوت افرادی راه دارد که گرفتار اشتیاق و علاقه به اسکات و کوباندن همگنان هستند، و حس اشتیاق به اظهار فضل نسبت به برادران ایمانیشان بر قلب آنها چیره شده است.

در طی احادیث متعدد و بی شماری می بینیم که هر فرد مسلمان نسبت به فرد همنوع خود، دارای حقوق و وظائفی است که اگر نسبت به هر یک از آنها اهمال و کوتاهی نماید و آن حق را اداء نکند از حدود و مرزهای ولایت و دوستی خداوند متعال و طاعت از او تجاوز کرده و پافراتر می نهد، که از جمله آنها همین حق خیرخواهی نسبت به برادران ایمانی است.

«محمد بن یعقوب کلینی از معلی بن خنیس و او از امام صادق (علیه السلام) روایتی را در کتاب خود آورده است که معلی گفت به امام صادق

(علیه السلام) عرض کردم:

یک فرد مسلمان نسبت به مسلمان دیگر چه حقی دارد؟

فرمود:

هر یک از آنها نسبت به دیگری دارای هفت حق است که واجب و حتمی الاـجراء می باشد، و این حقوق از نظر ضرورت اجراء، در حدی قرار دارد که اگر نسبت به هر یک از آنها اجحاف کند و در اداء آن سهل انگاری نماید از حوزه ولایت و طاعت خداوند بیرون می رود؛ و البته خدای را در این حقوق، نصیبی نیست (یعنی این حقوق را باید به عنوان «حق الناس» تلقی کرد و از آن خدا نیست که بتواند - در صورت اهمال - از آن درگذرد؛ و در صورت پایمال شدنش، فرد متجاوز و سهل انگار را مورد مغفرت و آمرزش قرار دهد. معلی می گوید:

) به امام (علیه السلام) عرض کردم:

قربانت گردم، چه چیزهائی این حقوق هفت گانه را تشکیل می دهد؟

فرمود:

معلی! من نسبت به تو احساس ترس و دلسوزی می نمایم و بیم آن دارم که مبادا این حقوق را تباه سازی و نتوانی از آن صیانت و مراقبت کنی (و با پاسخ من) به این حقوق، آگاهی پیدا کنی؛ ولی در به کار بستن آن سهل انگاری نمائی؟

معلی می گوید:

عرض کردم:

«لاـ قوه الا بالله» (یعنی امیدوارم در ظل مشیت و با استمداد از حول و قوه الهی، توان اداء چنین حقوقی را به دست آورم. امام صادق (علیه السلام) این حقوق را به شرحی که ذیلا یاد می شود گزارش فرمود:

۱ - ساده ترین و ناچیزترین حق یک مسلمان بر مسلمان دیگر آنست که تو خواهان همان چیزهائی برای او باشی که خود جویا و دوستدار آن برای خویشتن هستی.

و درباره او از

همان چیزهائی احساس گریز و تنفر نمائی که خود از آن متنفر و گریزان هستی.

۲ - از خشمگین شدن و ناخرسندی او بر حذر بوده، و پویا و جویای مراتب رضا و خوشنودی او باشی و از دستور او فرمان بری.

۳ - باید به او با جان و مال و دست و پا (و همه وجودت) مدد رسانی.

۴ - باید چشم بینا و رهنمودپرداز و آئینه او باشی.

۵ - نباید تو سیر باشی و او گرسنه، تو سیراب باشی و او تشنه، تو تن پوش داشته باشی و او برهنه.

۶ - اگر تو دارای خادم و نوکر هستی و او فاقد آن باشد بر تو لازم است که نوکر خود را در جهت خدمت به نزد وی گسیل داری تا جامه او را بشوید و غذای او را فراهم آورد و بسترش را آماده سازد.

۷ - باید سوگند او را باور داشته و بدان ترتیب اثر دهی و دعوت او را بپذیری و هنگام بیماری عیادتش کنی و (پس از مرگش) در کنار جنازه او حضور به هم رسانی، و اگر احساس کنی که او به چیزی نیازمند است در تامین آن مبادرت و پیشدستی کنی. نباید در تامین حوائج او تعریفی را روا داری تا وی را ناگزیر سازی که درخواست خود را با تو در میان گذارد و دچار شرم سؤال گردد؛ بلکه باید در تامین آن حوائج پیشدستی کنی.

اگر بدین شیوه با وی عمل کنی توانسته ای رشته ولایت و دوستی خود را با او پیوند داده و دوستی او را با رشته دوستی خود مربوط سازد» (۴۷۲).

اخبار و روایات درباره حقوق برادران

ایمانی و مسلمانان نسبت به یکدیگر، بسیار فراوان (و شایان توجه می باشد که باید در این زمینه به کتب حدیث مراجعه.شود (۴۷۳)

۱۱ تزکیه نفس و خودستائی

یازدهمین آفت مناظره، عبارت از تزکیه نفس و خودستائی است که با مناظره کننده ای - یا با صراحت بیان و یا با ایماء و اشاره و یا با کنایه، - از رهگذر تایید سخن خود و زشت و نادرست وانمود ساختن سخن دیگران - به این خودستائی دست می یازد.

و غالبا این حالت درونی، یعنی خودستائی را اظهار کرده و آن را آشکارا به زبان می آورد و می گوید:

«من از آن افرادی نیستم که امثال این گونه مطالب بر آنها ناآشنا و مبهم است»، در حالی که (همو می داند) خداوند متعال در قرآن کریم فرموده است:

«فلاتزکوا انفسکم = خودستا و خویشتن آرا نباشید.»

به یکی از بزرگان گفتند:

آن سخن راست و درستی که اظهار آن، زشت و نادرست می باشد چیست؟ در پاسخ گفت:

«چنین سخن راستی که - علیرغم صدق و راستی - زشت می باشد این است که انسان، زبان به خودستائی بگشاید.

باید متوجه باشی که خودستائی تو، - علاوه بر آنکه زشت است و خداوند متعال از آن نهی فرمود - از قدر و منزلت تو در نظر دیگران می کاهد، و موجب می گردد که مشمول خشم خدا واقع شوی. اگر می خواهی بدانی که خودستائی بر قدر و منزلت تو نمی افزاید، به اقران و همگنان خود بنگر، آنگاه که آنان از طریق اظهار فضل، به خودستائی دست می یازند، زشتی آن را در قلب خود احساس می نمائی و طرز رفتار آنان بر روح و جانت سنگینی می کند.

و تو چطور به خود اجازه می دهی - در آن لحظه که

از آنان جدا می شوی - آنها را نکوهش کنی؟ باید بدانی که آنان نیز به گاه خودستائی تو، بلافاصله و باطنا و با جان و دل، ترا مورد انتقاد و نکوهش قرار می دهند و خرده گیری از تو را دست به دست می کنند و در غیاب تو و آنگاه که از آنها جدا می شوی مکنونات قلبی و خاطره تلخ خودستائی ترا با آمیزه ای از نکوهش اظهار می کنند.»

۱۲ نفاق و دوروئی

دوازدهمین آفت مناظره، نفاق و دوروئی و دوگانگی شخصیت می باشد که اهل مناظره ناگزیر به چنین حالتی کشانده می شوند؛ زیرا آنان با هماوردان و رقیبان و پیروان خود با وضعی دردناك و خاطری درگیر و آشفته مواجه می گردند.

و در حالی که احیانا به ملاقات آنها اظهار محبت و اشتیاق کرده و در برخورد با آنان، تظاهر به خوشحالی می نمایند؛ ولی در همان حال به علت بغض و کینه ای که درون آنها را می خلد و می خراشد رگ گردن و اعضاء و اندام بدن آنها می لرزد.

و همه آنها می دانند که نسبت به یکدیگر در مورد اظهار محبت و اشتیاق، دروغگو هستند و باطنا خلاف آنچه را که اظهار می کنند در دل دارند.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«آنگاه که مردم، علم و دانش را فرا می گیرند؛ ولی آن را به کار نمی بندند، و با زبان نسبت به هم اظهار دوستی می کنند؛ لکن قلبا کینه یکدیگر را به دل دارند و قطع رحم می کنند و رشته ارتباط با خویشاوندان و نزدیکان را از هم می گسلند، همانگاه خداوند متعال آنان را از رحمت خویش، طرد نموده و آنها را کور و کر می سازد.» (۴۷۴)

از خداوند می خواهیم که ما را

از آسیب چنین آفات و عوارض سوئی، مصون دارد.

خاتمه

این بود دوازده آفت و خصلتی که موجب انحطاط و سقوط شخصیت انسان می گردد که نخستین آفت از این آفت های دوازده گانه میان انسان و بهشت و سعادت او حریمی ایجاد کرده و او را از خوشبختی محروم می سازد، و بهشت را بر او حرام می گرداند و آخرین آن - که عبارت از نفاق و دوروئی است - آتش جهنم را برای وی به ارمغان می آورد.

مناظره کنندگان در رابطه با این آفات از لحاظ پایه و موقعیت، اوضاع مختلفی دارند، (و به هر حال از رهگذر مناظره، بدانها مبتلا می گردند) ، حتی عظیم ترین شخصیتهای دینی و خردمندترین اشخاص، حامل موادی از این میکروبها و آفات کشنده روحی هستند و کمتر توان آن را دارند که از آنها برهند منتهی می کوشند که این بیماریهای بدخیم و آفات ناستوده در وجودشان، نهان و پنهان بمانند، و تلاش می کنند که حالات درونی آنها برای مردم ظاهر نشود و خود نیز به درمان آنها برنمی خیزند.

آن علت اساسی و عامل عمده ای که چنین آفات و خصلت های ناستوده ای را در قشرهای مختلف انسان به ثمر می رساند این است که انسان علم و دانش را برای هدفی غیرالهی فرا می گیرد (و چون در مسیر پویائی افراد از علم، غیر خدا مطرح است، و اهداف دنیایی سراسر این مسیر را زیر پوشش خود قرار می دهد از این جهت گرفتار چنین آفاتی می شوند).

بطور فشرده باید گفت که خود علم و دانش فی نفسه، عالم و دانشمند را ابدا گرفتار اهمال نمی سازد؛ ولی ممکن است همین علم و دانش (به علت انحراف عالم از

مسیر الهی و صراط مستقیم) ، او را به سقوط و نابودی شخصیت و شقاوت و بدبختی سوق دهد؛ چنانکه همان علم (از برکات گامهای راستین و استوار عالم و دانشمند) موجبات سعادت و نیکبختی و قرب او به خداوند را فراهم آورده تا در جوار رحمت وی قرار گیرد.

آیا مناظره می تواند متضمن فائده ای باشد؟

اگر کسی به ما ایراد کند و چنین سؤالی را مطرح سازد که مناظره، (کار لغو و بیهوده ای نیست؛ بلکه) می تواند دو بهره و فائده را برای مناظره کننده به ثمر رساند:

۱ – مناظره، عامل و انگیزه تمایل و گرایش افراد به علم و دانش است؛ زیرا اگر علاقه به ریاست و سیادت و حب جاه از دل و دماغ مردم، بیرون ریخته شود، علوم و دانشها دچار اندراس و فرسودگی می گردد؛ و اگر ما تمام طرق و ابواب مناظره را مسدود سازیم موجب ضعف و سستی حس گرایش مردم به علم و دانش می شویم.

۲ – چون مناظره به منظور بازیافتن دقیق مآخذ و اسناد علم و آگاهی صورت می گیرد، ذهن انسان از مجرای چنین مناظره ای، ورزیده شده و جان و روح آدمی نیرومند می گردد.

قبل از پاسخ به این ایراد باید یادآور شویم که اگرچه چنین ایرادی درست، و سخنی راست به نظر می رسد که باید آن را پذیرفت؛ لکن مطالب و حقائقی را که ما راجع به آفات مناظره یاد کردیم بدین منظور نبوده است که همه ابواب مناظره و بحث و مناقشه را مسدود سازیم؛ بلکه هدف ما از گزارش و توضیح این آفات و تبیین نتائج سوء مناظره، این بود که مناظره دارای هشت آئین است؛ و ضمنا

دوازده آفت و عـارضه سوء و زیانبـار را نیز به دنبـال دارد تـا مناظره کننـده این شـرائط و آفات را شـناسائی و مراعات کرده، و بحث و مناقشه خود را با رعایت این شـرائط و احتراز از این آفات برگزار نموده، و در پی آن فوائد و عوائد سودمند مناظره که عبارت از رغبت و گرایش به علم و دانش و ورزیدگی ذهن می باشد در وی رو به فزونی گذارد.

اگر منظور از طرح چنین سؤال و ایراد، چنان باشد که باید مناظره کننده دارای آزادی کامل بوده، و بدون قید و شـرط به بحث و مناقشه بپردازد، و آفات و نتایـج زیانبار آن را نادیـده بگیرد، و به خاطر اینکه در او رغبتی به علم و دانش به وجود آید، همه این آفـات را تحمل کنـد، چنین سـخنی را بایـد یک نوع داوری زشت و نادرستی تلقی کرد؛ زیرا خداونـد متعال و رسول او و شخصیتهای برگزیده الهی، مردم را از آن جهت به علم و دانش ترغیب و تشویق کردند تا از مجرای آن به پاداش معنوی و اجر اخروی دست یابنـد، نه به ریـاست و جاه و مقام. آری ریاست یک انگیزه طبیعی برای رغبت و اشتیاق به علم و دانش به شـمار می آید و شیطان نیز مامور به تحریک این انگیزه و ترغیب و تحریص انسان می باشد، شیطانی که هیچ نیازی به نیابت و مدد و یاوری انسان در این امر ندارد؛ ولی باید بدانیم گرایشـی که در انسان نسـبت به علم و دانش از طریق تحریک شـیطان و تشویق او به ثمر می رسد، این چنین رغبت و گرایش در افرادی به

وجود می آید که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) درباره آنان فرمود:

ان الله یؤید هذا الدین بالرجل الفاجر، و باقوام لاخلاق لهم (۴۷۵)

خداوند متعال این دین و آئین مقدس را به وسیله مردی فاجر و گناهکار و در سایه همت گروهی تایید می کند که از بهره دینی و نصیب اخروی محرومند.

در نقطه مقابل، اگر در کسی زیر سایه تعالیم انبیاء و پیامبران و تشویق آنها به سعی در وصول به پاداش الهی، رغبت و گرایشی به علم و دانش فراهم آید، چنین کسی از جمله وارثان انبیاء و خلفاء و جانشینان و نمایندگان راستین خداوند بر بندگانش او به شمار می آیند.

اما مسئله تشحیذ ذهن و ورزیدگی نیروی عقل (که از طریق مناظره به ثمر می رسد) مسئله راست و درستی است؛ (ولی چرا مناظره کننده صرفا در جهت ورزیدگی ذهن و تیزهوشی خویش به بحث و مناقشه روی نمی آورد و غائله سوء و آفات آن را نادیده می گیرد و در صدد از میان بردن چنین آفاتی برنمی آید؟!) بر او لازم است که صرفا در رابطه با مسئله تشحیذ ذهن و تقویت نیروی عقل، دست اندر کار مناظره گردد و نیز سعی کند که آثار سوء و آفات آن را از خود دور سازد، آفاتی که مشروحا از آنها یاد کردیم.

اگر مناظره کننده، فاقد توانائی احتراز و اجتناب از چنین آفاتی باشد موظف است از تشحیذ ذهن و تقویت عقل - (که از رهگذر مناظره، امکان پذیر است) - خودداری نماید، و به فراگرفتن علم و دانش و استمرار تفکر و ادامه دقتهای علمی، فرصت خویش را مصروف سازد و جان و دلش

را از آلودگیها و تیرگیهای اخلاقی پاکیزه نماید؛ چون چنین شیوه ای برای تشحیذ ذهن و ورزیدگی عقل، از مناظره، رساتر و کارآتر است.

و ما نیز می دانیم که ذهن و خاطر دینداران و علماء پای بند به ایمان - بدون آنکه دست اندر کار چنین مناظره های نابخردانه ای گردند - از ورزیدگی و نیروی کافی برخوردار بود.

(یک مطالعه سطحی و بررسی ساده، ما را به این نتیجه می رساند که) اگر چیزی، تنها واجد یک فائده باشد - فائده ای که آفات و زیانهای فراوانی را به دنبال خود به بار می آورد - انسان نباید به خاطر آن فائده ناچیز، خویشتن را در معرض آن همه آفات قرار دهد؛ بلکه حکم و قانون چنین چیزی، همانند حکم و قانون باده و قمار است (که نفع آنها ناچیز، ولی مضار و زیانهای آن فراوان می باشد، و) خداوند متعال درباره باده و قمار می فرماید:

یسئلونک عن الخمر و المیسر قل فیهما اثم کبیر و منافع للناس و اثمهما اکبر من نفعهما (۴۷۶)

از تو راجع به باده و قمار سؤال می کنند، تو در پاسخ آنها بگو: در این دو کار، جرم و گناه بزرگ، و منافعی نیز برای مردم وجود دارد؛ ولی جرم و گناه و زیان آن دو، مهمتر و بزرگتر از نفع و فائده آنها است.

(نظر به اینکه آفات و مضار شراب و قمار از منافع آن، فزونتر می باشد) خداوند متعال شرب خمر و قماربازی را - به خاطر اهمیت و شدت مضار و آفات آنها - تحریم فرموده و با تاکید و شدت لحنی هر چه تمامتر، حرمت آنها را علنا اعلام کرد.

آری خداوند متعال است که می تواند اسباب و

موجبات توفیق آدمی را فراهم آورد.

باب ۴ آداب و آئین نگارش و نگاهداری کتاب

۱ اهمیت کتابت و نگارش و فوائد آن

موضوع کتابت و نگارش از ارجمندترین و مهمترین مطالب دینی و بزرگترین عامل صیانت نگهبانی شریعت مقدس اسلام است، شریعت مقدس و قوانین الهی که از کتاب (قرآن) ، و سنت، و مجموعه ای از علوم شرعی ملهم از آن دو، و نیز آن سلسله از معارف عقلی که فهم و شناخت کتاب و سنت بدانها وابسته است، تشکیل می شود.

حکم و قانون کتابت و نگارش - بر حسب اهمیت علمی که نگارش می یابد - به چند قسم تقسیم می گردد:

۱ - چنانچه فراگرفتن آن علمی که نگارش می یابد، واجب عینی باشد، نگارش آن نیز واجب عینی است؛ زیرا حفظ و نگاهبانی چنین علمی، متوقف بر نگارش آن می باشد.

۲ - اگر تعلم آن علم، در حد واجب کفائی باشد، کتابت و نگارش آن نیز، واجب کفائی است.

۳ - و اگر یادگیری آن علم، مستحب باشد، نگارش آن نیز مستحب خواهد بود.

ولی باید گفت که مسئله نگارش در رابطه با قرآن و حدیث در زمان ما، یعنی (عصر مؤلف) - بطور مطلق یعنی بدون هیچ قید و شرطی - واجب و ضروری است؛ زیرا اگر ما مناطق و اقطار مختلف جهان را در نظر گیریم به این حقیقت واقف می گردیم که کتب دینی، چنان دچار کمبود کمی و کیفی است که می توان گفت تاکنون در اداء و اداء چنین تکلیفی - که دارای وجوب کفائی است - کاری رسا و کامل انجام نگرفته و به اداء وظیفه واجب کفائی قیام نشده است، به ویژه در مورد کتب تفسیر قرآن و حدیث که در واقع آثار این دو علم رو به آشفتگی و فرسودگی

نهاده، و اعلام و رایات آن دستخوش واژگونگی گشته و دچار سرنگونی شده است. لذا در چنین دوره و زمانه ای بر هر فرد مسلمان کارآمد، واجب کفائی است که دست اندر کار نگارش و حفظ و صیانت و تصحیح و روایت مطالب این دو علم گرانقدر شده، و در این جهت از بذل هر گونه مساعی دریغ نورزد.

از جمله قواعد قطعی و مسلم این است که اگر در اداء تکلیفی که دارای وجوب کفائی است، در حدی - که حوائج مردم از رهگذر آن تامین گردد - قیام و اقدامی نشود باید همه افراد جامعه نسبت به آن، احساس وظیفه و مسئولیت نمایند و در انجام آن بکوشند؛ و در صورتی که نسبت به آنها کوتاهی و سهل انگاری شود همگی مجرم و گناهکار خواهند بود.

بنابراین، تکالیفی که به عنوان واجب کفائی در عهده مردم قرار گرفته است تا وقتی که فرد و یا افراد کارآمد و با کفایتی درباره آنها اقدام نکنند، و نیاز مردم را در رابطه با آن برطرف نسازند، مسئولیت اداء آنها - همسان و هموزن با واجب عینی - بر دوش همه افراد، سنگینی می کند که باید آنها را انجام دهند.

علاوه بر این، درباره کتابت و نگارش آثار دینی و علمی، احادیث فراوانی به چشم می خورد که بر طبق آنها مسئله نگارش، مورد تشویق و تحریص قرار گرفته و پاداش مهمی در برابر اداء این وظیفه دینی مقرر شده است، از آن جمله پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«علم و دانش را به بند آرید و از آن صیانت و نگاهبانی کنید.» عرض کردند:

راه و

رسم به بند کشیدن علم و دانش چیست؟

فرمود:

«کتابت و نگارش آن» (۴۷۷) (که این کار از تداوم و استمرار و بقاء علم و دانش، صیانت می کند).

روایت شده است که مردی از انصار حضور پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) می رسید و در مجلس او شرکت می جست و سخنانی از آن حضرت می شنید که سخت او را به وجد می آورد و برای او شگفت انگیز می نمود به طوری که شیفته سخنان آن حضرت می شد؛ ولی نمی توانست آنها را به خاطر بسپارد:

لذا نگرانی خود را از جهت ضعف و کمبود حافظه، با حضرت در میان گذاشت، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به او فرمود:

برای حفظ و نگاهداری این سخنان، از دست خویش مدد گیر و به دستش اشاره فرمود که گفتار و بیاناتش را بنویس (۴۷۸)

حسن بن علی یعنی امام مجتبی (علیه السلام) فرزندان و خواهرزادگان خود را فرا خواند و به آنها فرمود:

اگرچه شما هم اکنون به عنوان افراد کوچک و خردسال فامیل و قوم خویش خود به شمار می آیید، ولی این امید هم وجود دارد که بزرگان قوم و گروهی دیگر باشید؛ لذا بر شما لازم است که علم و دانش را فراگیرید.

و اگر در جمع شما کسانی دیده شوند که نتوانند علم و دانش را فراگیرند و یا در خاطر بسپارند باید به نگارش علم قیام کرده و آن نوشته علمی را در خانه های خویش قرار داده و از آن نگهبانی.کنن (۴۷۹)

ابی بصیر می گوید از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می فرمود:

«برای نگارش (حقایق دینی) دست به کار گردید؛ زیرا شما نمی توانید این حقایق را - جز

از طریق نگارش آن – در خاطر خود حفظ نموده و از آن نگاهبانی کنید» (۴۸۰).

و همو فرمود:

«جان و دل و روح انسان، بر نبشتار تکیه کرده و بدان آرام و اطمینان می گیرد» (۴۸۱).

از عبید بن زراره روایت شده است که امام صادق (علیه السلام) فرمود:

«کتابها و نبشتارهای خود را حفظ کنید و از آن نگاهداری نمائید؛ زیرا در آینده نزدیکی بدان نیاز پیدا می کنید» (۴۸۲).

مفضل بن عمر گفت، امام صادق (علیه السلام) به من فرمود:

«دست اندر کار نگارش باش، و علم و آگاهی خود را میان برادران ایمانی خود منتشر ساز؛ و چون از دنیا بروی، برای فرزندانت این نبشتارها را به ارث گذار؛ زیرا روزگاری پرآشوب در پیش است که مردم – جز با نوشته ها و کتب خود – نمی توانند خویشتن را با چیز دیگری مانوس و سرگرم سازند» (۴۸۳).

مرحوم صدوق در کتاب «امالی» با اسناد خود به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) آورده است که آن حضرت فرمود:

«آنگاه که یک فرد مؤمن از دنیا می رود حتی اگر برگی از نبشتار از خود باقی بگذارد، نبشتاری که مطالب علمی در آن انعکاس یافته است، این برگ بصورت پرده و حفاظ و سپری میان او و میان آتش جهنم خواهد بود، و او را صیانت خواهد کرد.

و خداوند متعال در برابر هر حرفی که در آن نگارش یافته است، شهری گسترده تر از دنیا و آنچه در آنست به وی عطا می کند.

و اگر کسی لحظه ای در حضور عالم و دانشمند به سر برد، فرشته ای از جانب خداوند متعال به او چنین خطاب می کند:

چون تو در کنار بنده من جلوس کردی،

به عزت و جلال خود سوگند یاد می کنم که ترا در معیت او در بهشت سکنی دهم، و در این کار هیچ ایراد و اشکالی بر من وارد نیست» (۴۸۴).

۲ باید نویسنده دارای خلوص نیت باشد

بر هر نویسنده ای لازم است که خداوند متعال و خواسته او را خالصانه، هدف نگارش خویش قرار دهد - چنانکه بر او لازم است در دانش آموختن و طلب علم نیز دارای خلوص نیت باشد؛ زیرا کتابت و نگارش به عنوان یک امر عبادی و نوعی از تحصیل و صیانت علم و دانش به شمار می آید. اگر کسی در مسئله کتابت و نگارش، جز خداوند متعال، امثال: حظوظ و بهره های نفسانی و لذتها و بالاخره مطامع دنیوی را هدف و منظور خود قرار دهد، همانند کسی است که در طلب علم، چنین اهدافی را در مد نظر خود قرار داده باشد. (مسلما چنین فردی - که در کار نگارش و نویسندگی، خود را به رنج وامی دارد - بهره و نصیبی در آخرت نداشته، و در مسیر کوشش خود با ناکامی مواجه خواهد بود).

قبلا در بحثهای مربوط به آداب تعلیم و تعلم، مطالبی درباره اهمیت اخلاص نیت و حس جهت یابی مشروع، مطالبی بیان شد که اگر انسان در این مسیر مقدس، دارای هدفی غیرالهی باشد، شایسته نکوهش است.

و بیان شد که این گونه افراد به کیفرهای اخروی و معنوی تهدید شده اند.

و همان گزارشی که قبلا در مسئله لزوم خلوص نیت در امر دانش آموختن بیان شد درباره موضوع کتابت و نگارش نیز جاری است.

تهدید و نکوهش و یا تشویق و ستایشی که در مورد دانش جوئی و علم اندوزی برای غیر خدا یادآوری شد؛

در مورد کتابت و بازده خیر و شر آن فزونی می یابد؛ به این صورت که کاتب و نویسنده، با دست خود حقائقی را می نگارد که ممکن است نبشتار او در روز قیامت به عنوان حجت و دلیلی به نفع و یا ضرر او درآید.

پس باید نویسنده دقت کند که چگونه مطالبی را می نگارد، و بر نبشتار او چه نتایجی از لحاظ خیر و شر مترتب است، خیر و شر و یا بدعت و سنتی که همزمان با حیات او و نیز پس از مرگ او، در مدتهای دور و درازی مورد عمل و استناد قرار می گیرد.

بنابراین، نویسنده کتاب و یا نگارنده هر مطلبی باید متوجه باشد که در پاداش کسانی که از نوشته او بهره مند می گردند و آن را مأخذ و دستاویز کار خود قرار می دهند، و در وزر و گناه مردمی که از رهگذر نوشته او دچار آن می شوند، سهیم و شریک خواهد بود.

پس باید هر نویسنده ای، دقیق بنگرد که چه انگیزه و علتی او را به نوشتن وا می دارد، و باید بداند که پاداش نگارش مطالب سودمند دینی - احیانا - در برخی از موارد، فزونتر از پاداش علم و دانش می باشد؛ چون نبشتار مفید - از لحاظ امکان انتفاع بیشتر، و دوام و استمرار منافع آن - بر علم و دانشی که شفاهاً به دیگران منتقل می شود، دارای اهمیت فزونتری است، به همین جهت است که در منطق حدیث، نوشته های دانشمندان دینی بر خون شهداء و جانبازان راه حق مزیت دارد؛ زیرا نوشته های دانشمندان - پس از مرگ آنها نیز - به مردم سود می رساند، و سود آن استمرار دارد؛ ولی برای

خون شهداء - پس از مرگ آنان - چنین منافع و مزایائی پربار و مستمر وجود ندارد.؟!

۳ اهمیت جمع آوری کتب مفید و مورد نیاز

بایـد دانشـجو در فراهم آوردن کتب علمی سودمنـدی که مورد احتیاج او است - به قـدر امکانات خویش - اهتمام ورزد، و از راه نگارش و خریـد (۴۸۵) - و اگر نه، بـا اجـازه و عـاریه گرفتن کتب مـورد نیـاز - کوشـش خود را به کـار گیرد؛ زیرا کتب سودمند علمی، ابزار تحصیل علم می باشد.

در دوره هـای سابق برای جمع کثیری از فضـلاء و فرزانگان علمی این حقیقت به تجربه رسـید، و نیز بسـیار اتفاق افتاد که آنان در سایه جمع آوری کتب سودمنـد و مورد نیاز، از لحاظ علمی به ترقیات و پیشـرفتهائی فزاینـده و جالب توجه نائل شدنـد؛ در حـالی که چنین توفیق و پیشـرفتی - برای کسانی که موفق به تهیه کتب مورد نیاز نشدنـد - دست نـداد. در این باره داسـتانهای فراوانی وجود دارد که نقل و گزارش آنها موجب اطاله سخن خواهد.گش (۴۸۶)

ضمنا بایـد بـدانیم که شایسـته نیست دانشـجو، حظ و نصـیب خود را از لحاظ علم و فهم صـرفا به فراهم آوردن کتب و افزودن شمار آنها محـدود و منحصـر کرده و خویشـتن را به داشـتن کتب متعـدد و فراوان، دلخوش سازد؛ بلکه او - علاوه بر اهتمام به جمـع آوری کتب مورد نیـاز - به کوشـش و تحمـل رنـج تحصـیل علم و مطـالعه و جلوس در محضـر اسـتادان، نیازمنـد است. شاعری در این مورد (مبنی بر اینکه صرف جمع آوری کتب نمی تواند، توان علمی و حوائج معنوی و روحی انسان را برآورده سازد) می گوید:

اذا لم تکن حافظا واعیا فجمعک للکتب لاینفع

اگر در

فهم و درک و دریافت و حفظ مطالب علمی، کوشا نباشی، صرف جمع آوری کتب به تو سودی نمی رساند.

۴ استنساخ کتب در چه شرائطی روا است؟

تا وقتی که دانشجو قادر به خریدن و یا امانت گرفتن کتاب و یا امثال آن می باشد نباید خود را به نسخه برداری از آن سرگرم سازد؛ زیرا اشتغال به تحصیل علم، مهمتر و پرارزش تر از استنساخ کتب است.

اما چنانچه خریدن کتب برای دانشجو امکان پذیر نباشد، به این معنی که دانشجو، فاقد امکانات مالی است و یا اینکه افراد دست اندر کار استنساخ کتب، کمیاب اند، می تواند کتاب مورد نظر خود را به منظور استفاده خویش استنساخ نماید.

و نیز در صورتی که واجد امکانات مالی برای خریدن و تملک کتاب باشد نباید با عاریه گرفتن آن، خویشتن را قانع سازد.

و اگر ناگزیر به استنساخ کتاب باشد باید بدان همت گماشته و در تکمیل آن بکوشد؛ چون خداوند متعال نیز او را از مدد خویش بهره مند کرده و حظ و بهره او را نسبت به علم و دانش در این مسیر، ضایع نمی سازد؛ زیرا جز به علت کسالت و تن آسانی – حظ و نصیب انسان در زندگانی، ضایع نمی گردد. اگر کسی وقت و فرصت خود را بپاید و قدر عمر را بشناسد به هدف خویش دست می یابد. در این باره قبلا مطالبی سودمند و سخنانی مناسب، به نظر مطالعه کنندگان رسید.

۵ فوائد معنوی عاریه و امانت دادن کتب به دیگران

اگر کسی کتاب را به دیگران عاریه دهد، به گونه ای که خود از رهگذر عاریه دادن کتاب خویش، متضرر نگردد و شخصی که آن را عاریه می گیرد به کتاب زیانی نرساند، چنین کاری بسیار بجا و به مورد می باشد، و به عنوان یک عمل «مستحب مؤکد»، اجر و پاداش جالبی را به دنبال دارد؛ زیرا امانت دادن کتاب، نوعی از اعانه علمی،

و معاضـدت و همیاری در کار نیک، و مساعـدت به احسان و تقوی به شـمار می آید. علاوه بر آنکه عاریه دادن هر چیزی که مورد نیاز دیگران می باشد، پاداش آفرین و دارای فضیلت است.

یکی از پیشینیان گفته است:

«عاریه و امانت دادن کتب به دیگران، موجب خیر و برکت و فزونی سرمایه های علمی و انسانی می گردد.»

دانشمند دیگری گفته است:

«اگر کسـی از بـذل علم و دانش دریغ کند و از عاریه دادن کتاب، بخل ورزد؛ به یکی از عواقب و فرجام های نامطلوب، دچار می گردد:

۱ – نسبت به آن علم و کتب و یا محتوای آن، گرفتار نسیان و فراموشی می شود.

۲ – و یا تا وقتی که زنده است از این علم و کتب، سودی نمی برد.

۳ – و سود نابرده از این کتب، می میرد و یا آنکه کتابهای او از میان می رود.

ضمنا باید متذکر شد که اگر کسـی به عاریه گرفتن کتاب از کسـی دیگر موفق گشت باید از عاریه دهنده – به خاطر احسانش – تشکر کند، و پاداش نیکی او را عملا و لسانا بپردازد.»

۶ لزوم صیانت و اعاده سریع کتب عاریتی به صاحبان آنها

کسـی که کتـابی از دیگری به امـانت و عـاریت می گیرد بایـد در حفـظ و صـیانت آن بکوشـد که مبادا تلف شود و یا عیب و نقصـی در آن پدیـد آید. او نباید کتاب را حبس کرده و نگاهداری آن را طولانی سازد؛ بلکه باید آن را پس از رفع احتیاج به صاحب آن برگرداند.

و آنگاه که نیاز خویش را از کتاب برگرفت به چند دلیلی که ذیلا یاد می شود نباید آن را نزد خود نگاهدارد:

۱ – حبس کتاب، موجب می شود که صاحب آن احیانا بدان نیاز پیدا کند، ولی نتواند بهره

خویش را از آن برگیرد.

۲ - این کار باعث می شود که عاریه گیرنده کتاب در استفاده از آن دچار سستی و ملال خاطر گردد.

۳ - حبس کتاب و عدم اعاده سریع آن احیانا موجب می شود که صاحب کتاب از عاریه دادن آن به دیگران استنکاف و دریغ نماید.

اگر صاحب کتاب، بازگشت آن را از امانت گیرنـده مطالبه کنـد - از آن پس - حبس و نگاهـداری آن حرام می گردد، و نیز موجب ضـمان او خواهـد بود. (به این معنی که حتی اگر بـدون افراط و تفریـط، کتـاب عاریتی از میان برود و یا دچار نقص و عیب گردد امانت گیرنده، ضامن جبران آن می باشد).

از بزرگـان سـلف، سـخنان فراوانی به نظم و نثر، جلب نظر می کنـد که آنهـا را در مقـام نکوهش ممـاطله در رد و اعـاده کتب عاریتی اظهار داشته اند.

و نیز همان بزرگان یادآور شده اند که افراد زیادی به خاطر حبس کتاب و سهل انگاری در حفظ و صیانت آن و عدم اعاده به صاحبانش و یا مماطله در اعاده آن، از عاریه دادن کتب به دیگران امتناع ورزیدند.

۷ حدود استفاده و بهره گیری از کتب عاریتی

کسـی که کتـابی را - به عنوان عـاریه و یـا اجـاره - از دیگری می گیرد حق نـدارد بـدون اجازه صاحب آن، اشـتباهات آن را اصلاح کند، و یا در حاشیه آن چیزی بنویسد.

و نیز مجاز نیست در جاهای سفید و نانوشته آن - چه در آغاز و چه در پایان صفحه - چیزی را بنگارد، مگر آنگاه که بداند و احراز کند مالک آن به چنین کاری راضی است.

باید نوشتن او نیز همانند نوشتن «محدث» باشد که باید به نوشتن بر همان جزئی که شنیده است

اکتفاء نماید، یعنی باید عاریه گیرنده بر حسب آنچه شنیده و به همان اندازه ای که اجازه دارد روی کتاب عاریتی بنویسد.

عاریه گیرنـده نبایـد کتاب را سـیاه و کثیف کنـد، و یا آن را - بـدون ضـرورت - به عنوان عاریه و یا ودیعه و امانت در اختیار شخص دیگری قرار دهد؛ حتی در موردی که چنین کاری شرعا جائز می باشد. او همچنین حق ندارد بدون اجازه صاحب آن، از روی کتاب نسـخه برداری کند؛ زیرا اسـتنساخ از کتاب، یک نوع بهره برداری و اسـتفاده دیگری است که با بهره برداری از کتاب به عنوان مطالعه، فرق دارد و از آن، سنگین تر و فزون تر است.

اگر کتابی به صورت «وقف عام» باشـد و بهره برداری از آن برای افراد مشخصـی محـدود نباشـد، نسـخه برداری از آن - برای کسـی که نگاهـداری کتاب وقفی و انتفاع و اسـتفاده از آن برای وی جائز باشـد - بلامانع است. البته بایـد این اسـتنساخ توام با حزم و احتیاط انجام گیرد.

و اگر نـاظر کتـاب وقفی و یـا کسـی که از طرف ناظر، ماذون و مجاز است دارای اهلیت اصـلاح کتاب باشـد می توانـد آن را اصلاح کند؛ بلکه می توان گفت گاهی چنین اصلاحاتی به سر حد وجوب می رسد.

و چنانچه کتاب دارای ناظر خاصی نباشد، حق نظارت بر آن، با حاکم شرع خواهد بود.

آنگاه که عاریه گیرنـده با اجازه صاحب کتاب و یا ناظر، در صدد اسـتنساخ کتاب بر می آید، نباید (از کتاب عاریتی به عنوان زیردستی اسـتفاده کنـد و) کاغـذ را در میان صـفحات آن قرار دهد، و نیز حق ندارد قلمدان را روی آن بگذارد و روی نوشـته های کتاب،

خط بكشد.

و بطور خلاصه: بايد كتاب را از هر گونه ضايعه - كه ناشى از مسامحه و سهل انگارى و كوتاهى ورزيدن در نگاهدارى آن است - حفظ و صيانت كند.

كيفيت نگاهدارى و صيانت كتب ديگران با كيفيت نگاهدارى كتبى كه ملك شخصى است تفاوت دارد؛ زيرا نوعى از تصرفاتى وجود دارد كه درباره كتب ملكى، جائز و روا مى باشد؛ ولى همان تصرفات در مورد كتب عاريتى و امانتى روا نيست؛ به ويژه در مورد كسانى كه در امر نگاهدارى كتب، سهل انگار هستند؛ چون بسيارى از مردم بيحال و سردمزاج در مورد كتابهاى خود تصرفات و روش هائى تحقيرآميز و نامناسب در پيش مى گيرند (و از كتابهاى شخصى به گونه اى بهره كشى مى كنند) كه در مورد كتاب هاى امانتى و عاريتى، اعمال چنين روش هائى به هيچ وجه روا نمى باشد.

۸ دقت در نگاهدارى كتاب به هنگام مطالعه و استنساخ

هنگام نسخه بردارى از كتاب و يا مطالعه آن، نبايد آن را به صورت باز و گسترده بر روى زمين قرار دهد؛ بلكه موظف است - به همان صورتى كه معمول و متداول مى باشد - آن را ميان دو كتاب و يا روى ميز مخصوص به كتاب، يعنى «رحل» بگذارد تا رشته ها و پيوندهاى اوراق آن از هم گسيخته نشود و جلد و برگهاى آن سائيده و فرسوده و پاره نگردد.

۹ كيفيت چيدن كتب و ترتيب آنها

وقتى كه مى خواهد كتاب را در كنار كتب ديگر قرار دهد و آنها را پهلوى هم بچيند بايد اين كار را روى ميز و يا تخته چوب و يا تخت بند و امثال آن بگذارد. بهتر است ميان كتب و زمين فاصله اى وجود داشته باشد و آنها را در جائى مرتفع تر از زمين بگذارد تا دچار رطوبت و آبديدگى و سائيدگى نشود.

اگر مى خواهد كتاب ها را روى تخته چوب مرتب سازد بايد زير و روى آن با عائقى صاف پوشانده شود، و نيز بايد ميان كتاب و چيزى كه ممكن است احيانا بدان صدمه اى وارد سازد و همچنين ميان كتاب و تكيه گاه آن، ديواره و مانند آن، قرار دهد كه موجب فرسايش و سائيدگى كتاب نگردد.

لازم است در امر چيدن و نهادن كتب، ادب و نزاكت را از لحاظ ارزش و حيثيت علوم و شرف آنها و شرف مصنفان و مؤلفان آنها، رعايت كند. بنابراين بايد ارزشمندترين و شريف ترين كتاب را بر روى همه كتابها قرار داده، و بقيه كتب را بر حسب ارزش و اهميت مذكور، به تدريج بر روى هم بچيند.

اگر در ميان كتب، قرآن كريم وجود داشته باشد بايد

آن را بر فراز همه کتب و بر تارک تمام آنها قرار دهد؛ ولی بهتر است قرآن کریم را در کیف دسته دار بر میخ آهنین و یا هر نوع میخی که بر روی دیوار طاهر کوبیده شده است بیاویزد؛ و به ترتیبی که در زیر یاد می شود کتابهای دیگر را بچیند:

کتب حدیث صرف، (یعنی کتبی که صرفا سخنان معصومین (علیهم السلام) در آن نگارش شده است) ، تفسیر قرآن مجید، شرح و تفسیر حدیث، اصول دین و اعتقادات، اصول فقه، فقه، قواعد و دستور زبان عربی (صرف و نحو و معانی و بیان و و).

ضمنا باید دانست که نباید کتابهای دارای قطع بزرگ و پرحجم را بر روی کتابهای دارای قطع کوچک تر قرار دهد تا مرتبا فرو نیفتند.

و نیز نباید دریچه جلد کتاب را - که متصل به جلد طرف چپ می باشد و روی کتاب را می پوشاند - مرتب به منظور نشانه گذاری، در میان اوراق کتاب جا دهد؛ چون زیاده روی در این کار، موجب سرعت فرسایش و شکنندگی کتاب می گردد، و لذا لازم است برای جلوگیری از چنین فرسایشی، در این کار، زیاده روی نشود.

شایسته است نام و عنوان کتاب را در کنار آخر صفحات، از پائین آن بنویسد. فائده چنین کاری آنست که می تواند به هنگام نیاز، کتاب مورد نظر را شناسائی کرده و آن را از لابلای کتابهای دیگر بیرون بکشد.

۱۰ نباید کتاب را دست افزار حوائج روزمره قرار داده، و به آن صدمه ای وارد ساخت

(برای اینکه به کتاب، صدمه ای وارد نشود) نباید آن را مخزن و جایگاه ذخیره جزوه ها و کاغذ پاره ها و امثال آنها قرار داده و لابلای آن را با این گونه چیزها انباشته نمود.

و نیز نباید از کتاب به

عنوان: مخده، بادزن، ابزار کوبیدن و فشردن، پشتی، محل اتکاء، متکا، قتلگاه کک و حشرات دیگر و امثال آنها بهره برداری کرد؛ به ویژه باید سعی نمود که لابلای اوراق کتاب از رهگذر کشتن حشرات، آلوده نگردد.

نباید حاشیه کتاب و دو گوشه اوراق آن را تا نمود، و برای نشانه گذاری از خرده چوب و یا چیزهای خشک و زمخت استفاده کرد؛ بلکه باید با کاغذی لطیف و نازک، محل مورد نظر را نشانه گذاری نمود.

و چنانچه بخواهد محل مورد نظرش را با ناخن، مشخص سازد نباید آن را به شدت روی اوراق کتاب بفشارد.

۱۱ باید کتب خریداری شده را – به منظور اطمینان به صحت و تمامیت آن – بازبینی و وارسی کرد

آنگاه که کسی، کتابی را به عاریت گرفت شایسته است به هنگام گرفتن و نیز هنگام اعاده، آن را با دقت نگاه کرده و در شناسائی آن اهمال ننمود.

و نیز وقتی کتابی را خریداری می کند باید آغاز و انجام و میانه ها و ترتیب ابواب و اجزاء اوراق آن را وارسی نمود و صفحات آن را بازبینی کرد، و بالاخره صحت و درستی (و کمال و تمامیت) آن را معاینه نمود و بدان اهتمام ورزید.

یکی از طرقی که می تواند – به هنگام ضیق مجال و فرصت انسان برای بازرسی کتاب – در جهت اطمینان نسبی نسبت به صحت و کامل بودن کتاب، آدمی را یاری دهد، وجود پیوستها و اصلاحات موجود در خود کتاب است؛ چون وجود همین پیوستها و اصلاحات، نمایانگر و شاهد و گواه بر صحت و تمامیت آن می.باش (۴۸۷)

یکی از بزرگان گفته است:

لایضیء الکتاب حتی یظلم:

کتاب نمی تواند درون خود را از لحاظ صحت و تمامیت، بنمایاند و روشنگر درستی و کمال خود باشد مگر آنگاه که از

رهگذر اصلاح و الحاق، دچار تیرگی گردد (و یا از راه اصلاح و الحاق، بر آن ستم رود و به حدود نوشته ها تجاوز شود).

منظور این است که انسان با مشاهده حک و اصلاح و تصرف در نوشته ها نسبه مطمئن می گردد که از طریق «ضرب و کشط و الحاق» (۴۸۸) ، کوششهائی در جهت اصلاح و تکمیل آن انجام گرفته است.

۱۲ باید نگارش نام خداوند متعال و پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه (علیهم السلام) و بزرگان دین (رضوان الله علیهم) ، با تجلیل و احترام از آنها توام باشد.

بهتر است انسان به هنگام نگارش و استنساخ کتب دینی، طاهر و رو به قبله بوده، و بدن و جامه و مرکب و کاغذ (و سایر نوشت افزارهای دیگر) ، پاک و طاهر باشند، و نبشتار خود را با نام خدای مهربان و سپاس و ستایش او، و درود بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و خاندانش (علیهم السلام) آغاز کند. به عنوان نمونه:

نبشتار خود را با عبارات زیر افتتاح نماید:

«بسم الله الرحمن الرحیم، الحمد لله رب العالمین، و الصلوه و السلام علی رسوله محمد و آله الطاهرین.»

باید استنساخ کننده کتاب با چنان جمله هائی، کار خود را شروع کند؛ اگرچه مؤلف کتاب، این جمله ها را در آغاز کتاب خود نیاورده باشد. در چنین صورتی باید استنساخ کننده کتاب، مراتب را اعلام نماید و هشدار دهد که مؤلف در کتاب خود، چنین جمله هائی را به کار نبرده است. به عبارت دیگر: باید استنساخ کننده کتاب - پس از نوشتن نام خداوند متعال و ستایش او، و درود بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه (علیهم السلام) - بنویسد:

«مؤلف یا استاد، چنین گفته و یا نوشته است.»

و بالاخره بدین ترتیب، یادآور گردد که مؤلف کتاب، «بسمله

و حمدله» را در کتاب خود نیاورده است.

و بدینسان نیز باید با ستایش و سپاس خداوند متعال و درود بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و درود بر خاندانش، نگارش و یا استنساخ کتاب را پایان برد.

و البته باید این کار را - پس از آنکه کیفیت و کمیت تمام بودن و یا ناتمام بودن مجلدات و اجزاء کتاب را اعلام کرد - انجام دهد. به این معنی که قبل از نگارش «حمدله و صلوه» - در صورتی که کتاب به پایان خود نرسیده باشد - چنین بنویسد:

«این است پایان جزء فلان، و پس از آن جزء فلان، نگارش خواهد شد.»

و سپس بنویسد:

«الحمد لله ... و الصلوه ....»

و اگر کتاب، به پایان کامل خود رسیده باشد باید بنویسد:

«کتاب، کامل گشت» و یا «جزء فلان از کتاب، به پایان رسید، و با کامل شدن این جزو، مجموع کتاب، کامل گردیده و به پایان خود رسیده است» ؛ سپس بنویسد:

«الحمدلله، و الصلوه ....»

و امثال این گونه یادداشتها که متضمن فوائد فراوانی می باشد.

در هر جا که نام خداوند متعال را می نگارد باید به دنبال آن، عباراتی را بنویسد که حاکی از تعظیم و احترام است، امثال: «تعالی»، «سبحانه»، «عز و جل»، «تقدس» و مانند آنها.

و یا شایسته است هنگام نگارش نام خداوند متعال، این اوصاف احترام آمیز را به زبان آورد.

و آنگاه که اسم مبارک پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را می نگارد، «صلوه و سلام»، یعنی درود و تحیات خداوند بر او و خاندانش را پس از آن بنویسد، مثلا بدین صورت: «صلی الله علیه و آله و سلم.»

و همین

«صلوه و سلام» را – علاوه بر نگارش – به زبان آورد.

در مسئله نگارش «صلوه و سلام»، فشرده نویسی نکند و آن را به رمز ننگارد، و از اینکه ناگزیر می گردد که «صلوه و سلام» را بارها و مکرر بنویسد آزرده خاطر و ملول نشود؛ اگر چه ناچار باشد این «صلوه و سلام» را – به خاطر تکرار نام آن حضرت در یک سطر – مکررا بنگارد. چنانکه عده ای از افراد محروم و بی بهره، یا محررین متخلف، در «صلوه و سلام» و درود بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به فشرده نویسی پناه می آورند، مثلا می نویسند:

«صلعم»، «صلم»، «صم»، «ص –» و «صلسم» (۴۸۹) که چنین کاری باید به عنوان «ترک اولی» و شانه خالی کردن از زیر بار تکلیف و وظیفه ای شایسته، و مغایر با نصوص دین (۴۹۰) تلقی کرد.

حتی یکی از دانشمندان گفته است:

«نخستین کسی که «صلعم» نوشت، سرانجام، دستش از بدنش جدا گشت.»

کمترین نتیجه و عاقبت سوئی که از رهگذر اهمال در تکمیل و تفصیل درود بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) – به هنگام نگارش نام آن حضرت – عارض انسان می گردد عبارت از: دست دادن پاداش عظیمی است که فقط ممکن است از طریق نگارش درود و «صلوه و سلام» تفصیلی بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) عائد او.شو (۴۹۱)

از رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده است که فرمود:

«اگر کسی در نبشتاری (که نام من در آن یاد می شود) بر من درود فرستد (و آن درود را در پی نام من بنگارد)

فرشتگان الهی – مادامی که نام من در آن نبشتار، باقی است – همواره از خداوند متعال برای او طلب مغفرت می نمایند.» (۴۹۲)

کاتب و نویسنده – آنگاه که در نوشته خود به نام یکی از صحابه و بخصوص، صحابه برجسته و بزرگوار پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) می رسد – باید به دنبال آن، عباراتی از قبیل: «رضی الله عنه = خدای از او راضی باشد»، «رضوان الله علیه = رضای خدا بر او باد» را بنویسد.

و چنانچه به نام یکی از بزرگان سلف رسید باید در پی آن بنویسد:

«رحمه الله = خدای او را رحمت کناد»، «تغمده الله برحمته = خدای، او را زیر پوشش رحمت خویش قرار دهاد» ؛ و امثال این گونه عبارات (را که نمایانگر تجلیل و احترام و دعاء نسبت به کسی است که نویسنده، نام او را در نبشتار خود یاد می کند).

رسم و عادت علماء و بزرگان دینی بر آن بوده است که «صلوه و سلام» را به دنبال نام هر یک از انبیاء و پیامبران «صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین»، و «سلام» را در پی نام هر یک از ائمه «علیهم السلام» می نگاشتند. اگرچه تخلف از این قاعده و رسم معمول، جائز و روا است.

و حتی جائز است «صلوه» را به دنبال نام هر فرد مؤمن و متدینی، نگاشته و یا بر زبان آورد؛ چنانکه قرآن و حدیث نیز این مسئله را تایید می کند.

باید نگارش عبارات ستایش آمیز را به دنبال اسامی این برجستگان، به عنوان دعائی تلقی کرد که باید کاتب و نویسنده، آن را انشاء کرده و در پی این اسامی بیاورد،

و نباید این عبارات را به عنوان سخنی برشمرد که باید نویسنده، آن را از یک اصلی روایت می کند. بنابراین، کاتب و نویسنده در نوشتن این عبارات، نیازی به مشاهده آن در کتاب مورد استنساخ ندارد، و نیز اداء این وظیفه هیچ ارتباطی با طرز نوشته مؤلف کتاب ندارد؛ بلکه باید کاتب و نویسنده احساس وظیفه کند که باید این گونه تعابیر ستایش آمیز را در پی نامهای مذکور بنگارد، اگر چه در نسخه اصل و یا سخنانی که شنیده، چنین تعابیری را نیابد.

اگر استنساخ کننده کتاب، امثال این گونه تعابیر تجلیل آمیز را در پی این اسامی - ضمن روایت و حدیث و یا در نسخه اصل مصنف و مؤلف - مشاهده کرد، اقدام او به نگارش آنها دارای اهمیت و ضرورت فزونتری خواهد بود.

نظریه فوق - که باید پس از نگارش اسامی مذکور، کتبا و شفاها از آنها تجلیل کرد) - نظریه ای است که بر سایر نظریه های دیگر رجحان دارد؛ و اکثر دانشمندان نیز همین رأی و نظریه را تایید و انتخاب کرده اند. ولی گروهی از علماء معتقدند که می توان این عبارات تجلیل آمیز را - در صورتی که آنها را نویسنده و یا استنساخ کننده بر زبان آورده باشد - از نبشتار حذف کرد.

رویهمرفته بهتر است «سلام» را توام با «صلوه» بدنبال نام گرامی پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) چه در گفتار و چه در نبشتار، یاد نمود (یعنی بدنبال نام شریفش باید گفت و یا نوشت: «صلی الله علیه و آله و سلم») تا نگارش او بر طبق آیه ای باشد که می فرماید:

«ان الله و ملائکته یصلون علی

النبی، یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه و سلموا تسلیما» (۴۹۳)

(خداوند متعال و فرشتگان، بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) درود می فرستند. شما مؤمنان، صلوه و سلام خود را بر آن حضرت نثار کنید).

اگر نویسنده به «صلوه» تنها اکتفاء کند و «سلام» را ننویسد مانعی ندارد.

۱۳ نباید نویسنده، اهتمام خویش را به حسن خط محدود سازد؛ بلکه باید روشن و خوانا بنویسد

دانشجوئی که سرگرم تحصیل و اندوختن ذخائر علمی است نباید به خاطر حسن خط و زیبا نوشتن - در حین استنساخ و یا تالیف کتاب - خویشتن را به رنج و زحمت واداشته و همه قوای خود را در این جهت مصروف سازد؛ بلکه باید به صحت و خوانا بودن و یا تصحیح آن اهمیت دهد.

نگارنده هر نوشته ای باید از «تعلیق» در نگارش سخت بپرهیزد، تعلیق عبارت از آمیختن حروفی است که باید به صورت گسسته از هم و جدای از حروف دیگر نگارش یابد.

و نیز از «مشق» بپرهیزد، و آن عبارت از سرعت در نگارش و تندنویسی است که با لغزش و افتادگی حروف، توام است.

یکی از دانشمندان می گوید:

معیار ارزش و سنجش خط و نگاره هر کسی عبارت از سهولت قرائت، و به اصطلاح: خوانا بودن آنست. بهترین قرائت عبارت از قرائتی است که کاملا آشکار و روشن باشد، چنانکه بهترین خط و نگاره عبارت از نگاره ای است که حروف و کلمات آن کاملا پدیدار و روشن و خوانا باشد.

شایسته است که کاتب از ریزنویسی و نازک نگاری در نگارش کتاب و حتی در نگارش هرگونه نوشته های دیگر خودداری کند؛ چون از چنین شیوه ای، هیچ بهره ای عائد او نخواهد شد، یا آنکه بهره کاملی برای کسانی که دچار ضعف باصره و بینائی هستند به

ارمغان نخواهد آورد.

و نیز احیانا ممکن است چنین شیوه ای در نگارش، قوه بینائی نویسنده را از این پس ضعیف ساخته و خود نتواند از نوشته خویش بهره مند گردد.

یکی از پیشینیان به نویسنده ای - که همین شیوه را در نگارش پیش گرفته و بسیار نازک و ریز می نوشت - گفته بود:

چنین مکن؛ زیرا این روش به چیزی که بدان نیاز فزونتری داری خیانت می کند و برای تو زیانبار است.

دانشمندی دیگر گفته است:

به گونه ای بنویس که به هنگام نیاز، به کار تو آید و ترا سودمند افتد؛ طوری ننویس که به هنگام نیاز و حاجت - یعنی در بزرگسالی و به گاه ضعف قوه بینائی - سودی از آن عائد تو نگردد (۴۹۴)

همه این رهنمودها در امر نگارش، مربوط به غیر مسوده ها و سیاهه های نوشته مصنفان کتب است، (یعنی درباره مسوده ها، رعایت این ضوابط، ضروری نیست) ؛ زیرا دقت و تأمل مصنفان در شیوه نگارش مسوده کتاب، موجب از دست رفتن بسیاری از اغراض و فوائدی می گردد که این اغراض از مسئله خط و خوشنویسی، بسیار مهمتر و پرارزش تر می باشد. به همین جهت است که می بینیم خواندن مسوده ها و چرک نوشت های مصنفان کتب، بسیار دشوار بوده و حروف و کلمات این نوشته ها - به علت سرعت در نگارش و اشتغال فکری و توغل در محتوای علمی نوشته ها - به هم آمیخته شده و در هم فرورفته است (به طوری که تشخیص و بازیافتن آنها سخت ناهموار است).

۱۴ کیفیت انتخاب و آماده ساختن قلم برای نگارش

علماء و دانشمندان چنین نظر داده اند که نباید قلم آنچنان سخت و سفت باشد که مانع سرعت عبور آن از روی کاغذ گشته و از روانی باز ماند،

و نه آنچنان سست و قابل انعطاف و نرم باشد که به سرعت سائیده شده و از کار افتد و از نوشتن لنگ ماند.

یکی از بزرگان گفته است:

«اگر می خواهی خط و نگـاره تو، خوش و زیبـا گردد، خـانه قلم (یعنی از مبـداء تراش تـا زبان و نوک آن را) بلنـد و درشـت گردان.

و نوک و زبان آن را اندکی متمایل به راست قطع کن.» (۴۹۵)

بایـد چـاقو و قلمتراشـی که برای تراشـیدن قلم و نیز چـاقوئی - که برای کشـط و حـک و محو کردن نوشـته های کاغـذ از آن استفاده می شود - کاملا تیز و برا بوده و اختصاصا برای تراشیدن قلم و یا برای «کَشط» به کار رود:

لذا نباید از چنین چاقوها برای کارهای دیگر استفاده نمود.

وسیله ای که قلم را روی آن، نوک زنی می کنند و یا شکافی در آن به منظور سـهولت نگارش ایجاد می نمایند باید سفت و سخت (و صاف) باشد.

در این باره، بزرگان علم، قلم نی ایرانی را که سخت خشک می باشد، و نیز آبنوس سفت و براق را برای نگارش می ستودند.

۱۵ شیوه نگارش حروف و کلمات

بجا و شایسـته است که حروف را بریده و ناقص و ناتمام ننویسد، و آنها را مبهم و مشتبه و همانند یکدیگر نگارش نکند؛ بلکه لازم است حق هر حرفی را از لحـاظ طرز نگـارش، اداء نموده و آدابی را که دربـاره کتـابت حروف وارد شـده است مراعـات نماید:

از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده است که به یکی از نویسندگان خود فرمود:

«لیقه را در دوات قرار ده، و قلم را کج و منحرف نگاهدار، و یا نوک آن را اندکی منحرف قط کن، و

باء «بسم الله» را برافراز و آن را کشیده و بلند بنگار، دندانه های سین را مشخص و روشن بنویس، و میم را کور و توپر و زشت ننویس، و «الله» را نیکو و زیبا بنگار، و «رحمن» را کشیده، و «رحیم» را خوش بنگار. (پس از فراغ از نگارش) ، قلم را روی گوش چپ خود قرار ده؛ زیرا اینکار بهتر می تواند ترا به قلم دسترسی داده و بدان یادآورت گردد.» (۴۹۶)

از زید بن ثابت است که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«آنگاه که می خواهی «بسم الله الرحمن الرحیم» را بنگاری، سین را واضح و دندانه های آن را روشن بنویس.» (۴۹۷)

ابن عباس گوید رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«باء بسم الله را به «میم» نپیوند و بدان نکشان، مگر آنگاه که دندانه های سین را بلند و برافراشته بنویسی.» (۴۹۸)

انس میگوید رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«چنانچه کسی «بسم الله الرحمن الرحیم» را بنویسد، باید «الرحمن» را کشیده بنگار» (۴۹۹)

همان انس گفته است رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«اگر کسی «بسم الله الرحمن الرحیم» را بنگارد و آن را به منظور تجلیل از خداوند متعال، با خط خوش و زیبا بنویسد، خدای متعال او را مورد رحمت و مغفرت خویش قرار می دهد.» (۵۰۰)

از امیرالمؤمنین (علیه السلام) است که فرمود:

«مردی در (خوش نگاری) «بسم الله الرحمن الرحیم» اظهار اشتیاق کرد و بدان اهتمام ورزید و مورد آمرزش الهی قرار گرفت» (۵۰۱)

«جابر (بن عبدالله انصاری) گوید، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«آنگاه که یکی از شما

چیزی نوشته باشد باید بر آن خاک افشانی کند» (و رطوبت مرکب آن را بدینوسیله بخشکاند) ؛ چون این کار از لحاظ حفظ خط و نگاره، موفقیت آمیزتر و به هدف، نزدیک تر است» (۵۰۲)

۱۶ پیوسته نگاری کلمات وابسته بهم

علماء و دانشمندان در مورد اسماء و عناوینی که به «الله» اضافه می شود، ایجاد فاصله میان مضاف «الله» و خود «الله» را در نگارش، مکروه و ناخوش آیند می دانند، مانند «عبدالله» و «رسول الله.» بنابراین نباید «عبد» و یا «رسول» را در پایان سطر، و «الله» را پس از آن در آغاز سطر بعدی نوشت؛ چون این طرز نگارش، صورت و وضع زشت و ناموزونی را در نوشته به وجود می آورد.

اینکه علماء چنین روشی را در نگارش، مکروه می دانند، کراهت آن، نه منظور تنزیه است. (به عبارت دیگر: ایجاد فاصله میان «الله» و مضاف آن، کاری است که مانع از انجام یافتن کار پاکیزه تر از آن می باشد و نهیی که درباره آن وارد شده است، نهیی تکلیفی و الزام آور نیست؛ بلکه صرفا در جهت انجام کار نیکو و پاکیزه تری، چنین نهیی وارد شده است).

نامهای پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و صحابه و یاران او و سایر مردم نیز مشمول همین قاعده می باشند که نباید میان مضاف و مضاف الیه - در مورد نامهای مذکور - چنان فاصله ای در نگارش به وجود آید؛ چون ممکن است ایجاد این فاصله، موهم خلل و موجب اشکال و پیچیدگی در مفهوم آنها گردد.

به عنوان نمونه:

«عبارت ساب النبی، کافر = ناسزاگوینده پیامبر، کافر است» را نباید به گونه ای نوشت که کلمه «ساب» در پایان سطر، و «النبی، کافر»

در آغاز سطر بعدی قرار گیرد. (مسلما چنین گونه نگارشی، سخت ناپسند و زشت می باشد؛ زیرا ممکن است کسی پایان سطر قبلی، یعنی کلمه «ساب» را نبیند و خواندن خود را از آغاز سطر بعدی یعنی «النبی، کافر» شروع کند که قهرا این جمله – منهای مضاف آن یعنی «ساب» –، مفهومی نادرست و غیرمشروعی را ارائه می نماید).

باید گفت که کراهت ایجاد فاصله، منحصر به متضایفین یعنی مضاف و مضاف الیه نیست؛ بلکه این کراهت شامل هر نوع ایجاد فاصله ای است که جدائی میان کلمات، مفهوم زشت و نادرستی را احیانا القاء می نماید.

همچنین علماء، ایجاد فاصله میان اجزاء کلمه را نیز مکروه و ناپسند می دانند، به این معنی که قسمتی از کلمه در پایان سطر، و قسمت باقیمانده آن در آغاز سطر بعدی نوشته شود.

۱۷ اطمینان به صحت نوشتار از طریق مقابله آن با نسخه مورد اعتماد

لازم است نویسنده و استنساخ کننده، نوشته خود را با اصل صحیح و مورد اعتماد، مقابله کند. مهمترین نسخه اصل همان نسخه ایست که در اختیار مؤلف و از آن او و با او بوده است.

و در درجه دوم، نسخه ای است که در دست دیگران قرار داشته؛ ولی از روی نسخه اصل خط مؤلف تحریر شده است.

و پس از آن، نوبت به نسخه ای می رسد که با نسخه اصل مقابله شده و خط خود مؤلف نیز در تایید آن بر آن نگاشته شده است. در مرحله آخر و واپسین، نوبت به نسخه ای می رسد که با نسخه غیر اصلی مقابله شده؛ لکن نسخه ای درست است که فاقد خط مؤلف در تایید آن می باشد.

و چون هدف نهائی مقابله، این است که نوشته ها مطابق با نسخه اصل مصنف باشد (این هدف را می توان از

راه مقابله با هر نوع نسخه صحیح و مورد اعتماد، برآورده ساخت).

بطور خلاصه: مقابله کتاب و هر نوع نوشته ای - که منظور از آن، استفاده و بهره برداری علمی به هر نحوی است - باید به گونه ای باشد که این مقابله، موجب صحت و درستی ویژه ای در نوشته گردد. بنابراین شایسته است که هر کاتب و نویسنده ای در مسئله کتاب و کتابت، اهتمام و عنایت فزونتری را مبذول داشته و از بذل سعی و کوشش در این راه دریغ نورزد.

یکی از پیشینیان به فرزندش گفت:

آیا فلان کتاب را نوشتی؟ گفت:

آری. پرسید آیا آن را (با نسخه اصل و یا نسخه مورد اعتماد) مقابله نمودی و بر آن عرضه کردی؟ فرزند، جواب منفی داد و گفت:

نه. پدر به او خطاب کرد:

پس چرا می نویسی، (یعنی به چه مجوزی دست اندر کار نگارش هستی و به کار نگارش خود ادامه می دهی، در حالی که از مقابله آن با نسخه مورد اعتماد، کوتاهی می نمائی؟).

اخفش گفته است:

هرگاه کتابی استنساخ گردد و با نسخه اصل و یا نسخه مورد اعتماد، مقابله و مطابقت نشود، و پس از آن از روی همان نسخه، نسخه دیگری تحریر شود و با نسخه اصل، مقابله و بر آن عرضه نگردد، سرانجام به صورت کتابی گنگ و نامفهوم درمی آید.

خلیل بن احمد، پیش از اخفش همین نکته را اظهار کرده بود که اگر نبشتار و کتابی به زبان عربی، سه بار استنساخ شود و با نسخه اصل و مورد اعتماد مقابله نگردد، سرانجام زبان عربی کتاب به زبان عجمی، دگرگونی یافته و گرفتار ابهام می شود.

(تفاوت گفتار خلیل و اخفش در این است که) اخفش می گوید:

حتی دوبار

استنساخ - منهای مقابله -، موجب گنگی و نادرست شدن کتاب می شود (در حالی که خلیل، چنین نتیجه ای را معلول سه بار نسخه برداری - منهای مقابله - می داند).

۱۸ بکاربردن مشخصات املائی در مورد حروف و کلمات

اگر استنساخ کننده - از طریق مقابله نوشتار خود با نسخه مورد اعتماد - به تصحیح آن موفق گردید باید دست اندر کار ضبط و مشخص ساختن موارد مورد نیاز شود؛ به این معنی که حروف نقطه دار را منقوط ساخته و کلمات را اعراب گذاری کند، و موارد مشتبه را از هم بازیافته و آنها را تدارک نماید و در صدد آن باشد که اشتباهات و تحریفات و جابجا شدن حروف و کلمات را بیابد و آنها را جبران کند.

اما آن حروف و کلماتی - که حتی بدون نقطه و اعراب، خواندن آنها آسان و معلوم همگان است - به نقطه و اعراب گذاری آنها وقعی ننهد؛ زیرا اگر بخواهد وقت خود را در ضبط این گونه کلمات صرف کند، در حقیقت سرگرم کاری می گردد که اشتغال به غیر آن سزاوارتر بوده و باید این کوشش او را به عنوان رنج و تعبی نازا، و تلاشی بی ثمر تلقی نمود.

چه بسا ممکن است این کار موجب گردد که کتاب، تناسب خود را برای انتفاع بزرگان و دانشمندان از دست بدهد، و نوشته ها تاریک و فشرده و مبهم گردد؛ لکن باید گفت:

افراد مبتدی و تازه کار و گروه فراوانی از توده مردم از نوشته هائی که نقطه و اعراب گذاری شده است سود بهتر و فزونتری به دست می آورند.

جمیل بن دراج گفت که امام صادق (علیه السلام) فرمود:

«حدیث و سخنان ما را صحیح تلفظ کنید، و

آن را معرب و با مشخصات املائی و مشکول و درست بنویسید و آن را اعراب گذاری نمائید؛ زیرا ما گروهی هستیم که از سخنان و بیانات فصیح و شیوائی برخورداریم» (۵۰۳) (و گفتار ما در عین فصاحت، دارای بلاغت و رسائی در اداء مطلب، و نیز روشن می باشد).

از جمله مواردی که ضبط حروف و کلمات دارای اهمیت ویژه ای می باشد، موردی است - که به خاطر کیفیت ضبط آن - اختلافی در معنی و مفهوم آن پدید می آید، مانند حدیث: ذکاه الجنین ذکاه امه (۵۰۴) و همچنین ضبط اسماء و نامهائی که ممکن است خواننده کتاب درباره آنها دچار اشتباه گردد از جمله مواردی است که باید در ضبط و مشخص ساختن کیفیت تلفظ آن، توجه کافی مبذول گردد؛ زیرا این اسماء، سماعی است و منحصرا باید تلفظ صحیح آن را از عربهای زباندان شنید؛ لذا باید به ضبط آنها توجه شود، اگرچه نویسنده ناگزیر گردد که ضبط آنها را در حاشیه کتاب و در مقابل آنها بنویسد؛ زیرا این گونه تدارکات و پیشگیری ها در امر نگارش کتاب، هر خواننده را از لغزش و اشتباه در قرائت سخت بدور می دارد، به خصوص اگر کتاب با خط ریز ریز و نازک و در عین فشردگی سطور، نگارش شود.

آنگاه که نویسنده ناچار گردد که ضبط کلمات را در حاشیه بیاورد باید در ذیل توضیح خود، کلمه «بیان» و یا «ن» را بنویسد (تا مطالعه کننده و یا خواننده کتاب، آن را به عنوان توضیح ضبط کلمات موجود در متن، تلقی کند، نه از اصل متن).

معمولا شیوه نگارش بر این جاری بود که حروف نقطه دار را با

نقطه های متناسب، مشخص می ساختند.

و در مورد حروف بی نقطه - برای ارائه ضبط و مشخص ساختن آن - از طرق و شیوه های متنوعی استفاده می کردند که ذیلاً گزارش می شود:

۱ - اساسا این حروف را به همان حال و بدون نقطه برگزار می کردند، و حذف و اهمال نقطه ها را نمایانگر ضبط آن می دانستند؛ ولی این شیوه و نظریه را گروهی از علماء تایید نکردند؛ زیرا این احتمال وجود داشت که نویسنده - سهوا - در نقطه گذاری حروف نقطه دار، دچار اهمال شده باشد و در نتیجه، آن حروف با حروف بی نقطه اشتباه می شد.

۲ - حروف بی نقطه - به همان مقدار - که در مورد حروف نقطه دار، از بالا ـ نقطه گذاری می شود - باید از پائین؛ نقطه گذاری گردد؛ به این معنی که در زیر «را» و «دال» (ر، د) نقطه ای نوشته شود.

و در زیر حرف «سین»، سه نقطه رسم کنند:

(س).

و به همین منوال سایر حروف بی نقطه از زیر نقطه گذاری گردد. ولی پیشینیان، حرف «حاء» را از این قاعده مستثنی می دانستند و حتی در زیر آن نیز نقطه ای رسم نمی کردند تا مبادا با حرف «جیم» اشتباه شود.

۳ - حروف بی نقطه، همانند همان حرفی که به طور پیوسته و متصل به حروف دیگر، نگارش یافته است آن را گسسته و به صورت تک حرفی نیز بنگارند.

و بهتر این است که این تک حرفی ها، ریزتر از آن و در زیر همان حروف اصلی نوشته شود.

۴ - بر روی حرف بی نقطه، شکل کوچکی همانند هلال «^» رسم کنند و یا مانند ناخن و ریزه قلمی که به پشت افتاده (*****) علامتی

بنگارند، مثلا حرف «راء» را بدین صورت «*****» و یا بصورت «*****» بنویسند.

۵ - و یا آنکه روی حروف بی نقطه، خط افقی کوچکی رسم نمایند. مثلا حرف عین را بدین صورت «ع ع» بنویسند؛ چنانکه همین شیوه نگارش در بسیاری از نبشتارهای کهن، معمول بوده است؛ لکن به علت آنکه چنین نشانه ای، بسیار ظریف و نازک و غیر جلی رسم می شد توجه خواننده را به خود جلب نمی کرد. از جمله نکاتی که باید در ضبط و ربط حروف از لحاظ شیوه نگارش مورد توجه قرار گیرد این است که بهتر است در درون حرف «کاف معلقه» (۵۰۵) کاف کوچک و یا همزه بدین صورت «*****» بنویسند، و نیز در میان حرف «لام» لام کوچکی به این شکل «*****» رسم کنند.

۱۹ نکاتی که باید پس از تصحیح کتاب رعایت گردد = تدارک اشتباهات

شایسته است که آن مقدار از کتاب را که تصحیح کرده و به ضبط آنها اقدام نموده است - به منظور اینکه چون ممکن است احیانا به هنگام مطالعه کتاب، مورد شک و تردید واقع شود و یا شبهه و احتمال شک در آن راه دارد - با حروف ریزتر، تصحیح آنها را اعلام کند، به این معنی که با قلمی ریزتر و کوچکتر، حرف «ح» را بنویسد.

و یا اگر به هنگام تالیف و استنساخ کتاب، با خطاء و اشتباهی در کتاب مواجه شد روی کلمه و یا عبارت مورد نظر با قلم ریز، «کذا» ی کوچکی را نوشته و واژه و یا عبارت صحیح را - در صورتی که با علم و تحقیق توام باشد - در حاشیه چنین بنویسد:

«صوابه کذا.»

و اگر بر مبنای احتمال قوی و گمان نزدیک به یقین، به واژه

و عبارت صحیح دست یابد، باید آن را در حاشیه نوشته و در پی آن با حروف ریز: «لعله کذا = شاید بدین صورت باشد» را بنگارد.

و در صورتی که صحت و عدم صحت آن، مشکوک و مشکل به نظر آید، و مبنی و علت صحت آن بر نویسنده روشن نباشد باید به جای کلمه «صح»، سر حرف «صاد» را بدین صورت «ص –» در پایان آن رسم نماید. بعضی گفته اند که اگر سر حرف «ضاد» یعنی «ض –» و جای «ص –» در چنین مواردی بنویسد، بهتر است؛ و این رمز یعنی «ض –»، خلاصه و فشرده کلمه «ضبه» می باشد.

باید نشانه و رمز مذکور «ص –» و یا «ض –» را – (که حاکی از عدم علم به صحت کلمه و یا عبارات مورد نظر می باشد) – با حفظ فاصله ای از اصل کلمه موجود در متن بنویسد تا احتمالا موجب اعراض خواننده از کلمه موجود در متن نگردد و آن را به عنوان «ضرب» و امثال آن تلقی نکند. اگر نویسنده و یا شخص دیگری پس از تحقیق و بررسی لازم، واژه و کلمه صحیح را به دست آورد و ملاحظه کرد که تصحیح او به همان صورت، درست بوده است به دنبال نشانه «ص –» حرف «حا» را اضافه کند تا به صورت «صح» درآید (و در نتیجه، مطالعه کنندگان با اطمینان خاطر به صحت آن اعتماد نمایند).

می گویند:

رمز و نشانه «ض – = ضبه» برای ارائه صحت ناتمام و نیمه کاره کلمه و عبارت، و نمایانگر این نکته می باشد که هنوز صحت کلمه و عباراتی که این رمز بر روی آن نگاشته

شده است، محقق و کامل نشده است؛ اگرچه نویسنده، درست نقل و منعکس کرده و در مقابله آن کوتاهی نورزیده باشد.

و بالاخره رمز مذکور بدین منظور به کار می رود تا مطالعه کننده و خواننده را هشداری باشد که نویسنده کتاب در نقل و نگارش آن، دقت و هوشیاری خود را به کار برده و از امعان نظر دریغ نکرده است.

و این گمان در خواننده به وجود نیاید که آن کلمه و یا آن عبارت تصحیح شده، غلط و اشتباه بوده و در صدد اصلاح و دگرگونی آن برآید.

برخی از نویسندگان و مصححان؛ بی باکانه و به گونه ای جسارت آمیز و بدون حزم و احتیاط، کلمه ای را - که حق و صواب در آنست که به همان صورت اول، حفظ و ابقاء گردد - به تصحیح آن دست می یازند، و برای نشان دادن منظور خود از رمز و نشانه «ضبه» استفاده می کنند، از آن نظر که کار آنها همانند «ضبه الاناء = لحیم کاری و ترمیم ظروف» می باشد (و می خواهند بفهمانند که با دستکاری خود، خلل و یا نقائص را از پیش خود ترمیم و اصلاح می نمایند). کار چنین مصححانی با کار لحیم کاران و ترمیم کنندگان ظروف، دارای وجه اشتراک می باشد که خلل و رخنه ها را اصلاح می نمایند.

و یا آنکه کار این گونه نویسندگان و مصححان به منزله «ضبه الباب» است (یعنی همان کلون و قفل درب و آهن پهنی است که درب را قفل می کند) ؛ چون با چنین تصحیحی، آن کلمه در محیطی بسته و محدود می ماند که قرائت آن دارای وجه صحیحی نیست؛ چنانکه کلون و قفل، وسیله ای است که برای بستن و

قفل کردن درب، مورد استفاده قرار می گیرد.

۲۰ راه و رسم پیراستن نوشته های زائد و بکاربردن عمل «ضرب» در نوشتار

اگر در کتاب، نوشته های زائد و اضافی و یا چیزی بی مورد و در غیر جهت و نامناسب وجود داشته باشد، مصحح برای جبران و پیراستن آن می توانند از سه شیوه استفاده کند:

۱ - کشط: و آن عبارت از سلخ و کندن و تراشیدن و زدودن نوشته های اضافی به وسیله چاقو و قلم تراش و امثال آن از آلات تیز می باشد. این گونه پیرایش را «بشر» و «حک» نیز می نامند.

در مورد شیوه های بعدی خواهیم دید که در امر پیرایش نوشته های زائد، نحوه های دیگری وجود دارد که از شیوه «کشط» بهتر و شایسته تر می باشد. البته به کار گرفتن روش «کشط» برای زدودن و پیراستن نقطه و اعراب اضافی و غلط و امثال آنها، کاری به سزا و درخور به نظر می آید.

۲ - محو: و آن عبارت از پاک کردن و پیراستن و ستردن نوشته های زائد - بدون استعمال قلم تراش و بدون نیاز به زدودن آنها به وسیله تراشیدن - می باشد. البته به کار گرفتن این شیوه در صورتی درست و بجا است که پاک کردن نوشته های زائد - بدون نیاز به تراشیدن آن - امکان پذیر باشد، به این معنی که این نوشته ها بر روی کاغذ براق و شفاهی منعکس شده باشد، و نوشته های زائد نیز دارای طراوت و تازگی بوده و مرکب آن هنوز در کاغذ و برگ، نفوذ نکرده باشد. این نحوه پیراستن مطالب اضافی؛ از تراشیدن آن بهتر است؛ چون فرصت کمتری را اشغال می کند و نیز محل نوشته و برگ کاغذ از فرسایش و تباهی مصون می ماند یکی از چاره جوئی های بسیار خوب

در چنین شیوه ای آنست که کلمه و یا عبارت اضافی با رطوبت زبان آن هم با لطافت و ظرافت، محو گردد. به همین جهت است که برخی از پیشینیان گفته اند:

یکی از آثار مروت و جوانمردی شخص (در رابطه با نگارش و تصحیح کتاب) ، آن است که مرکب در لبها و جامه او مشاهده گردد و بدان آلوده و آغشته باشد.

۳ - ضرب: این شیوه، سومین روش برای پیراستن زوائد در نبشتار می باشد، و از روش «کشط = تراشیدن» و «محو = پاک کردن» بهتر است، بخصوص در مورد کتب حدیث، چنین شیوه ای راه چاره پسندیده ای می باشد؛ زیرا تراشیدن و پاک کردن، موجب سستی و فرسودگی کتاب گردیده و تهمت برانگیز می باشد، یعنی نویسنده و استنساخ کننده آن را در معرض تهمت قرار می دهد، و احیانا ممکن است موجب تباهی و خرابی کاغذ و اوراق کتاب شود.

از یکی از بزرگان نقل شده است که می گفت:

اساتید برجسته، دوست نمی داشتند کسی در مجلس «سماع کتاب حدیث» قلم ترش را با خود همراه داشته باشد تا مبادا کلمه ای از حدیث در نبشتار، تراش خورد. علاوه بر این می توان گفت ممکن است همان کلمه ای که در نبشتار آمده است - با همان گونه ضبط - در طریق نقل و روایت دیگری صحیح باشد (که نباید در آن دست برد).

و نیز ممکن است به هنگام «سماع کتاب حدیث» در نزد استادی دیگر و در مرتبه دوم، همان کلمه ای که در آن دستبرد به عمل آمده و تراش خورده است، در نقل و روایت دیگر، صحیح به نظر آمده و او ناگزیر گردد برای باری دیگر همان کلمه را به همان

گونه اول پس از تراشیدن، دوباره نویسی کند و بدان بپیوندد.

و اگر در نقل و روایت نخست، کلمه و یا عباراتی، خط خوردگی پیدا کند و در نقل و روایت دیگر، صحیح به نظر آید باید برای اعاده صحت آن فقط به علامت و نشانه ای دیگر اکتفاء کند که آن علامت، نمایانگر صحت آن می باشد.

کیفیت عمل «ضرب» برای پیراستن اضافی و بی مورد:

درباره ضرب و کیفیت انجام آن بر روی نوشته های زائد، پنج نظریه به شرح زیر جلب نظر می کند:

۱ - حروف و کلماتی که باید «ضرب» بر آنها واقع شود به هم پیوسته شود، و بر روی آن خط ممتدی رسم گردد. اهل مغرب این شیوه را «شق» می نامند.

و بهترین نحوه عمل در چنین موردی آن است که خط نازك و ظریف و روشنی روی آن ها رسم شود بدانگونه که فقط مقصود و هدف نویسنده را به خواننده تفهیم کند، بنابراین نباید برگ نبشتار را سیاه و چرکین کرده و به خاطر این کار، حروف را محو و نابود سازد و باعث آن گردد که سطرهای زیرین، ناخوانا شود.

۲ - خطی که علامت ضرب است بر فراز حروف مورد نظر - با حفظ فاصله آن با سطر - بکشد و دو طرف این خط ممتد را بر اولین و آخرین قسمتی که باید باطل شود بدین صورت ***** منحنی سازد.

۳ - حرف «لا» یا «من» را بالای نخستین قسمت، و حرف «الی» را بالای آخرین قسمت عبارات زائد بنویسید، و این علامت گذاری به معنی آنست که از اینجا تا آنجا ساقط و یا نادرست می باشد. چنین روشی - برای ارائه قسمت های زائد در

مورد عباراتی که در نقل و روایتی، صحیح؛ ولی در نقل و روایت دیگر، ساقط و نادرست است - روش و شیوه ای نیکو و پسندیده می باشد، و نمودار آن، چنین است:

لا ... الی

من ... الی

۴ - چهارمین رأی و روش انجام عمل «ضرب» این است که در آغاز و انجام عبارات زائد و ساقط، دو نیم دائره رسم کنند، (یعنی به اصطلاح امروز، آن را در میان پرانتز قرار دهند) بدین صورت:

(...)

در صورتی که نوشتار زائد، دارای جائی برای رسم این دو نیم دائره نباشد می تواند آن دو نیم دائره (پرانتز) را در فراز آغاز و انجام همان عبارت بنویسد و محدوده عبارت ساقط و باطل را بدین صورت: (...) مشخص سازد.

۵ - در آغاز و انجام عبارت مورد نظر، صفر را بدین صورت: (...) رسم کند. منظور از صفر، عبارت از دائره ریز و کوچک است، و از آن جهت آن را صفر می نامند چون عباراتی که میان آن دو قرار گرفته است خالی و عاری از صحت می باشد؛ چنانکه صفر در علم حساب و ریاضیات نیز دارای چنین مفهومی است؛ زیرا این کلمه در علم حساب بدین معنی است که محل و مورد آن، خالی و عاری از عدد می باشد.

اگر رسم و نگارش صفر در آغاز و انجام عبارت و یا کلمه اضافی و ساقط - به علت فشرده بودن نوشته - ممکن نباشد آن را در بالای آغاز و انجام آن بنویسد.

برخی از علماء برای انجام عمل «ضرب»، نقطه های متوالی و پی درپی را روی عبارات زائد می نگارند.

اگر عبارت زائد و ساقط، از یک سطر فزونتر باشد می توان یکی از نوشته های سه

گانه اخیر را در مورد هر سطری به کار برد.

و یا آنکه یکی از علائم را فقط در دو طرف، یعنی آغاز و انجام مجموع سطرهای ساقط و اضافی رسم نمود.

اگر در نوشته، یک کلمه و یا چند کلمه سهوا تکرار شود باید روی کلمه و یا کلمات مکرر بعدی، عمل ضرب انجام گیرد؛ چون کلمه و عبارت نخستین در جای خود و نیز درست نوشته شده است؛ مگر آنکه نوشته مکرر بعدی از لحاظ صورت و فرم خط، بهتر و صحیحتر و زیباتر و یا از لحاظ خواندن، رساتر باشد.

و همچنین اگر نوشته اولی در عبارت مکرر، در پایان سطر قرار گرفته باشد انجام عمل ضرب نسبت به آن شایسته تر است؛ چون این کار موجب صیانت آغاز سطر بعدی از عمل ضرب و دستبرد در آن می گردد.

هر گاه کلمه مکرر، عبارت از مضاف و مضاف الیه، صفت و موصوف، معطوف و معطوف علیه، و یا مبتداء و خبر باشد باید ضرب به کیفیتی انجام شود که میان آنها فاصله ای به وجود نیاید، به این معنی که باید ضرب روی کلمه مکرری که در دو طرف آنها قرار دارد انجام گیرد، نه بر آن کلمه ای که در میان قرار گرفته است تا از رهگذر عمل ضرب، بین دو کلمه ای که میان آنها ارتباط و همبستگی عمیق وجود دارد جدائی به وجود نیاید.

و این شیوه بهتر از آنست که مسئله اول یا آخر سطر بودن و یا زیبا و بهتر بودن نوشته، ملاک عمل قرار گیرد؛ زیرا رعایت معانی و مفاهیم عبارت، شایسته تر از رعایت حسن صورت از لحاظ خط و نگاره است.

چنانچه عمل ضرب

روی نبشتاری پیاده شود، و نویسنده سپس متوجه گردد که آن نبشتار، صحیح بوده است؛ و لذا در صدد اعاده صحت آن برآید، باید روی آغاز و انجام همان عبارت و کلمه مضروب، علامت «صح» را با قلم ریز و کوچک بنویسد، و نیز می تواند «صح» را - در صورتی که موجب سیاهی و چرکین شدن نوشته نگردد - در روی همان عبارت بطور مکرر و پی هم رسم کند.

در مواردی که جمله و عبارت زائد و اضافی به وسیله خط ممتد و پیوسته و یا خط منفصل و گسسته و یا نقطه های متوالی، عمل ضرب آن ارائه می شود (پس از توجه به صحت آن) تکرار کلمه «صح» در مورد آنها تکراری مطلوب و بجا است. ولی چنانچه عمل ضرب با نشانه گذاریهای دیگر انجام شود، عدم تکرار آن کاری بجا و پسندیده می باشد. بهتر این است که در چنین صورتی، خط و سطری که بر اساس نشانه های «من»

«لا»

«الی» و نیم دائره و صفر، مضروب واقع شده است «صح» را روی آنها بنویسد.

۲۱ کیفیت تخریج و تدارک عبارت از قلم افتاده در نبشتار

در صورتی که نویسنده کتاب بخواهد عبارت و یا کلمه ای که از قلم افتاده است تدارک و جبران نماید، باید این تدارک و ترمیم در حاشیه کتاب انجام گیرد. چنین عملی را «لحق» می نامند و ریشه آن «لحاق» به فتح لام و به معنی تدارک و به پیوست آوردن است. علت برگزار نمودن این جبران و تدارک در حاشیه کتاب، آنست که - برخلاف نگارش آن در میان سطرها - باعث حفظ و سلامت نبشتار از فشردگی و تراکم می گردد، و از نظر خواندن نیز از تیرگی و تاریکی و ابهام محفوظ

می ماند؛ به ویژه اگر سطرها تنگ همدیگر قرار گرفته و نزدیک به هم و چسبیده نگارش یافته باشد.

عده ای می گویند:

برای تـدارک مطالبی که از قلم افتاده است، نوشـتن آن در حاشـیه سـمت راست متن، بهتر می باشد، البته در صورتی که چنین کاری امکان پذیر باشد، به این معنی چنانچه حاشیه سمت راست کتاب دارای گنجایش کافی برای تدارک آن مطالب باشد – به خاطر شـرافت سـمت راست – جبران آن در این مسیر شایسته تر است. علاوه بر این اگر احیانا مطالب از قلم افتاده دیگری به نظر رسـد می توانـد عمل تخریج و تدارک را در حاشـیه سـمت چپ برگزار نماید، و نیز اگر مطالبی که نخست از قلم افتاده – در مرحله اول – در حاشـیه سـمت چپ تدارک شود و سـپس افتادگی دیگری در همان سطر به نظر رسد و آن را نیز در همان سمت چپ تدارک نماید این دو مورد با هم اشتباه می شوند.

و اگر بخواهـد تخریـج و تدارک هر دو مورد را در حاشـیه سـمت راست برگزار کند، دو تخریج در برابر و کنار یکدیگر قرار می گیرنـد و چه بسا به علت نزدیک بودن با هم، به هم برسـند و در ذهن خواننـده کتاب، این گمان و تصور را پدید آورد که عمـل ضـرب در میـان دو مـوردی که از قلم افتـاده، انجـام گرفته است؛ چنـانکه در بحث از کیفیت ضـرب، این نکته را بـازگو کردیم.

علیهذا اگر عمل تخریج و تدارک کلمات و عبارات از قلم افتاده در حاشیه سمت راست انجام شود، و نیز همین شیوه را ضابطه ای برای تخریج قرار دهیم، خواننده از چنان اشتباه و احتمال، مصون خواهد

بود، مگر آنگاه که سقطات و افتادگیها در یک سطر، زیاد باشد. پیدا است که چنین وضعی در یک سطر، کمتر اتفاق می افتد. (ولی بر فرض اینکه افتادگی ها در یک سطر، متعدد باشد، رعایت ضابطه مذکور ضرورتی ندارد).

چنانچه مطلب و کلمه ای که از قلم افتاده است مربوط به پایان سطر باشد باید مطلقا و بدون هیچ قید و شرطی، عمل تخریج را در پایان همان سطر برگزار کند، زیرا در چنین وضعی هیچ خواننده ای آن را با قلم افتادگی های دیگر اشتباه نمی کند. البته باید توجه داشت که لازم است تخریج را بلافاصله و متصل به همان سطر انجام دهد؛ یعنی نباید به منظور تدارک افتادگیها، تخریج را در آغاز سطر بعدی و یا در حاشیه سمت راست برگزار کند.

ولی اگر پایان سطر - به علت نزدیک بودن آن به کنار برگ و یا به علت نزدیک بود آن به ته دوزی و محل صحافی کتاب - فاقد گنجایش کافی برای تخریج و تدارک باشد می تواند هر سمت مناسب دیگری را برای عمل تخریج انتخاب نماید. البته با حفظ این جهت که اگر عبارت از قلم افتاده در هر سمتی باشد عمل تخریج را در قسمت فوقانی صفحه از پائین به طرف بالا انجام دهد، نه آنکه از بالا به پائین بنویسد؛ زیرا ممکن است به تخریج و تدارک بعدی نیاز پیدا کند، و محل و جای مناسبی برای آن و در برابرش نیابد.

برای تخریج و تدارک سقطات و از قلم افتاده ها ضرورت دارد که راس و آغاز حروف را به طرف سمت راست قرار دهد، اعم از آنکه تخریج در طرف راست نوشته اصلی و

یا در سمت چپ آن انجام گیرد.

نویسنده و مصحح کتاب باید از قلم افتاده ها را محاسبه کرده و پیش از تدارک و نوشتن آنها - از لحاظ آنکه به چند سطر می رسد - مقدار آن را ارزیابی کند. اگر به دو سطر و یا بیش از آن برسد باید سطرها را در بالای حاشیه قرار داده و از همانجا به سمت پائین، تدارک خود را ادامه دهد به طوریکه این سطرها به همان محل افتادگیها در متن اصلی پایان گیرد. در صورتی این روش، صحیح است که تخریج در سمت راست کتاب برگزار شود، و چنانچه در حاشیه سمت چپ تدارک شود باید سطرهای تدارکی را از کنار نوشته اصلی، آغاز کند به گونه ای که این سطرها به پایان صفحه منتهی گردد.

اگر حاشیه کتاب قبل از تکمیل تخریج، ظرفیتش کامل گردد باید در قسمت بالای صفحه و یا در سمت پائین - آن هم متناسب با جهت نوشته اصلی - این تدارک را برگزار سازد؛ ولی نباید این نوشته ها و سطور را به حاشیه برگها در هر سو ادامه دهد؛ بلکه باید مقداری از حاشیه را رها سازد؛ چون ممکن است احتمالاً کتاب، چندین بار به حک و تدارک نیاز پیدا کند.

اما کیفیت تدارک و الحاق محلی که از قلم افتاده است به این صورت ارائه می گردد که از همان نقطه، خطی رسم کند که این خط را به صورت عمودی بکشد و روی آن، خطی افقی و کوتاه به طرف محل تدارک بدین صورت ـــــــ بنگارد تا محل افتادگی را به وسیله آن نشان دهد.

گروهی از دانشمندان معتقدند:

بهتر است - به منظور نشانه گذاری

محل از قلم افتاده - میان خط و آغاز قسمتی که از قلم افتاده است با خط ممتدی بدین صورت: - مشخص کند. ولی سایر علماء چنین شیوه ای را نمی پسندند، چون این کار را باعث سیاه گشتن و چرکین شدن کتاب می دانند، بخصوص اگر عمل تخریج در یک کتابی، بیش از حد متعارف باشد.

لکن اگر در برابر کلمه و یا عبارت از قلم افتاده، جای خالی و مناسبی وجود نداشته باشد، و ناگزیر گردد که در محل دیگری تخریج کند، و از قلم افتادگی را ترمیم نماید، می تواند از دو راه و روش استفاده کند:

یا آنکه از محل انجام تخریج تا آغاز افتادگی، خط ممتدی را رسم کند، و یا آنکه در برابر محل افتادگی بنویسد:

«تخریج و تدارک افتادگی، در فلان جا انجام می گیرد.»

و باید بالاخره علائمی را یادداشت کند که اشتباه خواننده را برطرف ساخته و او را به محل تخریج، رهنمون گردد.

پس از فراغ از عمل تخریج و جبران از قلم افتاده ها، در پایان آنها کلمه «صح» را بنویسد؛ اگرچه بهتر است به جای آن، فشرده این کلمه یعنی «ص -» را در آخر عبارات و یا کلمات تخریج شده، اضافه کند. برخی از دانشمندان در پی آن می نویسند:

«صح رجع» و برخی دیگر به صرف نگارش «رجع» اکتفاء می کنند.

۲۲ فوائد مقابله و تصحیح کتاب در معیت شخصیتهای علمی مورد اعتماد

آنگاه که مقابله و تصحیح کتاب را در حضور استاد انجام داد، به وسیله عباراتی از قبیل «بلغ»

«بلغت»

«بلغ العرض» و امثال آنها - یعنی عباراتی را که مفید مفاهیم این تعابیر باشد - در همان محلی که تصحیح و مقابله کتاب بدانجا منتهی شد، علامت گذاری کند. اگر این علامت گذاری با دستخط

خود استاد انجام گیرد شایسته تر خواهد بود.

این گونه نشانه گذاری دارای پنج فائده است که مهمترین آنها عبارت از وثوق و اطمینان به نسخه - حتی پس از گذشت سالها و قرنها - است؛ بخصوص که اگر استاد و یا شخصی که نسخه را در معیت او مقابله می کند، فردی موثق و ضابط و مورد اعتماد باشد.

به این مسئله - بخصوص - در دوره معاصر، (یعنی عصر مولف) احساس نیاز می شود؛ چون می بینیم اقدام و اهتمام مردم معاصر و یا کسانی که قریب به عصر ما به سر می برده و می برند در تصدی کار تصحیح و ضبط نوشته های کتب، به ویژه در مورد کتب حدیث، دستخوش ضعف و سستی گشته است. پس بنابراین ناگزیر باید بر تصحیح و مقابله دانشمندان موثق پیشین اعتماد کرد؛ علاوه بر آنکه لازم است به قدر وسع و توان و امکان، در تحقیق و بررسی و باز یافتن حق و صواب، اجتهاد و کوشش نمود.

۲۳ بکاربردن مشخصات املائی و تنوع قلم در راس مطالب

شایسته به نظر می رسد (به منظور تفکیک مطالب مستقل و) ایجاد جدائی میان دو حدیث و دو سخن، دائره ای رسم گردد، و یا از راه نگارش با قلمی درشت تر، میان آنها تمایز برقرار ساخت، یعنی همه نبشتار را بر یک منوال از لحاظ خط و قلم ننویسد و به هم نپیوندد؛ زیرا ممکن است به هنگام استخراج و پیداکردن مطلب مورد نظر خود، به زحمت افتاده و اوقات او به خاطر یکنواخت بودن قلم (و ناپیدا بودن و عدم برجستگی مطلب دلخواه او) در راه دست یافتن به مطلوب، ضایع گردد. علماء، رسم دائره را بر سایر مشخصات املائی دیگر ترجیح می دادند چنانکه

غالب محدثین نیز به همین شیوه عمل می کردند.

عـده ای از دانشـمندان ترجیح می دادند که قبل از تمام شدن مقابله، هیچگونه دائره ای را نباید رسم کنند؛ و می گفتند در پی هر سـخن و کلامی که پایان گرفت، نخست بایـد (پس از مقابله اول) دائره ای را پس از آن رسم نمود و در میان آن، نقطه ای نهاده و پس از مقابله دوم، نقطه دوم، و همین گونه پس از هر مقابله ای نقطه ای را اضافه کرد.

۲۴ کیفیت حاشیه نویسی و نگارش نکات سودمند درهامش کتاب

نگارش حواشی و نکات سودمند و تنبیهاتی که حاکی از وجود اشتباه و غلط و یا اختلاف روایت و نقل از نسخه ای خا

ص: «نسـخه بـدل» و امثـال آنهـا است که اگر در هـامش کتـابی که در ملـك نویسـنده است صورت گیرد، هیچگونه اشـكالی ندارد.

و چنانچه مالك آن نباشد پس از کسب اجازه از صاحب آن، حاشـیه نگاری بدون اشـکال خواهد بود. ولی نباید، کلمه «صح» را در پایان آن بنگارد، و نیز بایـد نشانه تخریـج را در فراز کلمه ای که درباره آن حاشـیه نویسـی کرده است قرار دهد و آن را در میان دو کلمه بنویسـد. یا آنکه به جای هر تخریـج، به وسـیله زنگار اشاره کند؟. همه این کارها برای آنست که حواشـی از تخریج متن، متفاوت و ممتاز باشد.

برخی از علماء در آغاز این گونه نوشـته های موجود در هامش کتاب، عنوان «حاشیه» یا «فائده» یا «حشه» (که اخیری فشرده از کلمه «حاشیه» است) می نویسند، و برخی دیگر این عناوین را در پایان آنها می نگارند.

شایسـته نیست که غیر از فوائد مهم و باارزش مربوط به مورد، چیز دیگری را در هامش کتاب بنویسد، و با نقل مباحث و فروع و شاخه های نامتناسب

و بیگانه از مطلب، کتاب را سیاه و چرکین سازد؛ چنانکه این کار برای عده ای از افراد بی اطلاع معاصر - یعنی افرادی که به اصطلاحات و طریقه کار علماء، آگاهی کافی ندارند - اتفاق می افتد، و شمار زیادی از کتب را با چنین کارهای بی رویه ای تباه نموده و از حیز استفاده و انتفاع خارج می سازند.

ضمنا باید یادآور گردیم که نباید میان دو سطر نبشتار، مطلقا چیزی نوشت.

۲۵ عناوین و ابواب و فصول و شرح و متن کتاب را باید چگونه نوشت؟

بهتر است عناوین و ابواب و فصول و امثال آنها را با قلم سرخ و یا قلمی متفاوت از رنگ متن بنویسد؛ چون این کار موجب ظهور و برجستگی فزونتری در مطالب متنوع کتاب می گردد، و فواصل آن را بهتر مشخص می سازد.

در مورد کتابهائی که به صورت «شرح مزجی» تالیف شده است، (یعنی شرح متنی که گزارش و متن در هم آمیخته است) می تواند متن کتاب را با قلم سرخ بنویسد.

و یا آنکه روی متن، خط ممتدی را با حفظ فاصله آن از سطر، رسم کند.

و به همان کیفیتی که درباره نوع دوم «ضرب» بیان شد، متن را از شرح جدا سازد با این تفاوت که دو طرف این خط ممتد را منحنی نسازد.

اگر در مورد کتابی که به صورت «شرح مزجی» تحریر شده است تمام متن را با خط سرخ و شنگرف بنویسد از هر روش و شیوه دیگری بهتر است؛ زیرا ممکن است این متن - حتی در مورد یک حرف - با خود شرح، مخلوط گردد.

و گاهی یک کلمه نیز به گونه ای است که قسمتی از آن به عنوان متن، و قسمت دیگرش به عنوان شرح می باشد که با کشیدن خط در فراز

آن، آنگونه روشن نمی گردد که از راه نگارش آن به وسیله قلم سرخ، روشن و مشخص می شود.

و توفیق را باید از خداوند متعال درخواست نمود.

خاتمه: درباره مطالب مهم و باارزش

مطلب اول: درباره اقسام علوم شرعی و دانشهای دینی و علوم عقلی و ادبی که زیربنای علوم دینی هستند

مطالب مربوط به آن در دو فصل بررسی می شود:

فصل اول: در اقسام علوم شرعی و دانشهای اصیل دینی

علوم شرعی و دانشهای اصیل به چهار بخش، یعنی:

علم کلام، علم به کتاب: (قرآن کریم) ، علم به احادیث نبوی، و علم به احکام شرعی - که از اخیری به عنوان «فقه» یاد می شود - تقسیم می گردد:

فصل ۱ در اقسام علوم شرعی و دانشهای اصیل دینی - کلام

۱ علم کلام

که آن را «اصول دین» نیز می نامند، باید به عنوان اساس و زیربنای علوم شرعی و ستون دانشهای اصیل دینی تلقی گردد؛ زیرا انسان از مجرای همین علم می تواند خدا و رسول و جانشین او و نیز حقایق دیگر را شناسائی کند، حقایقی که مسائل علم کلام، در بر گیرنده آنها است.

و نیز از رهگذر این علم می توان آراء و عقائد صحیح و فاسد، و حق و باطل را از هم بازیافت.

در قرآن کریم و نیز در سنت، انگیزه هائی وجود دارد که انسان را به فراگیری علم کلام و آگاهی از علوم دین تشویق می کند و شرف و فضیلت آن را بیان می نماید، انگیزه هائی که فراوان و چشمگیر می باشد، خداوند متعال می فرماید:

فاعلم انه لا اله الا الله (۵۰۶)

بدان که جز خداوند بی همتا، معبودی دگر، شایسته پرستش نبوده و وجود ندارد.

و یا می گوید:

اولم یتفکروا فی انفسهم ما خلق الله السموات و الارض و ما بینهما الا بالحق (۵۰۷)

آیا با خود نمی اندیشند که خداوند متعال، آسمانها و زمین و پدیده های میان آن دو را جز بر اساس حق، نیافرید.

و یا آنکه می فرماید:

اولم ینظروا فی ملکوت السموات و الارض و ما خلق الله

من شیء (۵۰۸)

آیا در عجایب و شگفتی های آسمان ها و زمین ژرف نمی نگرند، و آیا عمیقا در برابر پدیده های آفرینش خداوند، چشم بصیرت را باز نمی کنند؟

محتوی و مآل این چند آیه، فرمان و هشداری است به انسان که باید فکر و نظر خویش را عمیق ساخته و در ظل سازمان دقیق و مستحکم و آثار پیچیده و متقن جهان آفرینش، به وجود صانع و خالق یگانه و آفریدگار توانای عالم و حکیم، استدلال کند (و جویای رهنمودهائی باشد که او را به حق می رساند).

از ابی سعید خدری است که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«من و هیچ گوینده ای پیش از من، همانند «لا اله الا الله» - که گویای وحدانیت خداوند متعال است سخنی بر زبان نیاورد.» (۵۰۹)

امام صادق (علیه السلام) از پدرش و او از نیایش و او از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده اند که آن حضرت فرمود:

«اگر کسی با روح توحید و یگانه پرستی از دنیا برود و هیچ پدیده ای را شریک و انباز خدا قرار ندهد به بهشت درآید» (۵۱۰)

و نیز همان امام (علیه السلام) از اجداد خود روایت کرده است که امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) درباره آیه هل جزاء الاحسان الا الاحسان (۵۱۱) گفت که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیدم که می فرمود:

منظور آیه، این است که خداوند (عز و جل) می فرماید:

«جزا و پاداش کسی که او را با نعمت توحید و یگانه پرستی، مورد مرحمت و احسان خویش قرار دادم - جز بهشت و سعادت اخروی - چیز دیگری نخواهد بود.» (۵۱۲)

از ابن عباس روایت

کرده اند که مردی صحرانشین حضور پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) رسید و عرض کرد:

یـا رسول الله، از عجـائب علم و شـگفتیهای دانش مرا آگـاه سـاز و آن را به من بیاموز، نبی اکرم (صـلی الله علیه و آله و سـلم) فرمود:

درباره راس علم و عضو حیاتی دانش چه کاری صورت دادی که هم اکنون از غرائب آن می پرسی؟! عرض کرد:

یا رسول الله، راس و اندام حیاتی علم چیست؟

فرمود:

شناخت درست و صحیح خداوند، عرض کرد:

معرفت و آگاهی نسبت به خداوند متعال چگونه است؟

فرمود:

«بـدین صورت است که او را بی مثل و مانند بدانی و او یگانه و یکتا، ظاهر و باطن، اول و آخر بشناسـی که بی همتا و بی نظیر می باشد.

و معرفت صحیح خداوند، این چنین است.» (۵۱۳)

روایات و احادیث منقول از خانـدان پیامبر اکرم (صـلی الله علیه و آله و سـلم) در این مورد جـدا فراوان و فزون از حـد است، و اگر کسی خواهان آن باشد که از بیانات آنها در زمینه توحید، آگاهی به دست آورد می تواند به کتاب «توحید» الکافی کلینی و کتاب «توحید» صدوق بن بابویه (رضوان الله علیهما) ، مراجعه نماید.

۲ علم کتاب

یعنی علـوم و معـارف مربوط به قرآن کریـم، اصـطلاحا در سه فن، اسـتقرار یـافته است که دربـاره هر یـک از این سه فن، کتب مستقل و جداگانه ای تالیف و بر هر یک از آنها کلمه «علم» اطلاق شده است:

فن اول – علم تجویـد است که غرض و هـدف آن، شـناخت اوضـاع و احوال حروف و کلمـات مفرده و مرکبه قرآن کریم می باشد.

و قهرا شناخت مخارج حروف و خصوصیات آنها و مد و اظهار

و اخفـات و ادغـام و امـاله و تفخیـم حروف و امثـال آنهـا در همین علم، منـدرج است. فن دوم - علم قرائت که منظـور از آن، شنـاخت وجوه مختلف اعراب و بنائی است که قرآن کریم بر طبق آنها نازل گردیـده، و به همان صورت از پیامبر اکرم (صـلی الله علیه و آله و سـلم) به تواتر نقـل شـده است. در این علم، سلسـله ای از مباحث مربوط به فن اول، یعنی علم تجویـد، منـدرج است. لذا گاهی این دو علم: (تجوید و قرائت) را یک علم نامیده و مباحث مربوط به آنها را مجموعا در یک کتاب تالیف می کنند.

فن سوم - علم تفسیر که هـدف آن، شـناخت معانی و مقاصـد قرآن کریم و اسـتخراج احکام و حکمتهای آنست تا مضامین و محتوای این کتاب آسـمانی در مورد احکام و مواعظ و امر و نهی و امثال آنها به کار گرفته شـده و مسـلمین عملا پای بنـد آن گردند.

در این علم غالبـا مسائـل مربوط به شـناخت ناسـخ و منسوخ و محکم و متشـابه و امثال آنها مورد تحقیق قرار می گیرد، اگرچه گاهی مسـئله ناسـخ و منسوخ قرآن کریم - مسـتقلا و جـداگانه - بحث و بررسـی شـده و اختصاصا به عنوان یک علم و دانش جـدای از علـم تفسـیر، تلقی می گردد. ولی بایـد یـادآور گردیم که اکـثر کتب تفسـیر قرآن کریم، مسائـل مربـوط به ناسـخ و منسوخ را - به مناسبت تفسیر پاره ای از آیات که شامل هدف این مسئله است - مورد بحث و بررسی قرار می دهند.

درباره اهمیت و ارزش علم تفسیر و تشویق به آموختن آن، احادیث و اخبار و آثار فراوانی به چشم

می خورد (که شمه ای از آن یاد می شود):

در طی حدیثی «مرفوع» از ابن عباس درباره آیه یؤتی الحکمه من یشاء و من یؤتی الحکمه فقد اوتی خیرا کثیرا (۵۱۴) آمده است که وی گفت:

منظور از حکمت، همان قرآن کریم می باشد.

و در توضیح آن از همو نقل شده است که مقصود از حکمت، تفسیر قرآن کریم است؛ زیرا هر کسی - اعم از خوب یا بد، و بی گناه و گناهکار - قرآن کریم را قرائت کرده اند.

و از همین ابن عباس است که گفت:

مراد از حکمت، شناخت ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، مقدم و مؤخر، حلال و حرام و امثال، یعنی مثلهای قرآن کریم میباشد (۵۱۵)

نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«قرآن را با رعایت ضوابط عربی و درست قرائت کنید، و شگفتیهای آن را پی جوئی کرده و جویا و خواهان این شگفتیها از لابلای آن باشید.» (۵۱۶)

از ابو عبدالرحمن سلمی است که گفت:

یکی از صحابه رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) که نسبت به ما قریب العهد بود برای ما چنین نقل کرد که یاران آن حضرت، ده آیه ای را که از لحاظ علم و عمل، آگاهی به هم نمی رساندند - به فراگرفتن ده آیه دیگر نمی پرداختند.

ابن عباس می گفت:

«کسی که قرآن را قرائت می کند؛ ولی به تفسیر آن آگاهی درستی ندارد، همچون عرب بادیه نشینی است که با شتابزدگی، اشعار را تقطیع کرده و آن را با عجله می خواند.» (۵۱۷)

نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«اگر کسی بدون علم و آگاهی لازم، سخنی درباره قرآن بگوید، باید جایگاه و ماءوای خود را از آتش دوزخ

فراهم آورد» (۵۱۸)

و همو فرموده است:

«اگر کسی در تفسیر و توضیح آیات قرآنی - بر اساس رأی و نظر شخصی خویش - سخنی بر زبان آورد، هر چند که به صواب سخن گوید، کار اشتباه و غلطی را در پیش گرفته است.» (۵۱۹)

و نیز فرمود:

«اگر کسی در مورد قرآن، سخنی عاری از علم را ابراز کند، با لگام و دهان بندی آتشین در روز قیامت میان مردم خواهد آمد.» (۵۲۰)

همچنین آن حضرت فرمود:

«موضوعی که بیش از هر چیز مرا نسبت به امت و پیروان من - پس از مرگم - بیمناک می سازد، وجود امثال آن کسانی است که قرآن را بر حسب معیار شخصی، تأویل نموده و بیجا و بی مورد، مسائلی را در رابطه با آن، گزارش و تفسیر می نمایند.» (۵۲۱)

از امام صادق (علیه السلام) است که گفت پدرم فرمود:

«اگر کسی بخشی از قرآن را با بخشی دیگر به هم زند (و از این رهگذر، نتیجه گیری کند) وارد مرز کفر می گردد» (یعنی اگر قرآن را با مقیاس نظریه و صلاح شخصی خود - بدون علم و آگاهی درست - تفسیر کند رسما کافر می.شود (۵۲۲)

(در طی بحثی که راجع به علم، در این کتاب گفتگو کردیم) سخن از کسی به میان آوردیم که لقب و عنوان «علامه» را از مردم دریافت کرده بود، کسی که درباره وی به نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) عرض کردند که او از لحاظ شناخت انساب عرب و رویدادهای زندگانی آنها و ایام جاهلی و اشعار عربی، آگاه ترین فرد می باشد. رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

چنین آگاهی ها به به

کسی که فاقد آنها است ضرری می رساند، و نه به حال کسی که واجد آنها است سودمند می افتد. سپس فرمود:

علم و آگاهی مفید و سودمند، صرفا عبارت از سه چیز است:

آیه محکمه، فریضه عادله، سنت قائمه.

و علم و آگاهیهائی که از این سه امر بیرون باشد، فضل و فزونی غیرقابل توجه و بی ثمر.اس (۵۲۳)

سخن درباره اهمیت علم تفسیر قرآن بدان اندازه است که ممکن است ذکر آنها موجب اطاله کلام گشته و از حدود متناسب این کتاب، تجاوز کند. لذا در ارائه ارزش والای علم تفسیر به همین مقدار اکتفاء می نمائیم.

۳ علم حدیث

اشاره

درباره این علم باید گفت:

پس از علوم قرآنی، ارجمندترین و والاترین علوم و دانشهای بشری است و از لحاظ اهمیت اجر و پاداش، شکوهمندترین معارف انسانی به شمار می آید. محتوای این علم عبارت از حقایقی است که به پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه معصومین (علیهم السلام) منسوب می باشد؛ این حقایق - که به صورت گفتار و کردار و تقریر و یا صفت - از این شخصیتهای پاک و معصوم، نقل شده است به عنوان «حدیث» تلقی می شود، حتی حرکات، سکنات، خواب، بیداری (و بالاخره هرگونه حالاتی که در مقام بیان حکم از این افراد مقدس و پاکیزه، مشاهده می شود می تواند دستورالعمل و سرمشق سازنده ای برای مردم باشد که تحت عنوان «حدیث» برای ما نقل می شود).

علم الحدیث به دو بخش: روایت و درایه تقسیم می شود:

الف – علم روایت

عبارت از علم به حقایقی است که به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و معصومین (علیهم السلام) منسوب است. به این معنی که اطلاع و آگاهی از قول و فعل و تقریر آنان، عبارت از علم روایت می باشد.

ب – علم درایه

که اگر بطور مطلق یاد گردد - هدف و منظور از آن عبارت از علم الحدیث می باشد، به این معنی که علم درایه به معنی شناخت و آگاهی به معانی حدیث و متن و طرق روایت و اطلاع از حدیث صحیح و سقیم و شرائط راوی و انواع منقولات و روایات می باشد که انسان از این مطالعات موفق به شناخت امتیاز میان روایات مقبول و روایات مردود می شود و در نتیجه،

روایات مقبول را ملاک و معیار فعل و ترک خود قرار می دهد.

چنین علمی - که به عنوان «درایه الحدیث» معرفی شده است - از جمله مهمترین علم - در رابطه با دو علم روایت و درایه - محسوب می گردد؛ زیرا غرض و هدف اصلی این علم عبارت از عمل می باشد، و درایه را نیز باید علت مستقیم و عامل بلاواسطه و سبب نزدیک نسبت به عمل برشمرد.

امام صادق (علیه السلام) فرمود:

«حدیث و خبری که آن را کاملاـ درک کنی و معنی آن را بازیابی (و در نتیجه، به عمل بر طبق آن موفق گردی) بهتر از هزار خبر و حدیثی است که آنها را روایت کنی و خود را به نقل آن دلخوش سازد» (۵۲۴).

همو فرمود:

«بر شما است که در مورد روایات، درک و فهم خود را کامل سازید و درک دقیقی را درباره آنها به هم رسانید» (۵۲۵) (تا سرانجام، موفق

به عمل به طبق آنها گردید، نه آنکه صرفا به نقل و روایت آنها اکتفاء کنید).

و از طلحه بن زید است که امام صادق (علیه السلام) فرمود:

«روایت کنندگان قرآن کریم، بسیارند، و رعایت کنندگان، یعنی افراد پای بند به عمل در مورد آن در اقلیت قرار دارند و شمار اندکی را تشکیل می دهند. چه بسا افرادی که نسبت به حدیث، خیرخواه هستند و نسبت به قرآن، غش و دغل و خیانت روا می دارند. علماء و دانشمندان را ندانستن و یا عدم رعایت نسبت به سنن، غمگین می سازد؛ و جاهلان را عدم روایت، اندوهگین می کند» (۵۲۶).

سخنان پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) درباره اهمیت حدیث

از جمله اخبار و احادیثی که در فضیلت و شرافت حدیث به ما رسیده است سخن پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) می باشد که فرمود:

«حاضران باید به افراد غائب، سخن مرا ابلاغ کنند؛ زیرا این امید وجود دارد که حاضران، مسموعات خود را به افرادی ابلاغ نمایند که از خود آنها پذیراتر و دارای گوش شنواتر و آگاه تر باشند.» (۵۲۷)

«خداوند متعال، روزگار خوش و زندگانی پر نشاطی را برای کسی فراهم آورد و خرم و شادمانش سازد که سخنی از ما بشنود و آن را درست حفظ و نگاهبانی کند تا آن را به دیگران ابلاغ نماید؛ زیرا گاهی چنین اتفاق می افتد که حاملان فقه و دارندگان مایه های بصیرت دینی، بینش دینی خود را به کسانی منتقل سازند که آنها دارای بینش فزونتری در دین باشند.

و نیز گاهی حامل فقه، بهره ای از آن ندارد.» (۵۲۸)

«اگر کسی حدیث و سخنی از ما را به امت و پیروان اسلام، ابلاغ کند تا از این رهگذر، سنت و

شیوه درست و مشروعی برپا گردد و یا بدعت و نوآوری سخیفی درهم شکند و رخنه بردارد، بهشت و سعادت، پاداش چنین کسی خواهد بود.» (۵۲۹)

«خداوند متعال، جانشینان مرا مورد مرحمت خویش قرار دهاد. حاضران مجلس گفتند:

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) عرض کردیم که خلفاء شما چه کسانی هستند؟

فرمود:

کسانی هستند که پس از من می آیند و احادیث و سخنان مرا برای دیگران نقل می کنند و آنها را به مردم تعلیم می دهند.» (۵۳۰)

«اگر کسی برای پیروان من، چهل حدیث را - که با دین و آئین این امت، پیوندی دارد - حفظ کند، خداوند متعال او را در روز قیامت به عنوان یک دانشمند فقیه و شخصیتی واجد بصیرت دینی مبعوث و محشور خواهد فرمود، و من نیز شفیع و یار نیروبخش او و گواه بر این حیثیت وی خواهم بود.» (۵۳۱)

این سخن، پاره و بخشی از عبارات حدیثی است که از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به ما رسیده است.

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«اگر کسی دو حدیث را فراگیرد و خویشتن را از رهگذر آن دو حدیث، سودمند گرداند، و یا آنها را به دیگران تعلیم دهد تا آنان نیز از آن دو حدیث بهره مند شوند (چنین سعی و کوشش کوتاه مدتی) بهتر از عبادت و بندگی خداوند متعال به مدت شصت سال می باشد.» (۵۳۲)

«اگر کسی، حدیث و سخنی که از ناحیه من بدو رسیده (و بداند که از من است، و در عین حال) آن را مردود سازد، در روز قیامت با او به محاکمه و مخاصمه بر می خیزم. بنابراین اگر

حدیثی از من به شما رسید - که کاملا آن را شناسائی نکرده اید - (و نمی دانید که از من است) ، بگوئید:

الله اعلم = خداوند متعال بهتر می داند.» (۵۳۳)

«چنانچه کسی عمدا و دانسته و خواسته بر من دروغ بندد، و یا چیزی را رد کند که من بدان امر کرده ام، باید خانه ای را در جهنم آماده باشد تا در آن ماءوی گیرد.» (۵۳۴)

«اگر کسی حدیثی را - که از ناحیه من بدو رسیده است - تکذیب کند (باید بداند که) سه کس، یعنی خدا، و رسول، و راوی و ناقل حدیث را مورد تکذیب قرار داده است.» (۵۳۵)

«با هم به مذاکره برخیزید و همدیگر را ملاقات کنید و با هم به گفتگو بنشینید؛ زیرا حدیث، دلها را صیقلی داده و آن را روشن می سازد. آری دل ها همانند شمشیر، زنگار می گیرد که آن زنگار به وسیله حدیث زدوده می شود و جلاء و شفافیت خود را بازمی یابد.» (۵۳۶)

سخنان امام صادق (علیه السلام) درباره ارزش و اهمیت حدیث

علی بن حنظله می گوید از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می فرمود:

«مراتب و منزلهای مردم را بر حسب روایاتی که از ما نقل می کنند ارزیابی و شناسائی کنید.» (۵۳۷)

«علماء و دانشمندان دینی، وارثان انبیاء هستند؛ به خاطر آنکه انبیاء از خود، درهم و دیناری به ارث نگذارند. میراث آنان، احادیث و بیاناتی از احادیثشان می باشد که از خود به جای گذاشتند. اگر کسی پاره ای از این احادیث را برگیرد، به حظ و بهره ای وافر و فزون از حد، دست می یابد. بنابراین بنگرید که این گونه آگاهی ها و معارف را از چه مجرائی فراهم کرده و آنها را از چه کسانی به دست می آورید؛ زیرا در میان خاندان

پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) در هر عصری جانشینان و افراد عادلی وجود دارند که تحریف گزافه گویان و انتساب یاوه سرایان و تأویل و توجیه نادرست افراد نادان را از دین رفع و طرد می نمایند.» (۵۳۸)

از معاویه بن عمار روایت شده است که گفت به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم:

فردی است که حدیث شما را فراوان نقل می کند و آن را در میان مردم منتشر می سازد و مضامین و محتوای آن را در قلوب این مردم و نیز شیعیان شما جایگزین و استوار می دارد.

و شاید در میان پیروان شما فرد عابد و پارسائی وجود داشته باشد که چنین موفقیتی برای او دست ندهد، آیا کدامیک از این دو فرد از دیدگاه شما دارای فضیلت و شرافت فزونتری هستند؟ حضرت فرمود:

«آنکه حدیث ما را فراوان نقل می کند تا بدان وسیله قلوب شیعیان و پیروان ما را استوار بدارد، او بر هزار عابد فضیلت و برتری دارد» (۵۳۹).

ابی بصیر می گوید:

از امام صادق (علیه السلام) راجع به آن افرادی - که در آیه الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه (۵۴۰) از آنها یاد شده است - سؤال کردم. فرمود:

«آنان عبارت از کسانی هستند که به سخنان گوش فرا می دهند، و آن را بی کم و کاست - همانطور که شنیده اید - برای دیگران بازگو می کنند.» (۵۴۱)

از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است که گفت امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود:

«وقتی حدیث و سخنی را بر زبان می آورید آن را به کسی که برای شما بازگو کرده است نسبت دهید. اگر آن حدیث، به حق باشد به نفع شما خواهد بود، و اگر دروغ و نابحق

باشد به زبان راوی و گوینده آن، منجر خواهد شد.» (۵۴۲)

هشام بن سالم و حماد بن عثمان و دیگران گفته اند که از امام صادق (علیه السلام) شنیدیم که فرمود:

«حدیث من، حدیث پدرم.

و حدیث پدرم، حدیث جدم.

و حدیث جدم، حدیث امام حسین (علیه السلام).

و حدیث امام حسین، حدیث امام حسن (علیه السلام).

و حدیث امام حسن، حدیث امیرالمؤمنین (علیه السلام).

و حدیث امیرالمؤمنین، حدیث رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم).

و حدیث رسول خدا، گفتار خداوند (عز و جل) می باشد.» (۵۴۳)

۴ فقه

این واژه در اصل و ریشه آن به معنی مطلق درک و فهم و یا به معنی درک و فهم امور و مطالب دقیق می باشد.

و اصطلاحا عبارت از آگاهی به احکام شرعی فرعی و عملی است مشروط بر آنکه این علم و آگاهی از دلیل های تفصیلی آن به دست آید؛ اعم از آنکه مستند به نص دلیل باشد و یا آنکه از طریق استنباط از نص و دلیل، چنین عملی فراهم آید.

فائده فقه و علم استدلالی به احکام شرعی فرعی، اطاعت از اوامر الهی و اجتناب از منهیات او است که چنین طاعتی، فوائد و بهره های دنیوی و اخروی را برای انسان به ثمر می رساند.

از جمله احادیثی که در فضیلت و شرافت علم فقه و آئین ها و آداب مربوط به آن وارد شده است حدیثی است که در طی آن آمده است:

«کسی که خداوند متعال، خیر و سعادت او را خواهان است، توفیق فقاهت و بصیرت دینی را به وی ارزانی می دارد» (۵۴۴) و یا حدیثی که می گوید:

«وجود یک فقیه و دانشمند واجد بصیرت دینی - از دیدگاه شیطان - طاقت فرساتر و ناخوش آیندتر

و سخت تر از وجود هزار فرد عابد و پارسا می باشد.» (۵۴۵)

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«دو خصلت و دو خصوصیت در هیچ فرد منافقی به هم نمی رسد:

یکی راه و روش نیکو و پسندیده، و دیگری فقه و بصیرت دینی.» (۵۴۶)

و همو فرموده است:

«پر فضیلت ترین عبادت و بندگی خداوند متعال، تحصیل فقه و کسب بینش دینی است.

و پرارج ترین راه و رسم دینداری، ورع و پرهیزکاری است.» (۵۴۷)

از ابی سعید (خدری) است که گفت:

«پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و اصحاب و یاران او - آنگاه که در نشستی گرد هم می آمدند - سخن آنان، به فقه و آگاهی از مسائل دینی مربوط می شد، مگر وقتی که کسی سوره ای را قرائت می کرد و یا پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) کسی را به قرائت سوره ای، امر می فرمود.» (۵۴۸)

حماد بن عثمان از: امام صادق (علیه السلام) روایت کرده است که فرمود:

«آنگاه که خداوند متعال، خواهان خیر و سعادت کسی باشد، او را در امر دین، فقیه و آشنا می فرماید.» (۵۴۹)

بشیر دهان می گوید:

امام صادق (علیه السلام) فرمود:

«هیچیک از یاران ما که فاقد فقه و بصیرت دینی هستند از خیر و نیکی بهره ای نخواهند داشت. ای بشیر هر فردی از یاران ما - به خاطر داشتن بینش دینی - احساس بی نیازی نکند، سرانجام به عامه و مخالفین نیازمند خواهد شد، و آنگاه که به مخالفین نیازمند گردد، او را ناخودآگاه - و بدون آنکه بفهمد - در مسیر گمراهی و باب ضلالت سوق می دهند.» (۵۵۰)

از مفضل بن عمر است که گفت از امام صادق (علیه السلام) شنیدم

که فرمود:

«باید در دین و آئین خود، دارای فقاهت و بصیرت باشید، و همچون اعراب و بادیه نشینان و به سان صحراگرد نباشید؛ زیرا اگر کسی در دین و آئین الهی از فقه و بینش لازم، محروم باشد خداوند متعال نظر و لطف و مرحمت خود را از او بر می گیرد و هیچگونه عملی را به عنوان کاری سالم و پاکیزه، از او نمی پذیرد و یا عمل او را پاکیزه نمی گرداند.» (۵۵۱)

ابان بن تغلب از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده است که فرمود:

«حتی دوست می دارم که سر و صورت یاران من زیر فشار شکنجه تازیانه قرار گیرد تا در امر دین، دارای فقه و بینش کافی گردند.» (۵۵۲)

همان ابان گفته است:

«مردی به امام صادق (علیه السلام) عرض کرد:

قربانت گردم، اگر فردی این حقیقت، یعنی امامت را بازیابد و فقاهتی کسب کند؛ ولی خانه نشینی اختیار نماید و در میان جمع دوستان و یاران، نمایان نگردد و شناخته نشود (و با آنها آشنائی به هم نرساند، نظر شما درباره او چیست؟) فرمود:

چگونه می توان گفت چنین شخصی دارای فقاهت و بینش دینی است» (۵۵۳) (با اینکه به بینش دینی درباره شخص خود اکتفاء می کند و از تعلیم آن به دیگران، دریغ می ورزد؟).

از علی بن حمزه است که گفت از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می فرمود:

«در دین و آئین خود کسب بصیرت نمائید؛ زیرا اگر شما فاقد بصیرت و بینش دینی باشید، در سطح فردی اعرابی و بادیه نشین ناآگاه تنزل خواهید کرد. خداوند متعال در قرآن کریم می فرماید:

لیتفقهوا فی الدین و لینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون (۵۵۴)

تا در دین، بصیرتی کسب کنند و

آنگاه که به زادبوم و جامعه خویش بر می گردند آنان را تهدید کرده و بترسانند، تا شاید آنان از گناه بترسند و از آن بر حذر باشند.»

امام باقر (علیه السلام) می فرماید:

«کمال و تمامیت شخصیت انسان، همان تحصیل فقاهت و بینش دینی، و صبر و پایداری در برابر مصائب و حوادث ناگوار، و اندازه گیری و ارزیابی حوائج زندگانی، یعنی اقتصاد در معیشت است» (۵۵۵).

سلیمان بن خالد از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده است که فرمود:

«مرگ هیچیک از مؤمنین - از دیدگاه شیطان - محبوب تر از مرگ یک فقیه و انسان آگاه دینی نیست» (۵۵۶).

و نیز امام صادق (علیه السلام) فرمود:

«آنگاه که یک فقیه مؤمن و فردی واجد بینش دینی از دنیا می رود، رخنه و شکافی در سازمان اسلام پدید می آید که هیچ چیز نمی تواند آن را ترمیم و جبران نماید» (۵۵۷).

علی بن حمزه می گوید از امام ابی الحسن موسی بن جعفر (علیهماالسلام) شنیدم که می فرمود:

«وقتی یک فرد باایمان (و فقیه و آگاه در امر دین) از دنیا می رود، فرشتگان و همچنین سرزمین و منطقه ای که او در آن، خدای را عبادت می کرد، و ابواب و گذرگاههای آسمان که اعمال این فرد مؤمن را به اوج عالم ملکوت می برد، در فقدان او می گریند؛ و رخنه ای در اسلام به وجود می آید که هیچ چیز دیگری نمی تواند آن را ترمیم کند؛ زیرا افراد با ایمانی که واجد فقاهت و آگاهی دینی هستند همچون دژ و باره و قلعه های مستحکم شهر برای حفظ و صیانت می باشند.» (۵۵۸)

امام صادق (علیه السلام) فرمود:

«مردم نمی توانند خود را در فراخی و گشادگی ببینند مگر آنگاه که جویا و پویا و پرسان

بوده، و در امر دین کسب بصیرت نموده و امام و پیشوای خود را شناسائی کنند. فقط برای چنین افرادی روا است گفته های آن امام را - و لو به صورت تقیه و رازداری هم باشد - فراگیرند» (۵۵۹) و بدان عمل نمایند.

روایات مذکور، بخشی از احادیثی است که اختصاصا در ارتباط با علوم شرعی و دانشهای دینی به ما رسیده است، و باید بر مجموعه این اخبار، روایاتی را افزود که درباره مطلق علم وارد شده است، روایاتی که شمه ای از آن در طی بحثهای گذشته این کتاب یادآوری شد.

فصل ۲ علوم و دانشهای فرعی دین

اشاره

علوم و دانشهای فرعی عبارت از علومی است که معرفت و شناخت علوم دینی و شرعی متوقف بر آنها است:

اما معرفت به خداوند متعال و متعلقات آن

تحقق مسائل مربوط به آن، بر هیچیک از علوم، مبتنی نیست؛ بلکه صرف مطالعه و بررسی و تأمل سطحی و ساده برای تحقق شناخت مذکور، کافی می باشد.

و این موضوع، مسئله ای است عقلی که تحصیل آن (یعنی معرفت خداوند متعال) بر هر فرد مکلف (اعم از زن و مرد) ، واجب و ضروری می باشد، و در کنار اموری که ذاتا دارای وجوب و ضرورت هستند در نخستین نوبت قرار دارد. اگرچه غوررسی در مباحث مربوط به معرفت خداوند متعال و تحقیق و بررسی مطالب آن و نیز شناخت کیفیت دفع شبهات ملحدان و یاوه سرایان درباره خداوند، به پاره ای از علوم عقلی از قبیل منطق و امثال آن متوقف می باشد.

اما کتاب عزیز، یعنی قرآن کریم

چون به زبان عربی واضح و رسائی نازل شده است؛ لذا معرفت و شناخت محتوای آن بر علوم عربیت از قبیل: صرف و نحو و اشتقاق و معانی و بیان و بدیع و لغت عربی و نیز اصول فقه، مبتنی است تا از رهگذر این علوم، حکم عام و خاص، مطلق و مقید، محکم و متشابه قرآن و امثال آنها از انواع دیگر علوم قرآنی، شناخته شود. پس بنابراین، معرفت و تحصیل علومی که فهمیدن احکام و آیات قرآن کریم بر آنها مبتنی است واجب و ضروری می باشد به گونه ای که اگر معرفت قرآن کریم، واجب عینی باشد معرفت این علوم نیز واجب عینی خواهد بود.

و چنانچه معرفت قرآن کریم، واجب کفائی باشد تحصیل و شناخت این علوم نیز واجب کفائی خواهد بود.

و ما - ان شاء الله - در مباحث بعدی از این موضوع مفصلا گفتگو خواهیم کرد.

اما حدیث نبوی

سخن درباره آن، همانند سخنی است که راجع به قرآن کریم بیان شد.

و علوم حـدیث، نیز همانند علوم قرآنی است؛ با این تفاوت که باید در علوم حدیث، معرفت احوال روات و ناقلان حدیث را - از لحاظ مسئله جرح و تعدیل - اضافه نمود تا بر اساس آن، احادیث مقبول از احادیث مردود، باز شناخته شود. شناخت حدیث از این نظرگاه، ویژه علم رجال است.

اما فقه

معرفتی که انسان درباره این علم به هم می رساند، بر تمام علوم سابق الذکر - اعم از علوم فرعی دینی و علوم اصلی دینی - توقف دارد.

اما کلام

از آنجا که معرفت شرع و قوانین دینی به شناخت شارع و قانونگزار و عدل و حکمت آن قانونگزار و نیز شناخت مبلغ و حافظ و پاسدار این قانون، یعنی پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) مبتنی است (باید قبلا این علم را تحصیل کرد). در قرآن کریم، حدود پانصد آیه وجود دارد که به احکام شرعی و مسائل فقهی، مربوط است؛ لذا بر هر فردی که دست اندر کار آموختن علم فقه استدلالی می باشد لازم است تفسیر این آیات را بداند. ولی در مورد حدیث باید آن مقدار از احادیثی را که درباره احکام و مسائل فقهی است شناسائی کند تا بتواند احکام دین را از این احادیث و نیز آیات قرآنی، استنباط نماید.

و اگر استنباط احکام از این دو مأخذ امکان پذیر نبود (یعنی آیات و احادیثی در زمینه حکم مورد نظر به دست نیامد) باید به سایر ادله مراجعه کند، ادله ای که می توان احکام فقهی را از آنها استخراج نمود از قبیل: اجماع و دلیل عقل که ضوابط این دو دلیل در علم «اصول فقه» مشخص شده است.

اما منطق

یک علم آلی و ابزاری پرارزشی است که می توان هرگونه ادله را در سایه آن از نظر صحت و سقم، بررسی و ارزیابی نمود، و می توان با میزان منطق، مقدماتی که انسان را به مطلوب و نتیجه صحیح می رساند از مقدماتی که موصل به مطلوب نیست بازیافت.

علیهذا ده علل (۵۶۰) ، علوم بنیادی و دانشهای زیربنائی علوم شرعی را تشکیل می دهند.

و مجموع علومی که علوم پایه و دانشهای مبنائی فقه را سازمان می دهند عبارت از دوازده علم می. باش (۵۶۱)

این

علوم از لحاظ تالیف و تدوین، مجموعا به هشت علم می رسد؛ زیرا علم اشتقاق غالبا در علم اصول فقه و یا برخی از علوم عربیت مندرج است (و ایندو به صورت یک علم، تدوین و تالیف می شوند).

و علم معانی و بیان و بدیع در اکثر کتب و مدونات، یکجا جمع شده و به صورت یک علم، فرض می شوند، چنانکه علم صرف، توام با نحو در اکثر کتب مدون، به چشم می خورد و کمتر اتفاق افتاده که کسی این علوم را مستقل و جدا از یکدیگر تدوین کرده باشد؛ به ویژه، این علوم در کتب پیشینیان در کنار هم توأما تالیف شده اند. علی هذا با تأمل و دقت می توان میان آراء کسانی که علوم پایه فقه را دوازده علم می دانند و رأی کسانی که این علوم را عبارت از هشت علم معرفی می کنند، سازش و هماهنگی برقرار ساخت.

به امید موفقیت، خواهان آن هستم که در این زمینه از بذل دقت دریغ نگردد.

مطلب ۲ درجات و مراتب اهمیت علوم دینی و مسائل مربوط به آن

اشاره

احکام علوم و دانشهای دینی از لحاظ اهمیت درجات و مراتب آنها به سه مرحله تقسیم می گردند:

۱ – وجوب عینی

۲ – وجوب کفائی

۳ – سنت و استحباب

الف – واجب عینی

عبارت از امر واجبی است که اداء و انجام آن جز به صورت واجب عینی امکان پذیر نباشد (یعنی اداء آن به وسیله عده ای از افراد، موجب سقوط تکلیف از دیگران نمی شود) و باید گفت منظور از حدیث طلب العلم فریضه علی کل مسلم (۵۶۲) این است که تحصیل علم و دانش بر هر فرد مسلمان – اعم از زن و مرد – واجب عینی است.

و واجب عینی مآلاً به اعتقاد و فعل و ترک بازمی گردد.

۱ – اعتقاد:

اعتقاد عبارتست از اعتقاد به شهادتین و اقرار و گواهی درونی به وحدانیت خداوند متعال و رسالت حضرت خاتم الانبیاء (صلی الله علیه و آله و سلم) و اعتقاد به حقایقی که در مورد خداوند، واجب و یا نسبت به او ممتنع است، و ایمان به امامت امام و باورداشت احکامی که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) – در مسائل مربوط به دنیا و آخرت – از جانب خداوند متعال به مردم ابلاغ کرده است، مسائل و حقایقی که با تواتر و از طریق ادله اطمینان بخش و یقین آفرین به ثبوت رسیده که از جانب

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) می باشد.

تحصیل مازاد بر این مسائل از قبیل ادله متکلمین و تحقیق و کاوش در مباحث دقیق علم کلام، به عنوان واجب کفائی - آن هم به منظور صیانت و پاسداری از دین مقدس اسلام و رفع شبهات معاندان و یاوه سرایان

- بر مسلمین لازم می باشد.

۲ - فعل:

فعل و عمل عبارت از فراگرفتن واجبات نماز - البته در صورت مکلف بودن و رسیدن وقت نماز، و یا پیش از رسیدن وقت نماز به مقداری که بتوان در آن مدت، مراسم نماز را فرا گرفت - که در این صورت تعلم آن واجب می باشد.

شناخت احکام سایر تکالیف دیگر از قبیل: زکوه؛ روزه، حج، جهاد، امر به معروف، فراگرفتن آنها همانند نماز و به همان صورتی است که در واجب عینی ذکر شد.

و اما ابواب دیگر فقه مانند:

عقود و ایقاعات، تحصیل و آموختن احکام آنها در صورتی واجب عینی است که بر حسب مقررات و اسباب مذکور در کتب فقه، به این مرحله از وجوب برسد، و در غیر اینصورت آموختن آنها به صورت واجب کفائی خواهد بود.

تحصیل علم درباره حلال و حرام در رابطه با خوراکیها و نوشیدنی ها و ملبوسات و امثال آنها - که انسان در زندگانی ناگزیر، بدانها نیازمند است - واجب عینی می باشد.

و همچنین شناخت احکام مربوط به روابط زوجیت و همسری - برای کسانی که دارای همسر هستند - و نیز حقوق بردگان، برای کسانی که دارای مملوک می باشند، در حد وجوب عینی است.

۳ - ترک:

این مسئله به همان موضوعاتی مربوط می گردد که درباره فعل، از آنها یاد کردیم تا از اموری اجتناب کند. از جمله مطالبی که به مسئله ترک و اجتناب، ارتباط دارد - و بلکه باید به عنوان مهمترین موضوعات مربوط به ترک، تلقی گردد، همانطوری که در آغاز این کتاب آوردیم - فراگرفتن حقایقی است که انسان در سایه آنها می تواند قلب خویش را از صفات مهلک و کشنده

شخصیت انسانی از قبیل: ریاء، حسد، عجب و خودستائی، تکبر و امثال آنها تصفیه و پاکسازی کند.

مسائل مربوط به این مطلب در علم جداگانه دیگری مورد بحث و بررسی قرار گرفته است، علمی که پرارزش ترین و شکوهمندترین علوم و دانشها به شمار می آید. ولی متاسفانه این علم (یعنی علم اخلاق) آنچنان رو به اندراس و فرسودگی نهاده که گویا اثری از آن به چشم نمی خورد.

و چون فراگرفتن علم اخلاق و این گونه واجبات عینی باید قبل از بلوغ انجام گیرد - به خاطر آنکه وقت و فرصت افراد پس از بلوغ، بسیار کوتاه می باشد - لذا بر هر ولی و سرپرست خانواده ای لازم است که زیردستان و فرزندان خود را از باب «حسبه» (۵۶۳) تحت تعلیم اخلاقی قرار دهد. بلکه بر حسب دستوری که وارد شده است باید هر فردی از افراد خانواده - اعم از زن، مرد و فرزند - را با تعلیمات اخلاقی مجهز ساخت تا بدینوسیله موجبات نجات آنان را از آتش دوزخ به ثمر رسد.

خداوند متعال در قرآن کریم فرموده است:

قوا انفسکم و اهلیکم نارا (۵۶۴)

از مؤمنان، سعی کنید که خود و خانواده خویش را از آتش دوزخ، صیانت نمائید.

امیرالمؤمنین (علیه السلام (۵۶۵) و گروهی از مفسری (۵۶۶) درباره این آیه گفته اند:

«حقایقی را به افراد خانواده خود تعلیم دهید تا آنها در ظل آن در روز قیامت از آتش دوزخ رهائی یابند.»

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«همه شما (اعم از خواص و توده مردم) ، نگاهبان هستید و تمام شما مردم نسبت به زیردستان خویش دارای رسالت و مسئولیت می باشید.» (۵۶۷)

ب - واجب کفائی

عبارت از علومی است که

مردم در اقـامه دین و آئین خود، ناگزیر از تحصـیل آن ها می باشـند از قبیل: حفظ قرآن و حـدیث، و فراگرفتن علوم قرآنی، و علوم حدیث، و اصول فقه، و علوم عربیت، و شناخت راویان حدیث و معرفت احوال آنها، و شناسائی اجماع.

و نیز علوم و فنونی که افراد جامعه در مسـئله تامین معیشت و زندگانی خود بدانها نیازمندند از قبیل پزشکی و حساب و فنون و صنایع ضروری دیگر مانند:

خیاطی، کشاورزی و حتی حجامت (و جراحی) و امثال آنها، (تحصیل این گونه علوم و فنون، واجب کفائی است).

فرع

برخی از علمـاء معتقدنـد که واجب کفائی دارای فضـیلت و شـرافت فزونتری نسبت به واجب عینی است؛ زیرا در صورت قیام عده ای از افراد مکلف در مقام اداء واجب کفائی، از برکات قیام و انجام وظیفه آنها، همه مردم مسـئول و مکلف، از گناهی - که ممکن بود احیانـا به خاطر ترک چنان واجباتی دامنگیر آنان گردد - مصونیت می یابنـد. برخلاف واجب عینی که در مورد آن، فقـط کسـی مصون از گناه است که بـدان قیام می کنـد (و با قیام او در اداء تکلیف، دیگران در صورتی که شـخصا آن را ترک کنند، از گناه مصون نمی باشند).

ج – سنت و وظائف مستحب

این گونه اعمال عبارتنـد از فراگرفتن نوافل و عبادات و آداب مسـتحب دینی و تحصـیل مسائل والای معنوی و مکارم اخلاق و امثـال آنهـا از آدابی که الزامی نیسـتند. می توان فراگرفتن علم هیأت را - به منظور پی بردن به عظمت خداونـد متعـال - و نیز تحصیل علوم وابسته به هیئت از قبیل: هندسه و سایر علوم مربوطه را به عنوان انجام یک سنت و وظیفه مستحب تلقی کرد.

د – علومی که تحصیل آن ها مطلقا و یا به طور مشروط حرام است

گذشـته از این علوم، دانشـهای دیگری وجود دارد که برخی از آنهـا مطلقـا حرام است از قبیل: سـحر و شـعبده و برخی از آراء فلسفی.

و بالاخره هر علم و دانشـی که تحصـیل آنها موجب برانگیختن شک و تردیـد نسـبت به مبانی دین می گردد، تعلم و فراگرفتن آنها حرام می باشد.

برخی از علوم، دارای حرمت مشـروط هستند، مانند علم احکام نجوم و رمل که آموختن این گونه علوم - در صورت اعتقاد به تاثیر، و به واقعیت پیوسـتن آن - حرام می باشد. ولی به شـرط آنکه شخص در طی تحصیل آنها معتقد به این حقیقت باشد که هر اثر و امری، مسـتند به خداونـد متعال است و به فرمان خداوند متعال - بر حسب جریان عادی و طبیعی - نجوم و رمل دارای علیت در پاره ای از آثار مربوط می باشد و می توان بدانها تفأل زد، فراگرفتن آنها با چنین شرائطی، مباح خواهد بود.

ه – دانشهائی که تعلیم و تعلم آنها مکروه است

فراگرفتن برخی از معارف و آگاهیها، مکروه می باشد از قبیل آموختن اشعار «مولدین» (۵۶۸) که محتوای آنها شامل غزل و مطالبی است که موجب وقت گذرانی به بطالت در کار بیهوده و بی ثمر، و تضییع عمر می گردد و هیچ نفع و سودی بر آنها مترتب نیست.

و – علوم و دانشهای مباح

برخی از علوم – از لحاظ تعلیم و تعلم – مباح است (یعنی تحصیل و عدم تحصیل آنها مساوی است، به مطلوب است و نه نامطلوب) مانند شناخت تواریخ و رویدادهای مربوط به زمان گذشته و اشعاری که از یاوه گوئی ها و غزلسرائی ها عاری است و موجب اتلاف عمر نمی باشد، و نیز مطالب واجب و الزام آور در آنها مطرح نشده است از قبیل اشعار عربی «عربهای عاربه» (۵۶۹) و قصائد اصیل در زبان عربی که در خور احتجاج و استشهاد به آنها در رابطه با عبارات کتاب و سنت می باشد؛ و لذا است که می توان این گونه اشعار را از ملحقات و مطالب وابسته به علم لغت برشمرد.

علوم و معارف دیگر از قبیل: طبیعیات و ریاضیات و صنایع و فنون دیگر، اکثر آنها – ذاتا و با توجه به خود آنها – مباح می باشد، و احیانا ممکن است آنها را به عنوان معارف و دانشهای مطلوب و مستحب تلقی کرد؛ چون فراگرفتن این علوم، موجب تکمیل نفس و آمادگی برای تحصیل علوم دینی می گردد، و از رهگذر فراگرفتن آنها قوه نظری و نیروی اندیشه انسان نیز تقویت می شود.

و گاهی فراگرفتن همین علوم – در صورتی که صرف وقت برای تحصیل آنها مستلزم کوتاهی ورزیدن و سهل انگاری در تحصیل واجبات عینی و واجبات کفائی گردد – حرام خواهد

بود؛ چنانکه این وضع و حالت برای برخی از افراد محروم و بی خبر از حقایق دینی، در زمان ما پیش می آید (که به علت اشتغال و سرگرم شدن به مباحات و مستحبات، تکالیف ضروری و واجبات را از دست می نهند).

باید گفت:

اگر کسی در علومی که آلت و ابزار و وسیله برای ورود در علوم شرعی و دینی است بیش از اندازه مورد نیاز و فزونتر از حد ابزاری آن، سرگرم گردد با توجه به اینکه اشتغال به علوم دینی، به علت آنکه مردم کاملا بدان قیام نمی کنند، در حد وجوب خود باقی است - لذا اشتغال به این گونه علوم آلی و ابزاری در این شرائط، حرام خواهد بود.

مسئله توضیح و گزارش اقسام و انواع علوم و دانشها و بیان تفصیلی احکام و مقررات مربوط به آنها، مسئله ای است که باید در جای دیگر مورد بحث و تحقیق قرار گیرد؛ زیرا بررسی این گونه مطالب از حدود و مشخصات متناسب با موضوع این کتاب خارج است.

باید متوجه باشیم که انحصار علوم دینی به علوم چهارگانه (اصول دین یا علم کلام. علم به کتاب یا علوم قرآنی. علم حدیث.

و فقه) ، اصطلاح خاص گروهی از دانشمندان است؛ و لذا برخی از علماء، علوم دینی را به سه علم اخیری تقسیم کرده اند.

امکان دارد که هر گونه علم واجب و مستحب را به همین اصطلاح خاص، ارجاع داد، و چنین ارجاعی بلااشکال است، چون این گونه واژه ها، صرفا به عنوان اصطلاح اهل فن تلقی می شود که به خاطر مناسبات ویژه ای استعمال می گردد. خداوند متعال از هر کسی نسبت به حقایق، آگاه تر می باشد.

مطلب ۳ ترتیب و تسلسل علوم دینی در رابطه با محصل و دانشجو

اشاره

باید دانست هر

یکی از این علوم مـذکور از لحاظ تعلم و فراگرفتن، دارای مراحل و درجاتی است که باید دانشـجو این مراحل را در نظر گیرد و ترتیب آنها را رعایت کند تا سـعی و کوشـش او هدر نرود، و آداب و راه و رسم دانشجوئی بر او دشوار و ناهموار نگردد، و ضمنا بتواند در مدتی کوتاه و به سرعت، شاهد مطلوب و موفقیت را در آغوش گیرد.

چه بسـیار دیده شده که عده ای از محصـلین و دانشجویان، سالیان مدیدی در پی دانشجوئی کوشیدند ولی موفقیتی در این راه کسب نکردند، و در طی این مدت دور و دراز - به علت عدم رعایت ترتیب مذکور - جز به مایه علمی اندکی - به سرمایه ای کـافی دست نیافتنـد؛ در حـالی که دسـته ای دیگر از دانشـجویان در ظرف مـدت کوتاهی - به خاطر مراعات ترتیب و تسلسـل منطقی علوم - توانستند ذخائر فراوانی از علوم و معارف را کشف کرده و از آن ها برخوردار گردند.

ولی ضـمنا نیز باید متوجه بود که هدف اساسـی این علوم، تنها خود علم و آگاهی نسـبت به آنها نیست؛ بلکه هدف آنست که تحصـیل علم، همپـای با مقصـد الهی و هماهنگ با آن باشـد. معیار و مقیاس این هماهنگی یا از نقطه نظر آلیت و ابزاری بودن این علوم در وصول به رضای خـدا است، و یا از رهگـذر علم و یا عمل برای خدا، و یا به خاطر اقامه نظام وجود، و یا راهنمائی بندگان خدا به خواسته های الهی، و یا امثال آنها می باشد.

و به همین علت، ترتیب تعلم و یادگیری این علوم، متفاوت می گردد.

بنابراین اگر کسی در خردسالی و دوران نوجوانی،

تحصیل علم را آغاز کند، نظر به اینکه واجد صلاحیت ترقی و پیشرفت در مراحل مختلف علوم است، و نیز دارای اهلیت و آمادگی برای کسب فقاهت و بصیرت دینی از راه استدلال و براهین می باشد باید در آغاز کار به:

۱ حفظ قرآن کریم و تجوید آن

۱ – حفظ قرآن کریم و تجوید آن بر مبنای ضوابط معتبر، اشتغال ورزد:

چون حفظ کردن قرآن کریم و تجوید صحیح آن می تواند به صورت یک کلید مشگل گشای متناسب و یاوری توفیق آفرین درآید؛ و نیز جان و دل، نورانیت یافته و انسان در زیر سایه آن – برای درک و فهم سایر علوم – آمادگی پیدا کند. آنگاه که محصل از حفظ و تجوید در قرائت قرآن کریم فارغ گشت می تواند سرگرم فراگرفتن علوم عربیت گردد؛ زیرا علوم عربیت، نخستین ابزار فهم و مهمترین اسباب درک علوم دینی است.

بنابراین باید نخست پس از حفظ قرآن کریم:

۲ علم صرف

را تحصیل کند و به تدریج، از کتب ساده تر آغاز کرده و به کتب دشوارتر و پیچیده تر، و از کتب کوچکتر به کتابهای بزرگتر، تحصیل در این علم را ادامه دهد تا سرانجام بتواند معلومات متقن و استواری را در علم صرف کسب کرده و دارای احاطه علمی نسبت به آن گردد.

سپس باید:

۳ علم نحو

را فراگیرد و به ترتیب مذکور در علم صرف، در این علم نیز کار خود را آغاز کرده و ادامه دهد و باید پیش از آن مقداری که در علم صرف می کوشید بر مراتب جد و جهد خود در حفظ کردن مطالب نحوی بیفزاید؛ زیرا کوشش در حفظ ضوابط نحوی دارای اثر پرارزشی در فهم معانی (تعابیر عربی) قرآن و حدیث است، و در جهت آموختن کتاب و سنت، سهم به سزائی را دارا است؛ چون این دو به زبان عربی است.

پس از فراغ از علم صرف و نحو باید به سایر:

۴ علوم عربیت دیگر

(از قبیل: معانی و بیان و بدیع و امثال آن) منتقل گردد.

و آنگاه (که در حد نیاز) از تمام علوم عربیت بهره گرفت باید دست اندر کار تحصیل:

۵ فن منطق

گردد و مطالب آن را در حد متوسطی بررسی و مطالعه کند؛ و آنچنانکه در مورد علوم دیگر، خود را زیاده از حد سرگرم می ساخت خویشتن را در این فن مشغول نسازد؛ زیرا هدف مطلوب - بدون آنکه نیازی به اطاله تحصیل در منطق پیدا کند - (با مطالعه و تحصیل مختصر در این فن) تامین می شود، و زیاده روی در تحصیل این علم غالبا موجب تضییع وقت و اتلاف فرصت می گردد.

پس از فراغ از تحصیل منطق باید به:

۶ علم کلام

منتقل گردد و تدریجا و گام به گام، آگاهیهای لازم را در این علم در حد متوسطی کسب نماید و از مباحث و مسائل مربوط به بخش طبیعیات این علم مطلع شود. البته تا آنجا تحصیل خود را در این علم ادامه دهد که ملکه و نیروئی در او به ثمر رسد تا او را به بحث و کاوش و اطلاع بر مزایا و خصوصیات عوالم وجود، توانا سازد.

محصل و دانشجو باید پس از علم کلام، وارد تحصیل:

۷ علم اصول فقه

گردد، و به همان ترتیب تدریجا در مورد مباحث و کتب این علم از آسان به مشکل و از ساده به پیچیده، کار خود را ادامه دهد. علم اصول فقه برای کسانی که می خواهند در دین الهی به مقام فقاهت برسند پس از علم نحو - از نقطه نظر تحریر و تحقیق و اهمیت - دارای اولویت می باشد. بنابراین نباید دانشجو در مورد این علم به مایه اندک و ناچیز بسنده کند. به همین جهت هر قدر که در این علم غوررسی و تحقیق نماید، به همان مقدار، مباحث فقهی و ادله شرعی، مورد تحقیق و بررسی قرار می گیرد.

پس از تحصیل علم اصول فقه باید به فراگرفتن:

۸ علم درایه الحدیث

بپردازد و مسائل این علم را مطالعه نموده و بر قواعد و ضوابط و اصطلاحات آن احاطه و آگاهی یابد. ولی باید متوجه بود که علم درایه الحدیث از علوم دقیق و پیچیده ای به شمار نمی آید؛ بلکه این علم صرفا عبارت از اصطلاحات مدون و فوائد و ضوابطی است که فراهم گشته است.

به همین جهت وقتی دانشجو به مطالب و مقاصد این علم دست یافت باید:

۹ قرائت حدیث

را از نظر روایت، تفسیر، بحث و تصحیح - بر حسب اقتضای احوال و متناسب با مجال و فرصت خویش - آغاز کرده و ادامه می دهد.

و لااقل، اص (۵۷۰) و متنی را در این علم انتخاب کند که شامل ابوابی از مسائل فقهی و احادیث مربوط به آن باشد.

پس از فراغ از قرائت حدیث باید به بحث و:

۱۰ تفسیر آیاتی از قرآن کریم

منتقل شود که مربوط به مقررات شرعی و مباحث فقهی است. علماء و دانشمندان اسلامی، مباحث مستقل و جداگانه ای را در این علم (یعنی تفسیر آیات الاحکام) تنظیم کرده اند، و به ویژه مصنفاتی را در این زاویه از تفسیر قرآن، پرداختند و (کتب «احکام القرآن» یا «آیات الاحکام» و یا «فقه القرآن» را تالیف نموده اند) که باید دانشجو، یک کتاب را در این علم تحصیل کند تا در اسرار و مسائل دقیق آن بحث و کاوش نموده و با امعان نظر، به کشف مباحث عمیق و مشکل آن توفیق یابد.

این علم (یعنی فقه القرآن) ، نامحدود می باشد به گونه ای که اذهان مردم نمی تواند عمق آن را غوررسی نموده و کاملا بر آن واقف گردد؛ زیرا آیات قرآنی همچون گفتار عادی انسان نیست؛ بلکه بیان خداوند دانا و آگاه می باشد که فهم و درک مردم نسبت به آن به همان اندازه ای است که عقل و فهم آنها اقتضاء می کند. (و بالاخره فهم آنها نسبت به محتوای نامحدود قرآن، بسیار محدود و در تنگنا است).

آنگاه که دانشجو از تحصیل فقه القرآن و یا آیات الاحکام فارغ گردید باید قرائت:

۱۱ کتب فقهی

را آغاز نماید و نخست، تحصیل خود را از کتابی شروع کند که بتواند در ضمن آن به مطالب و رؤس مسائل فقه و اصطلاحات فقهاء و قواعد و ضوابط آنان، آشنائی پیدا کند؛ زیرا این موضوعات به گونه ای است که نمی توان جز از راه تعلیم شفاهی استادان فقه، بر آنها آگاهی یافت، برخلاف علوم دیگر (که احیانا می توان مطالب و مباحث آن را از لابلای کتب استخراج نمود و از راه مطالعه، از آنها بهره گرفت).

وقتی

از تحصیل در کتب فشرده و ساده فقهی فراغت یافت می تواند در مرحله بعدی به قرائت کتب دیگر پرداخته و به بحث و استدلال و استنباط فرع از اصل و ارجاع فرع به علوم متناسب، و استفاده حکم و قانون الهی از کتاب و سنت – چه از جهت نص و چه از راه استنباط – موفق شود، استنباطی که نتیجه عموم لفظ و یا اطلاق آن می باشد.

و یا آنکه احکام را از حدیث صحیح و حسن و امثال آنها استخراج نموده تا از این طرق درباره این مسائل به تدریج تمرین نماید و بدانها انس و آشنائی پیدا کند.

هیچیک از علوم – از لحاظ ارتباط و پیوند با علوم دیگر – به پایه علم فقه نمی رسد؛ چنانکه هیچ یک از علوم به مانند فقه، مورد نیاز جامعه نیست. بنابراین باید دانشجو از بذل مساعی در تحصیل فقه دریغ نورزد؛ بلکه جد و جهد خویش را در آموختن آن فزاینده تر ساخته و سعی وافری در آن به کار برد؛ زیرا باید فقه را به عنوان مقصد نهائی و والاترین مطلوب، و میراث انبیاء و پیمبران (علیهم السلام) تلقی نمود.

باید یادآور شد که مساعی دانشجو وقتی می تواند از لحاظ وصول به هدف، به مدد و یاری او برخیزد که ضمنا نیز مشمول موهبت الهی و نیروی قدسی پروردگار باشد، تا بتواند او را به مطلوبش نائل ساخته و او را به چنان مرتبتی برساند.

توفیق الهی دارای اهمیت و ارزش ویژه ای در فقه و بصیرت نسبت به دین و آئین خداوند متعال است.

و بندگان او را جز این، چاره ای نیست؛ بلکه رسیدن به مقام فقاهت، موهبتی

است الهی و نفحه ای است روحانی که خداوند متعال همگام با مشیت و اراده به حق خویش، آن را اختصاصا به گروهی از بندگان خاص خود اعطاء می فرماید.

آری، جد و جهد و توجه به خداوند متعال و گسستن از خلق و پیوستن به حق، در افاضه این موهبت از ناحیه باری تعالی، دارای اثری آشکار و سهم به سزائی می باشد، لذا خداوند متعال در قرآن مجید می فرماید:

والذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا و ان الله لمع المحسنین (۵۷۱)

آنانکه در راه ما می کوشند، راههای خویش را فراسوی آنها نشان داده و آنان را بدانها رهنمون می سازیم.

و محققا خداوند متعال با نیکوکاران بوده و آنان را موفق می گرداند.

آنگاه که دانشجو از تمام این علوم و معارف بهره لازم را دریافت کرد می تواند در:

۱۲ تفسیر کامل کتاب آسمانی

اشاره

یعنی قرآن کریم، کار خویش را آغاز کند. بنابراین همه این علوم و دانشهای مذکور، مقدمه و زمینه ساز ورود در تفسیر قرآن کریم می باشد.

اگر دانشجو به چنین توفیقی دست یابد نباید صرفا خود را در محدوده استنباطات و بداشتها و آراء مفسرین، مقید سازد و بدانها بسنده کند؛ بلکه باید خویشتن را هر چه بیشتر به تفکر و تعمق در معانی قرآن و تدبر در محتوای آن وادارد، و به منظور آگاهی بر نکات اساسی و حقایق نهانی و پوشیده آن، جان و دل خود را بپالاید و به تصفیه روح بپردازد و روی به درگاه خدا آورده و لابه و زاری کند و از او بخواهد که توان و نیروی درک و فهم نبشتار آسمانی و کتاب گرامی، و قدرت دریافت اسرار خطابهای آن را از پیشگاه خود به وی مرحمت فرماید.

در چنین

اوضـاع و شـرایطی است که در برابر دیـدگان بصـیرت و چشم دل و جانش، حقایق، چهره می گشایـد، حقایقی که از دیـدگاه مفسـران دیگر مخفی مانـده و بـدان نرسـیده بودند؛ زیرا این نبشـتار عزیز خداوند متعال، دریای ژرف و بی کرانی است که در ژرفای آن، گوهرهای گرانبهائی جای گرفته و در سطح ظاهری آن نیز راه خیر و سعادت انسان ارائه شده است، و دانشمندان و مردم از لحاظ طرز برداشت و یافتن گوهرهای گرانقدر آن و اطلاع و آگاهی - حتی بر پاره ای از حقایق این کتاب آسمانی - در درجـات متفـاوتی قرار دارنـد، و تلقی و اسـتفاده آنها بر حسب شـعاع کاربرد نیروی درک و فهم آنها و به همان انـدازه ای است که به توفیق الهی روزنه هائی از حقایق در برابر دیدگان بصیرت آنها گشوده می شود.

تنوع تفاسیر قرآن کریم

به همین جهت است که تفسـیرهای قرآنی - بر حسب اختلاـف مفسـرین از دیـدگاه مـذکور در فـوق - به صورتهـای متفـاوتی تدوین شده است و به میزان کارآئی و تخصص علمی آنان، تفسیرهای گوناگونی از قرآن کریم به چشم می خورد:

۱ - برخی از تفاسـیر قرآنی به گونه ای تـدوین شده است که جنبه عربیت و مسائل مربوط به ادب عربی، بر جهات و جنبه های دیگر آن رجحـان دارد، هماننـد تفسـیر «الکشـاف» زمخشـری. (که ضـمنا همین جهـات ادبی ناظر به هـدف کلامی است و آن عبارت از اثبات مذهب معتزله می باشد).

۲ - بعضـی از تفسیرهای قرآن به کیفیتی ساخته و پرداخته شده است که مطالب جالب و چشمگیر آن عبارت از مسائل حکمی و براهین کلامی است از قبیل تفسیر «مفاتیح الغیب» امام فخر رازی.

۳ - برخی از

تفاسیر دیگر، جنبه قصص و داستان ها در آنها نظرها را به خود معطوف می سازد مانند تفسیر «الکشف و البیان» ثعلبی.

۴ – و در دسته ای دیگر از تفاسیر قرآن، آنچه بیش از هر جنبه ای جلب نظر می نماید، تأویل حقایق و توجیهات باطنی است، یعنی به گونه ای که تفسیر ظاهری در آنها تحت الشعاع تأویلات عرفانی آنها می باشد، مانند کتاب «التأویلات» ملا عبدالرزاق کاشانی.

و بالاخره تفسیرهای دیگری در چهره های گوناگون و تحت تاثیر تخصص مؤلفان آنها با دیدگاههای متفاوتی تدوین شده (که سرانجام، مکاتب مختلفی را در تفسیر قرآن کریم به وجود آورده است).

بر حسب برخی از روایات مشهور، قرآن کریم دارای تفسیر و تأویل و حقایق و دقایق و ظهر و بطن و حد و مطلعی است، و می توان همه آنها را فضل و مرحمت الهی برشمرد که طبق مشیت به حق خویش، آنها را در اختیار عده ای قرار می دهد؛ و خدای را فضلی عظیم و لطفی عمیم است.

آنگاه که از مطالعه و تحقیق در تفسیر قرآن کریم فارغ گشت (و در شناخت قرآن کریم و محتوای آن به مایه های پرارزشی دست یافت) و خواست به پیشرفتهای فزونتری نائل آید و جان و روحش را به اوج کمال، ترقی و تعالی بخشد باید به تحصیل کتب:

۱۳ حکمت

اعم از حکمت طبیعی و ریاضی – بپردازد. و

۱۴ حکمت عملی

را – که مسائل مربوط به تهذیب نفس در آن مطرح می باشد – مورد تحقیق و بررسی قرار دهد.

و باید دانست که آنچه از این علوم بیرون است از نیازهای مربوط به دنیای فانی است.

۱۵ علم حقیقی

پس از طی این مراحل، نوبت به علوم حقیقی و فنون حقه الهی می رسد؛ زیرا این علوم و فنون حقه الهی، لب و عصاره همه علوم و معارف سابق الذکر و نتیجه و عصاره هرگونه شناختی را تشکیل می دهد. به وسیله همین علوم حقیقی است که انسان به مراتب و مقامات مقربان درگاه الهی ارتقاء یافته و بر مقاصد و اهداف واصلین به حق دست می یابد. امیدواریم که خداوند متعال، ما و شما را از چنین قرب و منزلتی برخوردار سازد؛ چون اعطاء و بخشش الهی، فزونتر از حد انتظار می باشد.

همه این حقایق – که در طی مطلب سوم، راجع به ترتیب علوم و دانشها یاد شد – بدین منظور بوده که افراد واجد اهلیت و شایستگی و کسانی که دارای آمادگی لازم برای دریافت این علوم می باشند، بدانها آشنائی پیدا کنند. آری برای کسانی این حقایق ارائه شده است که دل و جان آنها از چنان قابلیتی برخوردار است و می توانند در ظل آن، این چنین معارفی را بازیافته

و به درک آنها موفق گردند.

اما افرادی که - از لحاظ درک چنین مقام و موقعیت - گرفتار نارسائی هستند، و به علت عوائق و موانع، از رسیدن به چنین هدفی، محروم و ممنوع می باشند ناگزیر باید بر حسب امکانات و استطاعت فکری و ذهنی خویش به قسمتی از آن بسنده نموده، و گام به گام - به همان کیفیتی

که قبلاـ یاد کردیم - مراحل وصول به این هدف و مقصد را طی کنند. اگر از نظر روحی، خود را ناگزیر می بینند که در برخی از علوم و معارف سرگرم گردند و بدانها بسنده کنند و دست کم باید این خواسته روحی خود را به وسیله علوم دینی و احکام شرعی، اشباع نموده و بدانها اکتفاء نمایند.

اگر افرادی - به علت ضیق مجال و یا نارسائی فکری و روحی - نتوانند همه علوم دینی و احکام شرعی را فرا گیرند، باید تحصیل فقه را به خاطر اولویت آن نسبت به سایر علوم - انتخاب نمایند؛ زیرا نُبُوات و رسالتهای انبیاء و پیامبران (علیهم السلام) بر فقه، تکیه زده، و مسئله انتظام و سازمان امر زندگانی دنیا و مطالب و حقایق مربوط به آخرت و زندگانی روز واپسین، بر فقه مبتنی است. چنین افرادی که کمبودهای هوش و یا نقص اهتمامشان، مقتضی اشتغال محدود و سرگرم شدن به تحصیل فقه می باشد باید علاوه بر تحصیل این علم، خویشتن را به تهذیب نفس و اصلاح و آرایش و پیرایش دل وا دارند که می توان این سعی را «طب روحی» و روانپزشکی و روان درمانی دانست. آنها باید در تحصیل مطالب طب روحی بکوشند تا اعتدال و موازنه ای که آسمان و زمین بر اساس آن، پایدار است، و تقوائی که ملاک و معیار ارزش هر علمی می باشد در وجود آنها سازمان یابد (و دارای شخصیتی معتدل و موزون گردند).

۱۶ عمل و رفتار

آنگاه که دانشجو از تحصیل تمام ره آوردهای علوم و معارف، فارغ شد باید دست اندر کار عمل و رفتار بر طبق موازین علمی گردد چون عمل و

رفتار، زبده و عصاره و خلاصه علم و معرفت، و علت اصلی آفرینش و هستی می باشد. خداوند متعال فرموده است:

و ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون (۵۷۲)

جن و انس را فقط از آن جهت آفریدم تا مرا بندگی کنند و آگاهیهای خود را به کار بندند.

همه علوم و معارف مذکور به منزله آلات و دست افزارهای دور و نزدیک عمل و رفتار انسان می باشند، چنانکه در باب اول این کتاب همین نکته را تحلیل و بررسی کردیم.

با توجه به این مطالب باید گفت:

چقدر زیانکار و نادان و نابخرد است آن کسی که علم و دانش و یا فن و صناعتی را بدان منظور تحصیل کند تا صرفا در جهت معاش و زندگانی مادی او سودمند افتد، و عمر و فرصت های زندگانی و مساعی و رنج خویش را در مسیر دست یافتن به افزارها و وسائل مصروف دارد، و از آن طرف، خود را به گونه ای در آن علم سرگرم نسازد تا از رهگذر آن به هدف و غرض این علوم نائل شود.

ای دانشجو، درست بنگر و نیکو تدبر کن تا به خواست خداوند متعال موفق و کامیاب گردی.

تتمه کتاب: سفارش و اندرزهای شهید ثانی به دانشجویان

ای دانشجو - یعنی ای کسی که چنین امید دارم به مدد لطف الهی، موفق و کامیاب گردی - من در لابلای این کتاب، راه و رسم دانشجوئی و علم آموزی را در برابر تو روشن و گشوده ساختم، و کیفیت در نوردیدن این راه را به تو آموختم، و کمال ادب و آئین زندگانی دانشجوئی را به خاطر تو آشکار و پدیدار نموده و بیان کردم، و ترا بر آن واداشتم که سعی کنی وارد

این بارگاه پرشکوه علم شوی.

علی هـذا بر تو لازم است که بکوشـی و دامن همت به کمر زنی، و روزگار کوتاه و فرصـتهای زودگذر عمر خویش را – برای دست یـافتن به فضائـل روحی و فراهم آوردن نیروهـای سازنـده علمی – غنیمت بشـماری؛ زیرا تحصـیل این فضائـل و ملکـات علمی، علت اساسی نیکبختی جاوید و سازنده کمال نعمت و سرور دائمی تو می باشد؛ چون همین حقایق به عنوان کمال نفس انسـانی تو، به شـمار می آیـد؛ و نفس انسانی و سـعادت و یا شـقاوت آن نیز برای همیشه پایـدار است و فناء و نیستی بـدان راه نـدارد؛ چنانکه این حقیقت در علوم و معارف حکمی و فلسـفی کاملا محرز و مسـلم گردیـده است، و آیات قرآنی و احادیث نبوی نیز ما را به همین حقیقت رهنمون است.

بنـابراین، کوتـاهی و سـهل انگـاری تو در تحصـیل کمـال – آن هم در ایام و لحظات چنین مـدت و مهلت کوتاه – موجب می گردد که حسرت و تاسف تو در دراز مدتی (پیش بینی نشده) ، مستمر و طولانی گردد.

اگر تو دارای بصـیرت و بینش هستی، به خود آی و با خویشـتن بینـدیش که از اندیشـیدن خود بدین حقیقت واقف می گردی که:

اگر نسـبت به همگنـان و همالاـن خود – که آنهـا همشـهری و هموطن و هم برزن تو هسـتند – اگر تو نسـبت به آنهـا از لحاظ تحصیل علم و کمال، گرفتار نارسائی و نقصی باشی، قطعا در درون خویش، احساس رضایت نخواهی کرد، آنگاه که احساس کنی که علم و دانش آنان بر علم و دانش تو فزونی دارد و مقام علمی آنها از مقام علمی تو، برتر و

والاتر است؛ مسلما رنجیده و آزرده می شوی. با اینکه تو و آنها در زیر یک آسمان و در دنیای پست و فرومایه ای به سر می برید، آن دنیا و زندگانی کم ارزشی که قریبا از دست رفته و نابود خواهد گشت، و ممکن است تو نسبت به نقص خود – از ناحیه دیگران – جز به مقدار کمی از آن توجه نداشته باشی.

اگر تو فردی عاقل و خردمند باشی باید از تو پرسید که چگونه احساس رضامندی می کنی که فردای قیامت در منزلگاه ابدی – آنگاه که افراد برجسته و پدیده های والای الهی از قبیل: انبیاء و مرسلین و شهداء و صالحین و علمائی که به درون و ژرفای علم و دانش راه یافته اند و فرشتگان مقرب، گردهم آیند و منازل و مقامات آنان در چنین خانه و عرصه پایدار، بر حسب کمالاتی باشد که آنها در همین دنیای فانی و در همان مدت کوتاه و زودگذر فراهم آورده اند – تو در صف النعال و پائین ترین و دوردست ترین مقامات قرارگیری؟ در حالی که هم اکنون می توانی که کمالات مذکور را به دست آورده و مساعی خود را ذخیره و توشه ای برای وصول به چنان مقامات قرار دهی.

اگر تو با توجه به این حقایق، به سهل انگاری خویش تن در دهی و احساس رضایت نمائی و به داشتن چنین مقام و منزلتی فرومایه، قانع باشی باید بدانی که این حالت، ناشی از قصور و نارسائی عقل و یا خواب و غفلت و بی خبری تو است که باید از چنین خواب غفلت و بی خبری و لغزشهای بد، به خداوند متعال پناه بریم.

این حسرت و

تـاسف تو وقتی است که فرضـا در روز قیـامت از خطرهای بزرگ و شـکنجه های آتش دوزخ آن محفوظ بمانی؛ ولی از کجا می پنداری که از این گونه مهلکه ها - در چنان روز بلاخیزی - در امان هستی؟

پیش از این متوجه شدی که تحصـیل اکثر این علوم و دانشـها الزامی بوده و به سر حد وجوب عینی و یا کفائی می رسند، و نیز آگـاه گشتی که هرگـاه دیگران در مورد واجب کفـائی به مقـدار کـافی و به انـدازه ای که نیاز محیط را تامین کنـد بـدان قیام ننماینـد، همگی افراد چنین محیطی - به خـاطر ترک این امر واجب - گناهکـار محسوب می گردنـد. بنابراین واجب کفائی از این دیدگاه، همسان و هم وزن با واجب عینی، دارای ضرورت اجراء خواهد بود.

بایـد یادآور شـد که در دوره معاصـر و بلکه در اکثر دوره ها، افرادی که در اداء واجب و تکالیف الزامی، امثال تحصـیل علوم دینی بپاخیزند و مقام و مرتبتی را که مورد رضای الهی باشد - به ویژه در رابطه با تحصیل فقه - به دست آورند، بسیار کمیاب هستند.

چنانچه ما تحصیل فقه را واجب و الزامی بدانیم، لااقل واجب کفائی است.

و دست کم، اداء چنین امر واجبی مقتضـی است که در هر منطقه و هر محیطی، یـک فرد، به این وظیفه - در حـد رفع نیـاز آن محیط - قیام کند.

و اداء چنین وظیفه ای ایجاب می نماید که عده زیادی فقیه در اقطار مختلف گیتی به وجود آیند؛ راستی کسـی در این دوران، چنین شرائط و اوضاعی، تحقق یافته و می یابند (که مردم سراسر جهان از وجود فقهاء بهره مند بوده و باشند؟).

علاوه بر آنکه تحصیل فقه،

دارای وجوب و ضرورت است، تحصیل و فراهم آوردن لوازم و مقدمات آن از قبیل: تحصیل علوم پایه علوم شرعی و کتبی که این علوم بر آنها مبتنی است، مانند حدیث و امثال آن و نیز تصحیح و ضبط این احادیث و کتب، واجب و ضروری می باشد؛ در حالی که هیچیک از این گونه اقدامات در زمان حاضر: (عصر مؤلف) به چشم نمی خورد.

علی هذا تقاعد و خانه نشینی و کسالت و تن آسانی و سرگرمی های غیر علمی و شانه خالی کردن از زیر بار تحصیل فقه و اشتغالات دیگر علمی، و یا شانه خالی کردن از اشتغالاتی که باید در زمینه علوم پایه فقه انجام گیرد از بزرگترین گناهان محسوب می شود؛ اگرچه این گونه تقاعد و خانه نشینی به عبادت - اعم از دعاء و قرائت قرآن کریم - صرف گردد، (در عین حال چنین عبادتی که او را از انجام وظیفه شرعی و ضروری بازمی دارد به عنوان فرار از تکلیف و ارتکاب گناه به شمار می آید).

بنابراین به چه دلیل می توان گفت که یک فرد خانه نشین که بدینسان از اشتغال به علوم دینی شانه خالی می کند - بر فرض آنکه اوقات خود را صرف عبادت کرده و با چنین اهتمام ناچیز و فرومایه ای، قانع و راضی، و از ارتقاء به مقامات و منازل افراد والامقام، محروم است - از مصائب هول انگیز و دهشت زای روز رستاخیز در امان می باشد.

ثالثا چنین فرض کن که از هول و هراسهای قیامت در امان هستی؛ ولی این نکته را فراموش مکن که امتیاز تو از سایر جانوران دیگر به خاطر همین قوه عاقله و نیروی خرد

تو است، نیروئی که خداوند متعال به وسیله آن، ترا از میان همه حیوانات و جانوران، ممتاز و مشخص ساخته و آن را به ویژه در اختیار تو قرار داده است. همین قوه و نیرو است که می تواند ترا در باز یافتن درست از نادرست، یاری دهد، و برای تو امکاناتی فراهم آورد که در همین دنیا، دانشهای سودمند به امر دنیا و آخرت خویش را فراگیری.

لذا اگر تو این نیرو را در همان جهاتی - که این نیرو به خاطر همان جهات آفریده شده است - به کار نگیری و خویشتن را در لابلای عوامل شخصیت سوز و انسانیت برانداز از قبیل حرص به خور و خواب و نوش، و اعمالی امثال آنها سرگرم سازی، اعمالی که تو با سایر حیوانات - حتی با کرمها و خیزدوکها و حشرات در چنان اعمالی، شریک و همسان هستی؛ زیرا کرمها و حشرات نیز به مانند تو می خوابند و می خورند و می نوشند و آذوقه فراهم می آورند و از راه اعمال غریزه جنسی به تولید نسل می پردازند. (با وجود اینکه میان تو و این پدیده های پست از نقطه نظرهای مذکور، تفاوتی وجود ندارد) مع هذا می توانی از طریق به کار گرفتن نیروی عقل و تمرین و ورزش آن به وسیله تحصیل علم، و عمل بر طبق موازین آن، در رده فرشتگان و یا در مقام و پایه ای شکوهمندتر از آنها قرارگیری. چنانچه از این قوه و نیروی عالی بهره گیری نکنی، و این نیرو را با ترک تحصیل علم، عاطل و باطل سازی، و به خور و خواب و شکم و دامن بپردازی، این کار تو عین زیان

و ضرر آشکاری است (که هیچ زیانی را نمی توان با آن برابر دانست).

برادران و دوستان من - که امیدوارم خداوند متعال ما و شما را از خواب غفلت و بی خبری، بیدار سازد - به هوش باشید، و مهلت عمر و روزگار محدود زندگانی خویش را مغتنم شمرده، و گذشته تباه گشته خود را - پیش از دست دادن امکانات و گذشت آنات - تدارک و تلافی و جبران کنید، و سعادت از دست رفته خود را باز یابید.

جای بسی تاسف است برای کسی که گذشته از دست رفته و ندامت محنت زای دائمی را از پیش جبران نمی کند.

امیدوارم خداوند متعال همه ما را از بسترهای سکوت و سکون و آرامگاههای طبیعت و جبلت و غفلت، هشیار و بیدار سازد و به ما توفیق دهد تا باز پس مانده عمر و ایام چنین مهلت کوتاهی را در طریق تحصیل علوم دینی مصروف سازیم.

خداوند متعال جایگاه همگی ما را در خانه کرامت و در مراتبی والا- و بر اوج منازل شرف قرار دهد؛ چون او کریم ترین بزرگواران و با بخشش ترین بخشایش گران است.

این رساله را تا همینجا به پایان می بریم (و به خاطر توفیق در نگارش آن و نیز در برابر نعمتهای بزرگ الهی) ، خداوند متعال را سپاسگزاریم، و بر خاتم رسالت و آخرین فرستادگان و نیز بر خاندان او (علیهم السلام) - که همگی دارای مقام عصمت و عدالت هستند - درود و تحیات خویش را تقدیم می داریم، و از گناهان خود از پیشگاهش آمرزش می جوئیم چراکه او آمرزنده مهربان است.

مؤلف این رساله: زین الدین علی بن احمد شامی عاملی - که

نیازمند عفو و مرحمت الهی است - در روز پنجشنبه بیستم ربیع الاول سال نهصد و پنجاه و چهار (هجری قمری) ، از نگارش آن فراغت یافت.

مترجم این رساله

سید محمد باقر ابن سید محمد ابن سید محمد باقر ابن سید ابراهیم ابن سید محمد ابن سید شریف حسینی حجتی طبرستانی بارفروشی (بابلی) ملامحلی، مسوده ترجمه را در ساعت دوازده شب چهارشنبه، نوزدهم ربیع الاول سال یکهزار و چهارصد هجری قمری به پایان برده، و نگارش مبیضه آن را در ساعت شش بعد از ظهر روز شنبه، پنجم جمادی الاولی - همزمان با زادروز حضرت زینب کبری (سلام الله علیها) - به سال یکهزار و چهارصد هجری قمری، مطابق دوم فروردین یکهزار و سیصد و پنجاه و نه هجری شمسی در تهران به انجام رسانده است.

ضمن سپاس الهی و تقدیم درود و تحیات بر پیامبر گرامی (صلی الله علیه و آله و سلم) و خاندان بزرگوار او (علیهم السلام) ، از خداوند متعال می خواهم که این بنده گناهکار را مشمول الطاف خویش قرار داده و این خدمت ناچیز را به عنوان اندک توشه ای برای این تهیدست در روز قیامت محسوب فرماید.

پیوست ترجمه کتاب منیه المرید

آداب سکنی و اقامت در مدارس

اشاره

چون محصلان - اعم از مبتدی و یا دانشجویان مقطع نهائی - غالبا در مدارس به سر می برند و در معظم ساعات شبانه روزی در مدرسه ها اقامت دارند، آداب و آئینهای برای سکنی و اقامت آنان در مدارس مقرر است که این آداب، طی یازده نوع، گزارش می شود:

۱ انتخاب مدارس با توجه به حال و هدف بنیانگذاران و وقف کنندگان آنها

محصل و شاگرد باید به گزین بوده، و تا حدودی که امکانات اجازه می دهد سعی کند برای اقامت و سکنای خود، مدرسه ای را انتخاب نماید که واقف و بنیانگذار آن دارای تقوی و پرهیزکاری فزونتری از دیگران بوده، و از بدیها و بدعتها و نوپردازیهای سخیف و اهداف نادرست، دورتر و بیگانه تر باشد؛ (یعنی دستش به ظلم و تجاوز از حدود الهی آلوده نباشد).

بنابراین باید محصل، مدرسه ای را برای سکنای خویش جویا باشد و در پی یافتن محلی برای اقامت خویش برآید که آن محل یعنی مدرسه در جهت و هدف مطلوب و مرضی خداوند متعال تأسیس شده و از رهگذر جریانی خداپسندانه - که به منظور بنیانگذاری یک مؤسسه علمی و دینی - بر سر پا گشته، و شهریه و مقرری و هزینه های جاری آن نیز از مال حلال و پاکیزه ای تامین شده باشد، و باید در این جهات، اطمینان نسبی در او به هم رسد تا محل و مدرسه ای را که واجد این جهات است برای اقامت خویش انتخاب کند؛ زیرا نیاز به حزم و احتیاط و دوراندیشی و احتیاج به ملاحظات دینی در امر مسکن،

همانند نیاز به احتیاط و دقت در امر خوراک و پوشاک و امثال آن، از اهمیت خاصی برخوردار است.

۲ اجتناب از مدارسی که بنیانگذارانشان ناشناخته و یا فاقد تقوی به نظر می رسند

محصل و دانشجو (و حتی مدرس و استاد) باید حتی الامکان از سکنی گزیدن در مدارسی که ملوک و پادشاهان (و اعوان و انصارشان) بناء کرده اند خودداری نمایند، ملوک و پادشاهان و دولتمردانی که حال و هوای آنان از نظر هدف تأسیس آن مدارس و غرض آنان از وقف آن مدارس، کاملا معلوم نیست. بنابراین بهتر آن

است که مـدرسه ای برای سـکنی انتخاب گردد که چنان افرادی آنها را بناء نکرده انـد؛ چون نظر و هدف این گونه افراد و نیز هزینه هائی که در تأسیس این مدارس صرف نموده اند دارای وضع مشخص و مطلوبی نیست.

و در صـورتی که وضع و حـال و هـدف بنیانگـذاران مـدارس از نظر مشـروعیت و عـدم مشـروعیت کاملاـ معلوم باشـد، وظیفه محصـل و یا مـدرس در چنین صورتی، واضـح و روشن است (و نیازی به توضـیح نـدارد) ؛ لکن بایـد یادآور شـد که در میان (پادشاهان) و اعوان و انصارشان، کمتر افرادی به چشم می خورند که دسـتشان به ظلم و تجاوز آلوده نبوده و اهدافشان خالص و بی شائبه باشد.

۳ مُدرس

اشاره

مدارسـی که از نظر تأسـیس و بنیاد در رابطه با واقف و مدرس آنها دارای وضع مطلوب و مشـروعی می باشد باید مدرس آنها نیز از لیـاقت و صـلاحیت برخوردار باشـد. یعنی دارای فضـل و ریـاست و دیـانت و بخردی و مهابت و جلالت و آوازه نیک و عدالت بوده؛ و نسـبت به فضـلاء، علاقه مند، و در برابر ضـعفاء، دلسوز و مهربان باشد، و محصـلین را از قرب به خویشـتن بهره مند ساخته و دانشجویان شاغل و سرگرم به درس را تشویق نموده، و افراد بازیگوش و یاوه کار و بی بند و بار را از خود براند، و نسـبت به اهل بحث و تحقیق و مـذاکره منصف باشـد؛ آری، مـدرس و اسـتاد بایـد در جهت سود رساندن و افاده و افاضه به شاگردان دارای حس اشتیاق بوده، و سـعی کنـد از فیض رسانـدن به دیگران دریغ نورزد و در اداء این وظیفه، غفلت نکنـد، ما قبلا درباره

آداب معلم و مدرس، وظائف اخلاقی و آدابی را که باید در رابطه با شاگردانش رعایت کند مطالب مفصل تری را باز گو نمودیم.

معید:

اگر لازم است مدرس و معلم دارای معید و دستیاری باشد باید این معید از میان صلحاء فضلاء، و فضلاء صلحاء انتخاب شود و واجد صبر و تحمل در برابر اخلاق و رفتار ناخوش آیند شاگردان باشد، و از رهگذر معید بودن به شاگردان سود رسانده و شاگردان نیز بتوانند از او سودمند گردند و نسبت به کار و وظیفه اش حریص و پر اشتیاق بوده و در امر تحریص شاگردان به درس و اهتمام به اشتغال آنها در اداء تکالیف درسی، کوشا و نستوهانه به وظیفه خویش قیام نماید.

وظائف مدرس و معلم ساکن در مدرسه

شایسته است مدرسی که در مدرسه سکنی دارد، خود را زیاده از حد در تیررس دید دیگران قرار ندهد، و بدون نیاز و ضرورت از محل سکنی و حجره خویش بیرون نیاید، زیرا زیاده روی در این کار موجب سقوط حرمت و حیثیت ابهت آمیز مدرس در نظر دیگران می گردد، و به اصطلاح «از چشم» مردم می افتد.

مدرس و استاد باید در محیط مدرسه به اقامه نماز به صورت جماعت اهتمام ورزد تا اهل مدرسه از او تأسی کرده و بدین شیوه و سیره استاد، انس و عادت برقرار سازند و همواره نماز را به جماعت بر گزار نمایند.

۴ رعایت برنامه و وقت معین برای جلوس در مدرس و محل افاضه درس

سزا است که مدرس در تمام روزهای درسی هفته در ساعت و وقت معینی در جایگاه تدریس خود جلوس کند تا گروه شاگردان و علاقه مندان محضرش در چنین وقت مشخصی همواره او را در دسترس خود بیابند، و شاگردانی که سرگرم مطالعه درس از روی کتب هستند و یا به تصحیح این کتب اشتغال دارند، و یا به ضبط مشکلات کتب و لغات و واژه های آن می پردازند، و یا اختلاف نسخه ها: (نسخه بدل ها) و الفاظ و عباراتی را که به صحت مقرون تر است یادداشت می کنند و در چنین ساعت معین در محل جلوس و مدرس استاد حضور یابند با نظرخواهی از او مطالعات و بررسیهای درسی آنها بر اساس اطمینان و یقین ادامه پیدا کند و کوششهای فکری و تحقیقی آنان، دچار ضایعه و تباهی نگشته، و چون بدون استاد احیانا ممکن است شك و تردید در مطالعات آنها راه یابد دل و جان و درون و فکرشان رنج و آزار نبیند و خستگی

و بی حالی در روحشان پدید نیاید.

وظائف معید و دستیار مدرس نسبت به شاگردان رسمی و غیررسمی:

باید معید و دستیار موظف مدرسه در اداء وظیفه خویش، اهل مدرسه را - چه در ساعت عادی و روزمره و چه در ساعات مشروط و معین - بر غیر اهل مدرسه مقدم دارد؛ البته در صورتی که اداء این وظیفه مربوط به اموری باشد که اعاده آنها بر وی تکلیف شده و نسبت به او دارای وجوب عینی باشد؛ در چنین شرائطی باید نخست درسهای اهل مدرسه و شاگردان رسمی را اعاده نماید؛ چون این وظیفه برای او - تا وقتی که در سمت «معید» کار می کند - تعیین شده است.

و نیز چون اداء وظیفه نسبت به شاگردان غیررسمی و کسانی که اهل مدرسه نیستند در حد استحباب و یا وجوب کفائی است لذا باید نخست وظیفه خویش را در مورد اهل مدرسه ایفاء نموده و سپس به اداء تکلیف خود درباره سایرین قیام کند.

باید مدرس و یا ناظر مدرسه، فردی را که به موفقیت و پیشرفت او امیدی هست (به تدریج) در سمت «معید»، به شاگردان معرفی و اعلام نمایند تا بهره گیری و استعانت از او رو به فزونی گذارده و شرح صدر و ظرفیت گسترده تری در افاده به دیگران در او بارور گردد.

و چنانچه فرد دیگری را به عنوان «معید» تعیین نکرده باشند باید از محصلین بخواهند که محفوظات و فراورده های علمی خود را بر چنین فردی عرضه نمایند، و او نیز آن بخش از مطالبی را - که در طی درس مدرس، فهمش برای شاگردان مبهم مانده است - بر آنها اعاده کند.

به خاطر همین نکته است که چنین فردی را «معید» نامیده اند.

اگر واقف مدرسه چنان شرط کند که باید معید - در هر ماه و یا در هر فصل - عرضه کردن محفوظات را از شاگردان بخواهند، او باید در مورد محصلینی که دارای شایستگی کافی در بحث و تحقیق و مناظره و مناقشه علمی هستند از لحاظ کمیت و مقدار عرضه آنها تخفیف دهد؛ زیرا جمود بر کمیت نوشته ها، محصل پویا و اندیشمند را از تدبر و اندیشیدن - که اساس و مبنای تحصیل و علم آموزی است - بازداشته و موجب رکود در تحرک فکری می گردد.

اما در مورد افراد مبتدی و تازه کار و نیز درباره محصلینی که در سطح نهائی سرگرم تحصیل هستند برای عرضه معلومات و محصولات علمی، آن مقداری را از آنها مطالبه نماید که در خور حال و ذهن و هوش آنها است.

سائر آداب و مطالب مربوط به روابط مدرس و محصل قبلا در مباحث مناسب خود گزارش شد.

۳ - آگاهی از شرائط مدرسه و اهتمام در عمل به آنها

باید شاگرد و یا مدرسی که در مدرسه سکنی و اقامت دارند از شرائط آن آگاهی به دست آورند تا از طریق چنین آگاهی به اداء حق و حقوق مدرسه قیام کرده و این شرائط را عملا رعایت نمایند.

ضمنا تذکر این نکته لازم است که بهتر است، مدرس یا محصل حتی الامکان از دریافت شهریه و مقرری مدرسه خودداری کنند؛ به ویژه در مورد مدارسی که دارای شرائط سخت و دقیق و سنگین می باشند؛ چنانکه غالب محصلین دینی در زمان معاصر به این امر مبتلا هستند و از چنین مدارسی

شهریه دریافت می کننـد (از خداوند متعال درخواست می کنیم که با نعمت خیر و عافیت در سایه احسان و کرم خویش، ما را از روح قناعت برخوردار ساخته و به ما روحیه کفاف و عفاف مرحمت فرماید).

اما باید یادآور گردید:

اگر محصل و مدرس در شـرائطی باشند که چنانچه در پی تحصیل معاش و حوائج زندگانی تلاش کنند وقت و فرصت تحقیق و تحصـیل علمی آنها ضایع گردد و چنان تلاش و فعالیتهای مادی، آنان را از اشـتغال کامل در تحصیل و تدریس بازدارد، و یا آنکه دارای حرفه و شـغل دیگری نیسـتند که از مجرای آن، حوائـج زنـدگانی مـادی خـود و خـانواده خـویش را تـامین کننـد، دریافت شـهریه و مقرری مـدرسه - برای تامین معاش - در چنین صورتی بلامانع است. البته بایـد هدف آنها چنان باشد که در تعلیم و یـا تعلم و به عبـارت دیگر: در بهره رسانـدن به دیگران از نظر علمی، و نیز در بهره گیریهـای علمی، فـارغ البـال بوده و گرفتار دل مشـغولی مسائل دیگری نباشـد. لکن بایـد سـعی کننـد که به تمام شـرائط مـدرسه عمل کرده و بدان سـخت اهتمام ورزند.

بایـد مدرس و محصل رفتار و فعالیتهای خود را - در جهت اداء وظیفه نسـبت به شـرائط مدرسه - تحت محاسـبه قرار داده و به اصـطلاح در رابطه با شـرائط مدرسه «به محاسـبه نفس» خود برخیزند، و در خویشـتن مطالعه کنند که آیا به این شرائط پای بند هستند و به آنها عمل می کنند یا نه؟

بنابراین اگر اداء شرائط مدرسه از آنها مطالبه شود و یا در این رابطه مورد بازخواست قرار گیرند و یا به خاطر کوتاهی و سهل

انگاری در عمل به شرائط و تکالیف واجب مدرسه، هدف سرزنش واقع شوند نباید در خویشتن فرو رفته و نگران و آزرده خاطر گردند، بلکه باید چنین پیش آمد و هشدار را به عنوان نعمتی از جانب خداوند متعال برشمرده، و به خاطر چنین تنبیهی، خدای خویش را سپاسگزار باشند؛ زیرا خداوند متعال به مدد فردی هشداردهنده و بیدارگر، به آنان توفیقی ارزانی داشته که آنها را در قیام به تکالیف و شرائط مدرسه یاری داده است. نتیجه و بازده چنین تنبیهی، عبارت از رهائی از جرم و گناه می باشد، (جرم و گناهی که ثمره تقصیر و اهمال در عمل نسبت به شرائط مدرسه بوده که چنان فرد بیدارگری از استمرار و تداوم این گناه و تخلف پیش گیری کرده است).

یک فرد عاقل و هوشیار، عبارت از کسی است که دارای همتی عالی و برخوردار از جان و روحی واقع بین بوده، و در برابر هشدارها و تنبیه و انتقاد بجا و به مورد، هیچگونه آزردگی خاطر و دلسردی به خود راه ندهد.

۴ – وظائف محصلین غیررسمی نسبت به دروس و شاگردان رسمی مدرسه

اگر واقف مدرسه، سکنای در آن را فقط به «مرتبین» یعنی افراد حقوق بگیر و رسمی، منحصر کرده باشد نباید افراد غیررسمی و غیر موقوف علیهم در آنجا سکنی اختیار کنند. لذا سکنای افراد غیررسمی در چنین مدرسه ای یک عمل غاصبانه و عاصیانه محسوب می شود؛ ولی اگر وقف مدرسه، منحصر به افراد رسمی و مرتبین نباشد، سکنای افراد غیررسمی در آنجا – در صورتی که واجد اهلیت اقامت در مدرسه باشند – بلامانع خواهد بود.

اگر فرد و یا افراد غیررسمی در مدرسه ای

که منحصرا برای اقامت افراد رسمی وقف نشده است سکنی گزینند باید به اهل مدرسه و ساکنان رسمی آن احترام گذاشته، و آنـان را در اسـتفاده از لـوازم و تشـکیلات دیگر مـدرسه بر خویشـتن مقـدم دارنـد، و در جلسـات درس مـدرسه حضـور به هم رسانند؛ زیرا شرکت در درس و مسئله علم آموزی، مهمترین شعاری است که می توان گفت:

هدف اساسـی تأسیس و بنیانگذاری مدرسه می باشد؛ چون جلسه درس با قرائت قرآن و دعای به واقف و تجمع و تشکل افراد در مجلس ذکر و مذاکره علمی همراه می باشد. اگر فردی که در مدرسه سـکنی دارد و در آن به سر می برد در جلسات درس آن حضور بهم نرسانـد و مجـالس درس آن را به کلی نادیـده انگـارد، در واقع آن هـدفی را نادیـده انگاشـته که بر اساس آن، مدرسه وقف و تأسیس شده است، آن هم مدرسه ای که خود در آن به سر می برد.

و ایـن بی اعتنـائی به جلسـات درس و عـدم شـرکت در آن ظـاهرا به هیـچ وجه بـا هـدف و مقصـود واقـف و مؤسـس مدرسـه سازگاری ندارد.

در صـورتی کـه نخواهـد در جلسه درس حضـور یابـد بایـد هنگـام دائر شـدن درس، در خـارج از مـدرسه به سـر برد؛ زیرا در صورتی که در مـدرسه حضور داشـته باشـد و بـدون داشـتن عذر موجه با اهل مدرسه در درسـشان اشتراک مساعی نکند و در جلسه درس آنهـا حضور بهم نرسانـد و بـا آنـان همنشـین نگردد، این عـدم مشارکت به عنوان اسائه ادب و تکبر نسـبت به اهل مدرسه و بی نیاز وانمود ساختن خویش از فوائد تجمع و تشکل شاگردان و بی باکی و بی بند

و باری نسبت به جمع و گروه آنان تلقی می شود.

اگر در مدرسه حضور داشته باشد؛ لکن در درس شرکت ننمایند نباید در حال گرد همائی اهل مدرسه در جلسه درس – جز برای انجام کارهای ضروری – از حجره و اتاق خود بیرون آید و یا به رفت و آمد بپردازد. او نباید کسی را به طرف خود دعوت کند و یا فردی را از اتاقش به بیرون فراخواند. او نباید همزمان با انعقاد جلسه درس، در مدرسه راه برود، و صدای خود را برای قرائت درس و یا تکرار و مباحثه و مذاکره آن بیش از اندازه بلند سازد.

و درها را توام با سر و صدا نبندد و نگشاید.

و بالاخره باید از ارتکاب این گونه کارها – که به عنوان اسائه ادب و جهالت و حماقت و نابخردی نسبت به اهل مدرسه تلقی می شود – جدا خودداری کند.

من به چشم خود دیده ام: یکی از علماء و دانشمندانی که در سمت قاضی شخصیت های صالح و برجسته، انجام وظیفه می نمود محصل و دانشجوئی را که همزمان با اشتغال شاگردان به درسشان، در مدرسه راه می رفت سخت مورد انتقاد و سرزنش قرار داده و از کار او با خشونت نهی کرد؛ با اینکه این محصل، سرگرم تیمار و پرستاری بیماری بود که آن بیمار در محلی نزدیک به جایگاه تدریس به سر می برد، و این محصل به منظور رسیدگی و تامین حوائج این بیمار، ناگزیر به رفت و آمد بود.

۵ ترک معاشرت بی ثمر با همگنان و اهتمام به اداء وظائف مربوط به اهداف مدرسه

محصلی که در مدرسه اقامت دارد باید خویشتن را به مصاحبت و معاشرت های بی ثمر، با دیگران سرگرم نسازد و وقت و فرصتهای گرانبهای خود را

در اختیار چنین بطالت و سرگرمی های بی فائده قرار ندهد.

و در دلش رضایت ندهد که در کوچه و راه عبور و مرور، جا خوش کند؟ بلکه باید از رهگذر ترک هرگونه معاشرتهای بی فائده، به کار و تحصیلات خویش روی آورده و در جهت تحقق بخشیدن آرمان و اهداف مربوط به بناء و تأسیس مدرسه بکوشد؛ زیرا عشرت بارگی و اعتیاد به مصاحبتهای بی ثمر، حال و مآل و فرصت های دور و نزدیک عمر آدمی و شرائط و اوضاع موجود و آینده انسان را تباه می سازد.

یک محصل عاقل و هشیار باید مدرسه را به صورت منزلی در نظر گیرد که باید در طی اقامت خویش در آن، نیازهای اساسی خود را برآورده ساخته و از آن برای تحصیل علم بهره برداری کند، و پس از رفع نیاز علمی، آنجا را ترک گوید و از آن بکوچد.

لکن اگر محصل با کسی مصاحبت و معاشرت کند که از رهگذر آن، او را بر تحصیل اهداف و مقاصد دینی و علمی و تکمیل بهره های معنویش یاری دهد، و در او جنبش و تحرک و نشاطی در جهت ازدیاد معلوماتش بارور سازد، و رنج و افسردگی خاطر را از جان و روحش بسترد، و چنین معاشری آنچنان از دین و امانت و مکارم اخلاق برخوردار باشد که بتوان به مصاحبتش اطمینان کرد، در چنین شرایطی همنشینی و معاشرت با او مانعی ندارد؛ بلکه چنین معاشرت و مصاحبتی پربرکت، مطلوب و پسندیده است؛ البته به شرط آنکه چنین یار و رفیق و همدم محصل با هدفی الهی نسبت به او خیرخواه و دلسوز بوده و گرفتار هوس و بازیگوشی و

بطالت گرائی نباشد.

محصل باید در هر شرائط از نظر علمی و در جهت استفاده و علم آموزی، حریص و پر اشتیاق باشد:

اگر سکنی و اقامت محصل در مدرسه و مصاحبت او با فضلاء و تکرار سماع درس، طولانی گردد و ملاحظه کند که دیگران بیش از او در اندوختن ذخائر علمی موفق هستند؛ ولی او از چنین پیشرفت و پس انداز جالب، محروم می باشد علیرغم چنین وضع نامطلوبی باید همتش را والاـ نگاهداشته و حمیت و غیرت تحصیلی خود را از دست ندهد. او باید از خود بخواهد و خویشتن را وادارد که هر روز به استفاده معلومات جدیدی دست یازد، و با خود در کمیت و کیفیت فراورده های علمی اش به محاسبه برخیزد، و سعی کند که از کوششهای تحصیلی باز نایستد تا دریافت شهریه و مقرری مدرسه بر او حلال و روا بوده و استفاده از آن برای وی مشروع باشد.

۶ رعایت حقوق اهل مدرسه و عفو و گذشت از بدیهای آنها

باید محصل، خود را موظف بداند که با سلام گرم و صمیمانه خود، دیگران را محفوظ ساخته و نسبت به آنها اظهار محبت و احترام نماید، و حق جوار و همسایگی و مصاحبت و اخوت دینی و حرفه ای را در مورد آنها کاملا رعایت و اداء کند؛ زیرا همه آنها را می توان حاملاـن علم و اهل دانش و طالبان علم نامید، از آن جهت که رگه های مشترکی، میان آنها پیوند و خویشاوندی معنوی برقرار می سازد.

باید محصل در برابر تقصیر و اهمال کاریهای همگنان (از لحاظ آنکه به او چندان محبت نمی ورزند و یا احترام شایسته ای درباره او معمول نمی دارند) راه عفو و اغماض را در پیش گرفته، و از لغزشهای آنها چشم

پوشی کرده، و در صدد برآید که عیب آنها را بپوشاند، و از نیکوکارانش سپاسگزاری کند، و از کسانی که به او بدی نمودند درگذرد.

اگر قلب و درون محصلی - به علت سوء رفتار همجواران، و حالات زشت و گزنده آنان - دچار نگرانی و ناامنی و ناآرامی گردد و موجب شود که استقرار روانیش را از دست دهد باید از چنین مدرسه و اهل آن بکوچد، و با سکنی گزیدن در مدرسه ای دیگر، موفق به اعاده استقرار نفسانی خویش گردد.

و آنگاه که چنین استقرار و آرامشی در مدرسه جدید برای او فراهم آمد نباید بی جهت و بدون نیاز و ضرورت از آن مدرسه منتقل گردد؛ زیرا این گونه انتقال و جابجا شدن شاگرد از مدرسه ای به مدرسه دیگر، برای افراد مبتدی جدا مکروه و زشت و زیانبار می باشد.

نوع دیگری از انتقال و جابجا شدن در رابطه با کار محصل وجود دارد که دارای کراهت فزونتر و شدیدتری است، و آن این است که بی جهت (و پی در پی) از کتابی به کتاب دیگر جابجا شود. قبلاـ راجع به مضرت و زیانبار بودن این گونه انتقال سخن گفتیم که نمایانگر دلسردی و آزردگی خاطر و تنفر و بازیگوشی و بی بند و باری و ناکامی محصل می باشد و چنین اوضاع نابسامان ثمره چنین جابجائی است.

۷ باید قبل از سکنای در مدرسه و انتخاب اتاق، همسایگان را ارزیابی کرد

محصل باید - در حد امکان و توانائی خود -، صالح ترین و پرکارترین و کوشاترین و نیک طبع ترین و آبرومندترین حجره و یا غرفه بپردازد تا همسایه و مجاور او با او در جهت رسیدن به اهداف عالیه علمی و معنوی همیاری کرده و بدو مدد

رساند.

در مثل ها آمده است:

«الجار قبل الدار.

و الرفیق قبل الطریق.

و الطباع سراقه.

و من داءب الجنس، التشبه بالجنس.»

همسایه را قبل از انتخاب خانه در نظر گیر، و قبل از پیمودن راه سفر، یار و رفیقی برای خویش برگیر. طبع و سرشت آدمی رباینده طبع دیگران است.

و هر جنسی را عادت بر آن است که همانند هم جنس خود گردد.

باید یادآور شد که انتخاب اتاقهای طبقات فوقانی برای سکنای کسانی که از نیرو و توانائی کافی برای پیمودن و بالا رفتن از پله ها برخوردارند، کار مناسب تر و شایسته تری است، و چنین اتاقها برای تجمع خاطر و تمرکز فکر و حواس آدمی سازگارتر می باشد. البته نباید فراموش کند که علاوه بر این باید همجواران او در طبقات فوقانی، افرادی صالح و لایق باشند.

قبلا (در این کتاب) یادآور شدیم که خطیب بغدادی می گفت:

«غرفه ها، یعنی اتاقهای طبقات فوقانی برای حفظ و ایمنی از تشتت خاطر، و یا حفظ کردن مطالب علمی، جای مناسب تری است.»

اما افراد ضعیف و ناتوان، و یا کسانی که متهم هستند، و نیز کسانی که مردم در فتوی و اشتغالات علمی به آنها مراجعه می کنند، سکنی و اقامت آنها در طبقه پائین مناسب تر و شایسته تر است.

صعود از پله ها و نردبانهائی که به در ورودی مدرسه و یا دهلیز و دالان آن نزدیک است در خور افرادی است که مورد اعتماد و خوش نام می باشند. اما پله های داخل مدرسه - که اهل مدرسه ناگزیرند برای پیمودن و بالارفتن از آن، از حیاط مدرسه عبور کنند - مناسب افراد ناشناخته و متهم و بدنام است.

کسانی که شایسته سکنی و بیتوته در مدارس نیستند:

بهتر است

محصل خوش سیما و زیباچهره و نیز افراد خردسالی که سرپرست و مراقبی هشیار بر آنها گمارده نشده است در مدرسه سکنی اختیار نکرده و در آن بیتوته نکنند.

و نیز (دانشجویان و محصلین از طائفه) نسوان، بهتر است از سکنای در جایهائی که مردها از کنار در آنها عبور و رفت و آمد می کنند و یا اقامت در محلی که دارای پنجره و روزنه ای مشرف بر حیاط مدرسه می باشد خودداری نمایند.

محصلی که در مدرسه اقامت دارد نباید وارد اتاق کسی گردد که مشکوك و یا بدنام و یا متهم به ضعف دینی می باشد.

و نیز شایسته است کسی بر او وارد نشود که اهل مدرسه از او بدشان می آید، و یا بدیهای ساکنان مدرسه را بر سر زبانها می اندازند، و یا به ضرر آنها نمامی و سخن چینی می کند، و یا اهل مدرسه را با هم درگیر می سازد، و یا آنان را از تحصیل و اشتغالات منصرف ساخته و موجب بیگانگی آنان با علم می گردد.

باری، محصل نباید در محیط مدرسه، جز با اهل مدرسه، با هیچ فرد و یا قشر دیگری معاشرت و شد آمد کند.

۸ آداب ورود و خروج و راه رفتن و بالا رفتن و پائین آمدن در مدرسه

اگر محل سکنای محصل (و یا ورود به حجره و اتاقش) در مسجد و یا محل اجتماع و گردهم آئی مردم و یا شاگردان قرار داشته باشد، و او هم ناگزیر باشد برای ورود به اتاق خویش از روی حصیر و فرش مدرس و محل انعقاد درس عبور کند، باید هنگام بالا رفتن در سوی اتاق خویش از افتادن کفشهایش جلوگیری کند و پاافزار و کفش خود را وارونه در جهت قبله و یا در پیش روی مردم قرار ندهد،

و نیز جامه و لباسش را در جهت قبله و در برابر دید مردم ننهد و نیاویزد؛ بلکه باید پس از تکاندن کفش از گل و گرد و غبار آنها آن ها را از بیرون بر روی هم قرار دهد و آنها را پرت نکند؛ و این کفشها را در محلی که احتمالا مردم در آنجا هستند و یا طبق معمول از آنجا می گذرند - از قبیل ایوان و پیشخوان اتاق خود - نگذارد؛ بلکه پس از درآوردن آنها از پاهایش در قسمت پائین وسط پیشخوان بر زمین نهد. او نباید کفشهایش را طوری زیر حصیر مسجد قرار دهد که موجب شکستگی و از هم دریدن تار و پود آن گردد.

اگر محل سکنای محصل در طبقه فوقانی باشد باید در اتاق خویش آهسته راه برود، و آهسته بر روی کف اتاق به پشت و پهلو افتد، و اشیاء سنگین را آهسته بر زمین نهد تا ساکنان طبقه تحتانی را نیازارد.

اگر دو محصل از ساکنان طبقه فوقانی و یا اشخاصی دیگر، در پله بالائی در موقع فرود آمدن به هم برسند باید محصل و یا شخص کم سال تر، قبل از بزرگ سال تر از پله ها فرود آیند. ادب و نزاکت اقتضاء می کند بطور کلی آنکه دنبال تر قرار دارد با درنگ و تأمل و آهسته آهسته از پله ها پائین آید و در فرود آمدن از پله ها - تا وقتی کسی که جلوتر است به آخرین پله زیرین نرسد - شتاب نگیرد؛ بلکه صبر کند تا او از پله ها فرود آید و پس از او فرود آمدن خود را آغاز نماید. ولی رعایت این نکته - در

صورتی که فرد بزرگ سال تر به دنبال کم سال تر فرود می آید - از ضرورت فزونتری برخوردار است.

ولی چنانچه دو و یا چند نفر در پله پائین، برای بالا رفتن به هم برسند باید کم سال تر به دنبال بزرگ سال تر، این پله ها را طی کند تا آنکه بزرگ سال تر - قبل از او - از پله ها صعود نماید.

۹ باید از نشستن و راه رفتن در جای های نامناسب خودداری کرد

محصل نباید بطور عموم و به ویژه به هنگام درس، دم در مدرسه و یا مدرس را به عنوان محل جلوس خویش اتخاذ کرده و در آنجا بنشیند؛ بلکه حتی الامکان باید از جلوس در کنار در مدرسه خودداری نماید، مگر آنگاه که ضرورت و نیاز و یا تنگی نفس و خفگی سینه، او را ناگزیر سازد که در چنین جایگاهی نامناسب بنشیند. او نباید در دهلیز و دالانی - که به منظور گذرگاه و راه ورود به مدرسه تعبیه شده است - جلوس نماید. در طی اخبار، از جلوس در معابر و گذرگاههای مردم نهی شده است؛ دهلیز مدرسه نیز به عنوان گذرگاه عمومی و معبر و یا چیزی به منزله و مفهوم آن تلقی می گردد. به ویژه اگر جلوس کننده کسی باشد که دیگران نسبت به او در خویشتن احساس شرم و حیاء نموده و یا از کسانی باشد که بدنام و مورد تهمت است و یا او را به بازی و شوخی می گیرند، (که جلوس این گونه اشخاص در چنین محلی به هیچ وجه روا نیست). علاوه بر این، غالبا محصلین و طلاب، همراه با خوراک (و لباس حمام) و لوازم ضروری دیگری که از بیرون با خود آورده اند از

این دهلیز عبور کننـد و از فردی که در چنین محلی نشسـته است شـرم و حیاء می نمایند و دچار خجلت زدگی می گردند و یا ناگزیر می شوند به فرد فرد اشخاصـی که در این دهلیز نشسـته اند تک تک سـلام کنند. علاوه بر همه این عوارض، اگر زنانی که وابسـته و فامیل و مربوط به اهل مـدرسه هسـتند بخواهنـد از گـذرگاه عبور نمایند، جلوس افراد در این رهگذر برای طلاب وابسـته به این زنها دشوار و گران تمام می شود و موجب آزار و شـکنجه روحی آنان می گردد. اضافه بر تمام این نتائـج سوء، باید چنین جلوسی را به عنوان نداشتن حس تَصَوُّن و فقدان حیثیت و آبرو و بطالت و یاوه کاری برشمرد.

محصـل نبایـد بـدون ضـرورت و باری که به هر جهت و عـدم نیاز به استراحت و یا به ورزش و یا بـدون آنکه در انتظار کسـی باشد، در صـحن و حیاط مدرسه راه برود، و از ورود و خروج مکرر خویش در مدرسه بکاهد. او موظف است به هر کسی که بر در مدرسه ایستاده است سلام و تحیت خود را تقدیم نماید.

محصـل و دانشـجو نبایـد – به گـاه ازدحام مردم – جز به حکم ضـرورت، وارد دسـتشوئی خانه و محل وضوء و توالت عمومی گردد؛ چون ورود او به چنین جایگـاهی در چنـان هنگـام، نمایـانگر ترک حفـظ و صـیانت حیثیت و حـاکی از بی بنـد و باری است. لذا او باید مقداری درنگ نماید و درب آن را – در صورتی که بسـته باشد – سه بار آهسته بکوبد؛ وقتی مطمئن شد که کسی در آنجا نیست آن را بگشاید. نباید از سنگ و

کلوخ دیوار باری «استنجاء» استفاده کند، و دست آلوده به نجاست را بر روی دیوار بکشد.

۱۰ تجنب و خودداری از پاره ای اعمال مباح در مدرسه

نباید محصل به هنگام عبور و مرور در صحن و حیاط مدرسه، به اتاق کسی که از لای شکاف در و یا از روزنه های دیگری نگاه کند.

و در صورتی که درهای اتاق باز باشد به درون آن ننگرد.

و اگر بر او سلام کردند و یا او بر اهل حجره سلام نمود، سلام و یا جواب سلام را عابرانه و در حال گذر برگزار کند، بدون آنکه به درون حجره چشم بدوزد.

و نیز نباید به طاقها و ایوانها - به ویژه وقتی که زنها در آنها به سر می برند - زیاد اشاره نماید.

او نبایـد صـدای خود را برای تکرار درس و یا به منظور اینکه شخصـی را به سوی خود فرا خوانـد و یا برای بحث و مذاکره، به صورت فریاد، بلنـد سازد؛ چون سـر و صدای او موجب تشویش و تشـتت خاطر و تفتت افکار اطرافیان می گردد. بلکه باید در هر مورد و هر موقع و به ویژه به هنگـام حضور نمـازگزاران در مسـجد، و اهل درس در مـدرس، از صـدای آهسـته برای تامین منظور خود اسـتفاده کنـد و کفش چوبین خود را با شـدت به زمین نسایـد و نکوبد، و در را با خشونت نبندد، و ورود و خروج خود را به گونه ای آزاردهنـده برگزار نکند؛ و در مدرسه را به سـختی - در صورت عدم نیاز و ضـرورت - به هم نکوبد، و از طبقه پائین، کسی را که در طبقه فوقانی است صدا نزند؛ بلکه صدای خود را در حد نیاز تنظیم کرده و با حفظ

تعادل صدایش، او را از پائین بخوابد.

اگر اتاق و مدرسه از طریق در و یا پنجره فراسوی راه عبور و مرور مردم باز باشد باید در صورتی که ضرورتی در کار نباشد از برهنه بودن طولانی سر و تن خویش خودداری نماید.

برحذر بودن محصل از عادات و کارهای زشت:

محصل باید از کارهائی که اخلاقاً نقص و عیب تلقی می شود برحذر باشد، از قبیل خوردن در حال راه رفتن، سخن هزل و بیهوده، کشیدن کفش بر روی زمین، افراط در خمیازه، به پشت یا به پهلو افتادن در میان جمع، قهقهه و خنده های بلند.

ضمنا محصل نباید بی جهت و بدون ضرورت، روی پشت بام مدرسه - که مشرف بر جاهای دیگر است - برود.

۱۱ نکاتی ظریف درباره آداب مربوط به جلسه درس

محصل باید - قبل از حضور به هم رساندن معلم و مدرس در مدرس و مجلس درس - در آنجا حضور یابد، و شرکت در جلسه درس استاد را تا پس از جلوس او و جلوس شاگردان دیگر، به تأخیر نیندازد که در نتیجه، همه را ناگزیر سازد که طبق معمول و به حکم وظیفه، از جای خود برخاسته و در اثناء کار به سلام او پاسخ گویند. علاوه، ممکن است احیانا کسی در میان جمع باشد که از برخاستن و جواب سلام معذور باشد و این شاگرد تازه از راه رسیده حالت ناخوشایندی را در قلب احساس کند و ضمنا نداند که عذر این شخص چیست.

پیشینیان گفته اند:

«ادب و نزاکت اقتضاء می کند که محصلین و طلاب در انتظار استاد به سر برند نه آنکه او در انتظارشان بماند.»

محصل باید برای حضور در دروس، موازین ادب و نزاکت را در رابطه با پوشاک

و جنبه هـای ظاهر و برونی خویش رعایت کنـد، به این معنی که با بهترین هیئت و زیبنـده ترین وضع و نظیف ترین جامه و تن پوش و بدن در جلسه درس حضور یابد.

ابوعمر، معروف به «شیخ بن صـلاح»، مانع از حضور شاگردانی در درس خود می شد که عمامه بر سر نداشتند و یا دکمه های قبا و لباس زیرین آنها باز بوده است.

باید شاگرد و محصل به طرز نشسـتن خویش در محضر استاد، سر و سامان بخشیده و دقیقا به درس مدرس گوش فرا دهد و به نحو شایسـته ای - از نظر اخلاـق - اشـکال و ایراد خود را القـاء نمایـد، و در مکـالمه و گفتگو و و خطـاب و جواب بـا اسـتاد، موازین ادب را مرعی دارد.

محصل نباید - قبل از مدرس و استاد (و اجازه او) - به قرائت درس و استعاذه (و دعای قبل از درس) آغاز کند.

و آنگاه که مدرس در آغاز تدریس، برای حاضران دعاء می کند، باید حاضران نیز به نوبه خود با دعای به استاد، دعای وی را پاسخ داده (و بدینوسیله از دعای او تشکر نمایند).

یکی از اساتیـد من - که از شخصـیتهای برجسـته از لحـاظ زهـد و پارسـائی و تقوی به شـمار می رفت - شـاگردانی را که این موازین اخلاقی را مراعات نمی کردند مورد سرزنش قرار می داد، و آنها را با تنبیه و هشدارش بر سر ادب می آورد.

محصل باید در مجلس درس، از خوابیدن و چرت زدن و سخن گفتن با دیگران و خنده و امثال آن خودداری کند.

و ما طی مبحث مربوط به آداب محصل و شاگرد از حالاتی که در مجلس درس، ناستوده تلقی می شوند گفتگو

نمودیم.

آنگاه که درس اول مدرس - با گفتن «الله اعلم» - به پایان رسید، نباید شاگرد میان این درس و درس بعدی جز با اذن و اجازه مدرس، سخنی به میان آورد؛ و وقتی مدرس، وارد بیان مسئله ای شد نباید محصل درباره مسئله دیگر سخن گوید. اساسا نباید هیچگاه در حضور مدرس راجع به هیچ چیزی، مطلبی را بر زبان سازد مگر آنگاه که احساس کند سخن گفتن او مفید و بجا است.

محصل باید از جدال و ستیز در بحث، و از غلبه جوئی و سلطه گری بر دیگران بپرهیزد.

و اگر چنین دریابد که جان و روح وی در این رهگذر، دستخوش هیجان و طغیان گشته است باید با زمام و لگام سکوت، و صبر و انقیاد و رامش، اختیار آن را به دست گرفته و مانع از غلیان و فوران روحی گردد؛ چون از نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده است که فرمود:

«اگر کسی - علیرغم آنکه حق با او است - دست از مِراء و جدال بردارد، خداوند متعال برای او خانه ای در قله و نقطه ای فرازا در بهشت بناء خواهد کرد» (۵۷۴) ؛

زیرا ترک ستیز و اجتناب از مجادله ناخوش آیند، برای جلوگیری از هیجان و گسترش غضب، وسیله بسیار مناسبی است و می توان آن را عامل مؤثرتری برای جلوگیری از نفرت و گریز دلها از یکدیگر برشمرد.

باید هر یک از حاضران جلسه درس سعی کنند که قلبشان نسبت به یار و مصاحبشان از هرگونه شوائبی پاک و پاکیزه و عاری از حقد و کینه باشد.

و آنگاه که پس از پایان یافتن درس از جای بر می خیزند

در درونشان نسبت به دوست و رفیقشان کمترین حالت ناخوشایندی وجود نداشته باشد.

وقتی محصل و یا مدرس از مجلس درس بر می خیزند، باید دعائی را که در طی احادیث، وارد شده است برخوانند، و آن دعاء این است:

«سبحانک اللهم و بحمدک، و لا اله الا انت، استغفرک و اتوب الیک، فاغفرلی ذنبی؛ انه لایغفر الذنوب الا انت.»

بار خدایا ترا تقدیس می کنم و ترا ستایشگرم، هیچ معبودی جز تو در خور پرستش نیست، خدایا از تو آمرزش می طلبم و به تو بازمی گردم، پس تو از گناهانم درگذر و مرا بیامرز، زیرا جز تو هیچکسی را نشاید که گناهان را مشمول آمرزش و گذشت قرار دهد.

سبحان ربک رب العزه عما یصفون، و الحمد لله رب العالمین و الصلوه و السلام علی رسوله محمد و آله الغر المیامین.

اضافات و تجدید نظر در ترجمه در ساعات پنج و پنج دقیقه بعد از ظهر روز یکشنبه بیستم شهریور ۱۳۶۲ ه ش = سوم ذی حجه ۱۴۰۳ ه ق در تهران به پایان رسید. از خداوند متعال می خواهم این بنده خائب و خاسر: سید محمد باقر حجتی (حسینی) را مشمول آمرزش خویش قرار داده، و این کوشش ناقابل را برای این ناتوان به عنوان ذخری در روز تهی دستی بپذیرد.

بالنبی محمد و آله الطاهرین

الشیعه فی الاسلام

مشخصات کتاب

سرشناسه: طباطبائی، محمدحسین، ۱۲۸۱ - ۱۳۶۰

عنوان قراردادی: شیعه در اسلام. عربی

عنوان و نام پدیدآور: الشیعه فی الاسلام/محمدحسین الطباطبائی.

مشخصات ظاهری: ۳۰۴ ص.

شابک: ۹۶۴ - ۷۹۹۷ - ۷۳ - ۶

یادداشت: این کتاب در سالهای مختلف توسط ناشرین مختلف منتشرشده است.

یادداشت: کتابنامه به صورت زیرنویس.

موضوع: شیعه - - عقاید.

موضوع: شیعه - -

تاریخ.

موضوع: اسلام - - فرقه ها - - تاریخ.

رده بندی کنگره: BP۲۱۱/۵ /ط۲ش۴۳ ۹۰۴۳ ۱۳۸۴

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۴۱۷۲

شماره کتابشناسی ملی: م۸۵ - ۱۴۲۰۰

مقدمه المترجم

قد یتسال بعضهم، من هم الشیعه؟ و ما هو التشیع؟ متی وجد؟ و کیف نشا؟ و الی آخر ذلک من الاسئله.

فقال بعض آن هم فرقه استحدثت و تشعبت من الاسلام، و قال آخرون آن هم غلاه لیسوا بمسلمین، و ذهب جماعه الی آن هم فرقه ضاله مضله لایربطهم بالاسلام رابط، و ماالی ذلک من الاقوال کتاب «الشیعه فی الاسلام» تحقیق جاد فی تعریف الشسیعه من جمیع جوانبهم، لمن لم یتعرف علی الفکر الشیعی فهو یجیب علی جمیع تلک التساؤلات و یرد علی الشبهات التی طالما تمسک بها الاعدا فجعلوها ذریعه، للحط من شان الشیعه و مقامهم.

لقد عالج المؤلف هذا الهدف دون تعرض لاهل السنه، فی حین یقف مدافعا عن اصاله الشیعه، و یبین علل نشوئهم، و قد حاول المؤلف ان یعرض التشیع، و هو جانب من الاسلام الاصیل، بعیدا عن التفرقه و الانشقاق فی صفوف المسلمین.

جا الکتاب مبسطا و بلغه یفهما الجمیع، لا یستغنی عنه الشیعه ذاتهم و خاصه الشباب.

لقد قسم المؤلف قدس سره بحثه القیم هذا الی ثلاثه فصول، استعرض خلالهاتاریخ الشیعه و معتقداتهم و علومهم.

فبحث فی الفصل الاول، کیفیه نشؤ الشیعه و انقساماتها، و موجزا عن تاریخ الشیعه الاثنی عشریه و استعرض فی الفصل الثانی، الفکر الشیعی، و الطرق التی ینتهجهافی الاحتجاج، من ظواهر دینیه او بحوث عقلیه و تناول فی الفصل الثالث، اصول الدین و فروعه من وجهه نظر الشیعه، فی اللّه سبحانه و صفاته، و فی معرفه النبی (ص) و الوحی، و فی المعاد، و فی

الامـامه، و الفرق بین النبی و الامام و موجز عن تاریـخ الائمه الاثنی عشـر (ع) و مبحث فی ظهور المهـدی عجل اللّه تعالی فرجه الشریف.

تعریف بالکاتب

ولـد المؤلف العلامه السـید محمـد حسـین الطباطبائی فی بیت علم و فضل، فی بیت له تاریخ طویل فی خدمه شـریعه الاسـلام و منهج الرسول و اهل بیته، اذ ان اربعه عشر من اجداد المؤلف کانوا من العلما المبرزین فی مدینه تبریز الایرانیه.

ولد سنه ۱۳۲۱ للهجره، فتابع دراسـته الاولیه هناک، ثم رحل الی النجف الاشرف سنه ۱۳۴۴ ه، و مکث هناک، مـده لا تقل عن عشـره سـنوات، اکتسب خلالهامختلف العلوم الاسلامیه، فدرس الفقه و الاصول، و الفلسفه و الریاضیات و الاخلاق، ثم رجع الی موطنه سنه ۱۳۵۴ ه.

لم یکتف بـدراسه الفقه و الاـصول بشـکلها المبسط، و انما تعمق فی دراسه هـذین العلمین، و تناول دراسه علم النحو و الصـرف ایضـا، و دراسـه الاـدب العربی، و تطرق الی دراسـه علم الریاضـیات القـدیم ک «اصـول» اقلیـدس و «المجسـطی» لبطلیمـوس، و الفلسفه و علم الکلام و العرفان و التفسیر ایضا.

ذاعت شـهرته فی ایران، بعد ان هاجر من مسـقط راسه الی مدینه قم، اثر الحوادث السیاسـیه للحرب العالمیه الثانیه، فاقام فیها سنه ۱۳۶۵ ه، و شـرع بتـدریس الفسیر و الحکمه و المعارف الاسـلامیه، و لم یتوان فی مناقشه و محاججه المخالفین، فارشـد العـدید منهم الی طریق الحق و الصواب.

کان لمحاضـراته فی الحوزه العلمیه، اثر بلیغ فی طلابها، بل شـملت المثقفین ایضا فکانت لقااته مع الاستاذ «هنری کربن» مستمره فی کل خریف، یحضرها جمع من الفضلا و العلما، تطرح فیها المسائل الدینیه و الفلسفیه، فکانت لها نتائجها المثمره.

ومن الجدیر بالذکر ان تلک اللقاات و المباحثات لم

يكن لها نظير فی العالم الاسلامی، منذ القرون الوسطی حین كان التلاقح الفكری بین الاسلام و المسیحیه.

احیا العلامه الطباطبائی، العلوم العقلیه و تفسیر القرآن، فاهتم بتدریس الحكمه، فشرع بتدریس كتاب «الشفا» و «الاسفار.»

كان یمتاز بـد ماثه الخلق، فكان عاملا رئیسیا فی شـد الطلاب الی محاضـراته القیمه، اذ كان یحضـرها المئات، فنال الكثیر منهم درجه الاجتهاد فی الحكمه، و اصبحوا اساتذه قادرین علی تدریسها.

كـان العلامه یحرص علی الاخلاق و تزكیه النفس فضـلا عن اهتمـامه بـالحكمه و العرفـان، و یمكن القول بـانه اسـس مدرسـه جدیـده فی التربیه و علم الاخلاق، فقـدم للمجتمع نماذج تتصف باخلاق اسـلامیه عالیه، و كان یؤكـد كثیرا علی ضـروره تلازم التعالیم الاسـلامیه مع التربیه المدرسـیه و یعتبرها من المسائل الاساسـیه فی المعارف الاسـلامیه، الا انه من المؤسف لم یراع هـذا الامر فی المدارس الحدیثه ببلاد المسلمین.

مؤلفاته:

۱) تفسیر المیزان فی (۲۰) جزا باللغه العربیه، و ترجم الی الفارسیه و الانجلیزیه.

۲) مبادی الفلسفه و طریقه المثالیه، مع شرح و هوامش للعلامه الفیلسوف مرتضی مطهری.

۳) شرح الاسفار لصدرالدین الشیرازی، فی سته مجلدات.

۴) حوار مع الاستاذ «هنری كربن» فی مجلدین.

۵) رساله فی الحكومه الاسلامیه، طبعت بالعربیه و الفارسیه و الالمانیه.

۶) حاشیه الكفایه.

۷) رساله فی القوه و الفعل.

۸) رساله فی اثبات الذات.

۹) رساله فی الصفات.

۱۰) رساله فی الافعال.

۱۱) رساله فی الوسائط.

۱۲) الانسان قبل الدنیا.

۱۳) الانسان فی الدنیا.

۱۴) الانسان بعد الدنیا.

۱۵) رساله فی النبوه.

۱۶) رساله فی الولایه.

۱۷) رساله فی المشتقات.

۱۸) رساله فی البرهان.

۱۹) رساله فی المغالطه.

۲۰) رساله فی التحلیل.

۲۱) رساله فی الترکیب.

۲۲) رساله فی الاعتبارات.

۲۳) رساله فی النبوه و المنامات.

۲۴) منظومه فی رسم خط النستعلیق.

۲۵) علی و الفلسفه الالهیه.

۲۶) القرآن فی الاسلام.

۲۷) الشیعه فی الاسلام، (الکتاب الحاضر).

هذا فضلا عن

المقالات المتعدده التی کانت تنشر فی المجلات العلمیه آنذاک.

لعل من اهم آثار العلامه و مؤلفاته هو کتابه «المیزان فی تفسیر القرآن» و یعتبرمن التفاسیر القیمه لهذا العصر، فقد خدم هذا التفسیر المجتمع الاسلامی، کما خدمت التفاسیر القیمه القدیمه المسلمین، بتناسبها و تلازمها مع العلوم و الفلسفه حینئذ، لفهم معانی القرآن فی العصور السالفه.

لقد اتخذ العلامه نهجا خاصا فی تفسیره هذا، اذ یبتنی علی نص الحدیث، و هو تفسیر القرآن بالقرآن.

لقد قضی العلامه عمرا فی خدمه الدین الحنیف، و المجتمع الاسلامی، فکان و لایزال – منارا لرواد الفضیله و العلم، فقد انار الطریق للعدید ممن قراوا مصنفاته، و حضروا مجلسه، فمنحهم روحا علمیه خالصه و اتجاها فکریا سلیما، حفظه اللّه تعالی، و ایده، و منحه الصحه و العافیه.

مقدمه المؤلف

الکتاب الذی بین ایدینا «الشیعه فی الاسلام» یعرب عن حقیقه مذهب التشیع و ماهیته، و هو احد المذهبین الاسلامیین الرئیسیین «الشیعی و السنی.»

یستعرض الکتاب کیفیه نشؤ المذهب الشیعی و اسلوب التفکیر الدینی لدی الشیعه و المعارف الاسلامیه من وجهه نظرهم.

الدین: لا شک فی ان ای انسان یمیل فی حیاته الی ابنا جنسه، و لا تخلو اعماله التی یقوم بها فی بیئته، من صله بعضها ببعضها الاخر، کالاکل و الشرب، و السکون و الحرکه، و النوم و الیقظه فی الوقت الذی تنفصل کل من هذه الافعال و الحرکات عن الاخری، تکون مرتبطه بعضها ببعض ارتباطا وثیقا.

علی هذا الاساس، فان الاعمال التی یقوم بها الانسان فی حیاته، تتحقق فی حدود نظام لا یتعداه و تنبع من نظره معینه، الا و هی ان الانسان یرید ان یحیی حیاه سعیده، یظفر بماله و امنیاته و بعباره اخری، یطمح الانسان قدر استطاعته الی

تحقیق متطلباته بصوره اکمل و ما ذلک الا للحفاظ علی و جوده و بقائه.

وانطلاقا من هذه النظره، بات الانسان ینظم اعماله وفق قوانین و احکام، و ضعهابمیله، او اقتبسها من آخرین و بالتالی نجده یتخذ اسلوبا خاصا فی حیاته فهویکدویسعی من اجل اعداد متطلبات حیاته، لانه یعتبرها من الاسس و المقو مات لها.

فهو یبادر الی تناول الما و الطعام، لیسد بهما عطشه و جوعه، لان الاکل و الشرب، حاجتان ضروریتان لاستمرار الحیاه.

ان هذه القوانین التی تحکم حیاه الانسان تبتنی علی اعتقاد اساسی و الانسان یعتمد علیها فی بنا علاقاته، و هو تصوره عن الحیاه و الکون، و الذی هو جز منه، و تاملاته عن حقیقتها، و یتضح هذا الموضوع بالتامل فی الارا المختلفه التی یرتایهاالناس فی حقیقه العالم.

فالذین یحصرون الوجود فی هذا العالم المادی المحسوس، و یعدون الانسان کائنا مادیا محضا (یحیی بتدفق الحیاه فی جسمه، و یفنی بالموت) فان نظرتهم هذه الی الحیاه نظره مادیه بحته، فهم یسعون الی تحقیق متطلباتهم المادیه، و یبذلون فی هذا السبیل قصاری جهودهم لتذلیل الظروف و العوامل الطبیعیه لاغراضهم و مصالحهم الخاصه.

واما الذین یعتقدون بان عالم الطبیعه من صنع خالق اعلی شانا من الطبیعه، مثل عبده الاوثان، فانهم یذهبون الی ان العالم مخلوق، و خاصه الانسان و قد اسبغ الخالق نعمه علیه، کی ینعم بخیراتها، فهم ینسقون برامج حیاتهم وفقا لرضی الخالق، مبتعدین عن سخطه و غضبه، فاذا ما استطاعوا جلب رضاه، فنعمه موفوره مغدقه علیهم، و اذا زالت انعم فدلیل سخطه علیهم.

وهناک من یعتقد باللّه سبحانه وحده، و یری ان حیاه الانسان خالده، و هو مسؤول عن اعماله خیرها و شرها و یقر بیوم الجزا (القیامه) کالمجوس

و اليهود و النصارى و المسلمين، فهم يسلكون طريقا فى حياتهم، مراعين فيه هذا الاصل الاعتقادى، كى يحصلوا على سعاده الدارين الدنيا و الاخره.

ان مجموع هذه المعتقدات و الاسس (الاعتقاد بحقيقه الانسان و الكون) و ما يلازمها من احكام و انظمه متناسقه، و التى تدخل فى نطاق عملهم فى الحياه ب «المذهب» مثل مذهب التسنن و التشيع فى الاسلام، او مذهب الملكانى و النسطورى فى المسيحيه.

وبنا على ماتقدم يستحيل على الانسان و إن كان منكرا لوجود اللّه تعالى ان يكون فى غنى عن الدين (دستور الحياه الذى بنى على اصل اعتقادى) فالدين اذن طريقه الحياه التى لا تنفك عنها.

والقرآن الكريم، يشير الى ان الانسان لابد ان ينتهج الدين طريقا له و مسلكا، و هذا الطريق قد جعله اللّه تعالى للبشر كافه و بانتهاجه يصل الى اللّه جل و علا.

ولكن الامر يختلف بالنسبه الى الافراد، فاما الذين سلكوا الدين الحق و هو الاسلام فقد سلكوا طريق الصواب و اما الذين مالوا عن هذا الطريق فقد ضلوا ضلالامبينا.

الاسلام: الاسلام لغه، هو الانقياد لامر الامر و نهيه بلا اعتراض، و قد اطلق القرآن الكريم، كلمه الاسلام على هذه الدعوه، و اطاره العام هو تسليم الانسان امام رب العالمين والا يعبد الا اللّه الواحد الاحد، والا يتبع الا اوامره.

والقرآن الكريم يخبرنا ان ابراهيم الخليل عليه السلام هو اول من سمى هذا الدين بالاسلام، و متبعيه بالمسلمين.

الشيعه: يراد بها الاتباع و تطلق على الذين يرون ان الخلافه بعد النبى (ص) منحصره فى اهل بيته و المراد منها فى المعارف الاسلاميه التابعون لاهل البيت عليهم السلام.

۱ كيفيه نشؤ الشيعه و تطورهم

۱ بدايه نشؤ الشيعه

يجب ان نعلم ان بدايه نشؤ الشيعه، و التى سميت لاول مره بشيعه على (اول

امام من ائمه اهل البیت (ع) و عرفت بهذا الاسم کانت فی زمن النبی الاکرم (ص) ، فظهورالدعوه الاسلامیه و تقدمها و انتشارها خلال ثلاث و عشرین سنه، زمن البعثه النبویه، ادت الی ظهور مثل هذه الطائفه بین طحابه النبی الاکرم (ص):

الف) و فی الایام الاولی من بعثته (ص) امر بنص من القرآن الکریم ان یدعوعشیرته الاقربین، و صرح فی جمعهم ان اول من یبایعنی علی هذا الامر سیکون خلیفتی و وصیی من بعدی، فکان علی (ع) اول من تقدم، و قبل الاسلام، و النبی قبل ایمانه، و تعهد بکل ما وعده به، و یستحیل عاده علی قائد نهضه، و فی ایامها الاولی ان یعین احد اصحابه وزیرا و خلیفه له علی الاخرین، و لا یعرفه للخلص من اصحابه و اعوانه، او ان یکتفی بهذا الامتیاز لیعرفه و لیعرفه، و لا یطلعه علی مهمته طوال حیاته و دعوته، او ان یجعله بعیدا عن مسؤولیات الوزاره و الخلافه و یغض النظر عن مقام الخلافه و ما یجب ان یبدی لها من احترام و تقدیر، و لا یفرق بینه و بین الاخرین.

ب) ان النبی الاکرم (ص) وفقا للروایات المستفیضه و المتواتره عن طریق اهل السنه و الشیعه، و التی یصرح فیها ان علیا علیه السلام مصون من الخطا و المعصیه فی اقواله و افعاله، و کل ما یقوم به فهو مطابق للدعوه و للرساله، و هو اعلم الناس بالعلوم الاسلامیه و شریعه السما.

ج) قام الامام علی (ع) بخدمات جمه للرساله و تضحیات مدهشه، کمنامه فی فراش النبی (ص) لیله الهجره فلو لم یکن الامام علی (ع) مشارکا فی احدی الغزوات (بدر واحد و الخندق و خیبر) ،

لما حقق الاسلام و لا المسلمون انتصارا فی احداها و کان القتل و الفشل حلیفهم.

د) موضوع غدیر خم، و الذی اعلن فیه النبی الاکرم (ص) الولایه العامه لعلی (ع) فجعله علی المسلمین ما کان له علیهم.

من الطبیعی، ان هذه الخصائص و الفضائل التی انفرد بها الامام علی (ع) ، و التی هی مورد اتفاق الجمیع، و العلاقه الخاصه، التی کان یبدیها النبی الاکرم (ص) جعلت له مؤیدین محبین مخلصین، من صحابه النبی و انصاره، کما اثارت لدی بعضهم الاخرالحقد و الحسد.

وفضلا عن هذا کله، فان کلمه «شیعه علی» و «شیعه اهل البیت» قد جات فی کثیر من اقوال النبی (ص).

۲ سبب انفصال الاقلیه الشیعیه عن اکثریه السنه، و ظهور الاختلافات

کان شیعه علی (ع) و اصحابه یعتقدون اعتقادا راسخا ان الخلافه ستکون لعلی (ع) بعد وفاه النبی (ص) و ذلک لما کان یتسم به (ع) من مقام و منزله لدی الرسول (ص) و الصحابه و المسلمین، و ظواهر الامور و الحوادث تؤید ذلک: عدا ما حدث فی ایام مرضه (ص).

ولکن ما حدث هو غیر ما کان یتوقعونه، ففی الوقت الذی التحق النبی (ص) بالرفیق الاعلی، و لم یغسل جسده الطاهر، و لم یدفن بعد، و حینما کان اهل البیت و عدد من الصحابه منصرفین فی العزا، و اجرا المقدمات اللازمه، اذ وصلهم نبا انصراف جماعه قلیله لتعیین الخلیفه بعد الرسول (ص) ، و هذه القله التی غلبت الکثره، قد بادرت بهذا الامر عجاله، دون ان یستشیروا اهل البیت، و اقربا النبی (ص) و عشیرته و صحابته الا ان یروا انفسهم قبال امر واقع، و بعد ان فرغ الامام علی (ع) ، و من معه من الصحابه (کابن عباس و الزبیر و سلمان و ابی ذر

و المقداد و عمار) من دفن النبی (ص) اعلموا بالذی حدث، رفعوا علم المعارضه، فانتقدوا القائمین بهذا الامر، و ابدوا اعتراضهم للخلافه الانتخابیه، باقامتهم جلسات متعدده، و الجواب الذی سمعوه هو ان صلاح المسلمین کان فی الذی حدث.

فالانتقاد هذا و الاعتراف ادیا الی انفصال الاقلیه عن الاکثریه، و اشتهر اصحاب الامام علی (ع) باسم «شیعه علی» فالقائمون بامور الخلافه، کانوا یسعون وفقا للسیاسه آنذاک، الا یشتهر هؤلا الاقلیه بهذا الاسم، والا ینقسم المجتمع الی اقلیه و اکثریه، فکانوا یعتبرون الخلافه اجماعا، و یطلق علی المعارض لها، متخلفا عن البیعه، و متخلفاعن جماعه المسلمین، و احیانا کان یوصف بصفات بذیئه اخری.

وفی الحقیقه ان الشیعه قد حکم علیها بالتخلف منذ الایام الاولی، و لم تستطع ان تکسب شیئا منذ ان ابدت معارضتها، و الامام علی (ع) لم یعلنها ثوره و حربا، رعایه لمصلحه الاسلام و المسلمین، و لفقدانه للاشیاع بالقدر المطلوب، الا ان هؤلاالمعارضین لم یستسلموا للاکثریه من حیث العقیده، و کانوا یرون ان الخلافه و المرجعیه العلمیه هی حق مطلق للامام علی (ع) ، فکان رجوعهم فی القضایا العلمیه و المعنویه الیه وحده، و کانوا یدعون الی هذا الامر.

۳ موضوعا الخلافه و المرجعیه العلمیه

کان الشیعه یعتقدون ان ما یهم المجتمع اولا و قبل کل شی هو وضوح و تبیان التعالیم الاسلامیه و من ثم نشرها فی المجتمع، و بعباره اخری هی نظره المجتمع الی العالم و الانسان نظره واقعیه، و الوقوف علی الواجبات و الوظائف الانسانیه (بالشکل الذی یکون فیه الصلاح الواقعی) و القیام بها، و إن کانت مخالفه لاهوائهم و میولهم.

هذا من جهه و من جهه اخری، فان قیام حکومه دینیه ما هو الا لتنفیذ الاحکام الاسلامیه فی المجتمع،

و الحفـاظ عليه، بحيث لاـ يعبـد النـاس الاـ اللّه جـل و علا، و إن يحظوا بحريه تامه و عـداله فرديه و اجتماعيه، و هاتان المهمتان يجـب ان تنـاط الى شـخص يتسـم بالعصـمه و الصـيانه الاـلهيه، اذ من المحتمـل ان يتعهـد هـذه المسؤوليه انـاس لم يسـلموا من الانحراف الفكرى و العقائـدى، و لم ينزهوا من الخيانه و تتحول العداله التى تمنح الحريه الاسـلاميه الى ملوكيه موروثه مسـتبده، كملوكيه كسـرى و قيصـر، و تتعرض التعاليم الاسلاميه المنزهه الى تحريف، كتعاليم الاديان السماويه الاخرى، و لا تكون بمامن من العلما الذين قد ركبوا اهواهم فالشخص الوحيد الذى قد نهج نهج الرسول (ص) فى اعماله و افعاله، و كان سديدا فى سيرته، متبعا لكتاب اللّه تعالى و سنه نبيه (ص) اتباعا كاملا هو الامام على (ع).

واذا كـانت الاـكثريه تـدعى ان قريشـا تعـارض حكومه على (ع) الحقه و خلاـفته، كان لزاما عليهم ان يوجهوا المخالفين التوجيه الحسن، و إن يرشدوهم الى طريق الحق و الصواب، كما صـنعوا مع ممتنعى الزكاه، فحاربوهم، و لم يتوانوا عن اخذ الزكاه منهم، لا ان يدحضوا الحق خوفا من مخالفه قريش.

نعم، ان الـدافع الـذى دفع الشـيعه للمعارضه امام الخلافه الانتخابيه، هو الخوف من عواقبه الوخيمه الا و هو فساد و سـقم الطريقه التى سـتتخذها الحكومه الاسـلاميه، و ما يلازمها من انهـدام الاسـس العاليه للـدين و قـد اوضـحت الحوادث المتتاليه صـحه هذه العقيـده بمرور الزمان و الايام، اكثر فاكثر، مما ادى بالشـيعه الى ان تكون ثابته فى عقيـدتها، مؤمنه باهـدافها علما بانها قـد كانت اقليه الا ان هذه الاقليه قد ذابت فى الاكثريه ظاهرا، و لكنها بقيت تستلهم التعاليم الاسلاميه من اهل البيت باطنا، و كانت

متفـانيه فى نهجهـا و طريقهـا و فى الوقت ذاته كانت تسـعى فى التقـدم و الرقى، و الحفاظ على قـدره الاسـلام و عظمته، فلم تبد مخالفتها علنا و جهارا و كانت الشـيعه تـذهب الى الجهاد سـيرامع الاكثريه، و لم تتدخل فى الامور العامه، و الامام على (ع) كان يرشد الاكثريه لما فيه نفع الاسلام، و مصلحه المسلمين.

۴ الطريقه السياسيه للخلافه الانتخابيه، و مخالفتها للفكر الشيعى

كان الشـيعه يعتقدون ان شـريعه الاسـلام السـماويه التى قد تعينت مضامينها فى كتاب اللّه و سنه نبيه (ص) ستبقى خالده الى يوم القيامه دون ان يصيبها تغيير او تحريف.

والحكـومه الاسـلاميه لاـ يحـق لهـا بـاى عـذر ان تتهـاون فى اجرا الاحكـام اجرا كاملاـ فواجب الحكومه الاسـلاميه هو ان تتخذ الشورى فى نطاق الشريعه و وفق اللمصلحه آنذاك، ما يجب اتخاذه من قرارات، ولكن ما حدث من واقعه البيعه السياسيه، و كذا حادث الـدواه و القرطاس، و الـذى حدث فى اخريات ايام مرض النبى الاكرم (ص) لدليل واضح على ان المدافعين عن الخلافه الانتخـابيه كـانوا يعتقـدون ان كتاب اللّه وحـده يجب ان يحفظ و يحتفظ به كقانون، اما السـنه و اقوال النبى الكريم (ص) فليس لهاذلك الاعتبار، و هم على اعتقاد ان الحكومه الاسلاميه تستطيع ان تضع السنه جانبا اذا اقتضت المصلحه ذلك.

وهـذه العقيـده يؤيـدها الكـثير من الروايـات التى نقلت فى خصوص الصـحابه بعدئـذ (الصـحابه ذو اجتهـاد، فـاذا مـا اصـابوا فى اجتهـادهم فـانهم مـاجورون و إذا مـا اخطـا و افهم معـذورون) ، و خير دليـل على ذلـك ما حـدث لخالـد بن الوليـد، و هو احد القوادللخليفه، اذ دخل ضيفا على احد مشاهير المسلمين (مالك بن نويره) ليلا و تربص له فقتله، و وضع راسه فى التنور و احرقه، و فى الليله

ذاتها واقع زوجه مالك و بعـد هـذه الجنايه التى تعرق لها الجباه، لم يجر الخليفه الحـد عليه، متـذرعا بعـذر: الا و هو ان حكومته بحاجه اليه.

وكـذا الامتنـاع من اعطـا الخمس لاهـل البيت و اقربـا النبى الاـكرم (ص) و منع كتابه احاديث النبى الكريم منعا باتا، و إذا ما عثر على حديث مكتوب عند شـخص كان يحرق و كانت هذه السنه قائمه طوال خلافه الخلفا الراشدين، و حتى زمن خلافه (عمربن عبدالعزيز) الخليفه الاموى (٩٩ - ١٠٢) و قد تجلت هذه السياسه فى خلافه الخليفه الثانى (١٣ - ٢٥) للهجره.

اذ الغى بعض احكـام الشـريعه مثـل: حـج التمتع و نكـاح المتعه، و ذكر (حى على خير العمـل) فى الاذان، و جعل الطلاق الثالث نافـذ الحكم و غيرهـا، و فى زمن خلافته كـان بيت المـال يوزع بين النـاس مع تبـاين و الـذى ادى الى ظهور طبقات مختلفه من المسـلمين، تثير الـدهشه و القلق، و كان من نتائجها وقوع حوادث داميه مفزعه، و فى زمنه كان معاويه فى الشام يتمتع بسـلطان لا يختلف عن سلطنه كسرى و قيصر، و قد اسماه الخليفه بكسرى العرب، و لم يتعرض له بقول، و لم يردعه عن اعماله.

وبعد ان قتل الخليفه الثانى على يد غلام فارسـى، و وفقا لاكثريه آرا الشورى البالغ عددهم سته اعضا و الذى تم تشكيله بامر من الخليفه، عين الخليفه الثـالث، فعين اقربـاه الاـمويين ولاـه و امرا، فجعـل منهم الولاـه فى كـل من الحجاز و العراق و مصـر و سائر البلدان الاسـلاميه، فكانوا جائرين فى حكمهم، عرفوا بشقاوتهم و ظلمهم و فسقهم و فجورهم، نقضوا القوانين الاسلاميه الجاريه، فالشكاوى كانت تنهال على دار الخلافه، ولكن الخليفه الثالث كان متاثرا

لما تربطهم به من صله القربی، و خاصه مروان بن الحکم و لم یهتم بشکاوی الناس، و کان احیانا یعاقب الشکاه فثار الناس علیه سنه ۳۵ للهجره، و بعد محاصره منزله، و صراع شدید قتلوه.

کان الخلیفه یؤید و الیه علی الشام تاییدا مطلقا و هو احد اقاربه الامویین (معاویه) و کان یدعم موقفه بتاییده المستمر له و فی الحقیقه کان ثقل الخلافه فی الشام، و لم یکن مرکز الخلافه (المدینه) الا شکل ظاهر.

فخلافه الخلیفه الاول قد استقرت بانتخاب اکثریه الصحابه و الخلیفه الثانی عی ن من قبل الخلیفه الاول، و الخلیفه الثالث انتخب من الاعضا السته للشوری الذین عینهم الخلیفه الثانی.

فاکنت سیاسه هؤلا الخلفا الثلاثه فی الامور و شؤون الناس ان ینفذوا القوانین الاسلامیه فی المجتمع وفقا للاجتهاد و المصلحه آنذاک، و وفقا لما یرتایه مقام الخلافه، فالقرآن یقرا دون تفسیر او تدبر و اقوال الرسول العظیم (الحدیث) تروی دون ان تکتب علی قرطاس، و لا تتجاوز حد الاذن و اللسان فکانت الکتابه مختصه بالقرآن الکریم، و الحدیث لا یکتب علی الاطلاق.

وبعد معرکه الیمامه و التی انتهت فی سنه ۱۲ للهجره بمقتل جمع من الصحابه کانوا من حفظه القرآن، یقترح عمر بن الخطاب علی الخلیفه الاول ان یجمع القرآن فی مصحف، و یبین الهدف و الغرض فی اقتراحه بقوله:

اذا ما حدثت معرکه اخری، و اشترک فیها بقیه حمله القرآن و حفظته، فسوف یذهب القرآن من بین اظهرنا، اذن یستلزم جمع آیات القرآن فی مصحف، تکتب آیاته، فنفذوا هذا الاقتراح بالنسبه للقرآن الکریم.

ومع ان الاحادیث النبویه هی التالیه للقرآن، و کانت تواجه نفس الخطر، و لم تکن بمامن من خطر نقل الحدیث معنی، دون الالتفات الی

النص، و كذا الزياده و النقصان، و التحريف و النسيان، و ما الى ذلك من الاخطار التى كان يواجهه الحديث، فلم توجه عنايه او رعايه لحفظه و صيانته، بل كانت كتابه الحديث ممنوعا، و إذا ماحصلوا على شى منه فكان يلقى فى النار.

ولم تمض فتره من الزمن حتى ظهر التضاد فى المسائل الاسلاميه الضروريه كالصلاه، و لم يطرا تقدم فى بقيه الفروع العلميه فى هذه الفتره، فى حين نرى القرآن الكريم يشجع المشتغلين بالعلم، و احاديث النبى الكريم تؤيد ذلك، فلم ير لتلك الايات و الاحاديث مصداقا فى الخارج، و انصرف اكثر الناس بالفتوحات المتعاقبه، و اعجبوا بالغنائم المتزايده، و التى كانت تتدفق الى الجزيره العربيه من كل صوب وحدب، و لم يكن هناك اهتمام بعلوم سلاله الرساله و معدن الوحى، و فى مقدمتهم على عليه السلام و النبى (ص) قد صرح معلنا ان عليا اعرف الناس بالعلوم الاسلاميه، و المفاهيم القرآنيه، و لم يسمحوا له بالمشاركه فى جمع القرآن (وهم على علم من ان عليا بعد وفاه النبى (ص) كان جليس داره يجمع القرآن) و لم يذكر اسمه فى انديتهم و اجتماعاتهم.

فان هذه الامور و نظائرها، ادت بشيعه على الى ان يقفوا موقفا اكثر وعيا وارسخ عقيده، واشد نشاطا، و لما كان على (ع) بعيدا عن ذلك المقام الذى يجعله مشرفا على التربيه العامه للناس، انصرف الى تربيه الخاصه من شيعته و انصاره.

۵ انتها الخلافه الى اميرالمؤمنين (ع) و سيرته

بدات خلافه على (ع) فى اواخر سنه خمس و ثلاثين للهجره، و استمرت حوالى اربع سنوات و تسعه اشهر، و كان فى سيرته مماثلا لسيره النبى الاكرم (ص) ، اعادمعظم المسائل التى وجدت فى زمن الخلفا السابقين الى حالتها الاولى، و

عزل الولاه غير الكفوئين و فى الحقيقه، احدث انتفاضه ثوريه، كانت تنطوى على مشاكل متعدده.

والامام على (ع) فى الايام الاولى من خلافته وقف مخاطبا الناس قائلا:

«الاوان بلى تكم قد عادت كهيئتها يوم بعث اللّه نبيه صلى اللّه عليه و آله و سلم و الذى بعثه بالحق لتبلبلن بلبله، و لتغربلن غربله و لتسلطن سوط القدر، حتى يعود اسفلكم اعلاكم، وليسبقن سابقون كانوا قصروا، و ليقصرون سباقون كانوا سبقوا.»

استمر الامام على (ع) فى حكومته الثوريه، فرفعت اعلام المعارضه من قبل المخالفين، كما هى طبيعه الحال لكل ثوره، اذ لابد من مناوئين، يرون مصالحهم فى خطر، فاشعلوا حربا داخليه داميه، بحجه الاخذ بثار دم عثمان و التى استمرت طوال خلافه الامام على (ع) تقريبا و يعتقد الشيعه ان المسببين لهذه الحروب لم يريدوا سوى منافعهم الخاصه، و لم يكن الثار بدم عثمان الا ذريعه يتمسكون بها، ليحرضوا عوام الناس للمعارضه و النهوض امام امام الامه و خليفتها، اذ ان هذه المعارضه لم تحدث عن سؤتفاهم.

وما الاسباب و الدوافع التى خلقت معركه الجمل الا غائله الاختلاف الطبقى، و التى وجدت فى زمن الخليفه الثانى اثر توزيع الاموال من بيت المال بطرق متباينه، وبعد خلافه على (ع) كانت الاموال توزع بين الناس بالسويه، كما كان يفعله النبى (ص) فى حياته، و الطريقه هذه اثارت غضب «الزبير» و «طلحه» فمردا على النفاق، فخرجامن المدينه الى مكه بحجه الحج، فاتفقا مع ام المؤمنين (عائشه) و التى كانت فى مكه، و لم يكن بينها و بين على صفا و موده، اتفقوا ان يطالبوا بدم عثمان، فاضرموا نار الحرب.

علما بان «طلحه» و «الزبير» كانا فى المدينه عند ما حوصرت دار الخليفه الثالث، فلم

يدافعا عنه، و لم ينصراه، و بعد مقتله، كانا من الاوائل الذين بايعوا عليا اصاله عن انفسهم و نيابه عن المهاجرين.

واما ام المؤمنين «عائشه» فقد كانت ممن حرضوا الناس لقتل الخليفه الثالث، وعندما سمعت نبا مقتله لاول مره، قلت: بعدا و سحقا، و في الحقيقه ان المسببين الاصليين لمقتل الخليفه كانوا من الصحابه، اذ ارسلوا الرسائل الى البلدان لغرض اثاره الناس على الخليفه.

واما السبب الذى احدث حرب صفين، و التى استمرت سنه و نصف السنه، فهوطمع معاويه فى الخلافه، فاجج نارها متذرعا بدم عثمان، فاريقت الدما، و قتل مايقارب من مائه الف، و كان موقف معاويه من هذه الحرب موقف المهاجم، و ليس موقف المدافع، الا ان الثار يكون دفاعا.

وكان شعار هذه الحرب، المطالبه بدم عثمان، علما بان الخليفه الثالث قد طلب المساعده و العون من معاويه لرد الهجوم، و تحرك جيش معاويه من الشام متجها الى المدينه، ولكنه تباطا فى سيره حتى قتل عثمان، و عندئذ رجع الى الشام يطالب بدم عثمان.

وبعد ان استشهد الامام على (ع) ، تناسى معاويه قتله الخليفه، و لم يعاقبهم و بعدحرب «صفين» اندلعت نار حرب «النهروان» فثار جمع من الناس و فيهم بعض الصحابه بايعاز من معاويه ممن كان فى حرب صفين، فثاروا على على (ع) ، فرحلوا الى البلدان الاسلاميه، فقتلوا كل من كان يدافع عن على (ع) ، و فتكوا بالنسا الحوامل، و مثلوابهن وباجن تهن.

والامام على (ع) قد اخمد هذه الغائله، ولكن بعد فتره استشهد فى مسجدالكوفه اثنا الصلاه على يد الخوارج.

۶ ما حصل عليه الشيعه طوال خلافه الامام على (ع) فى خمس سنوات

الامام على (ع) طوال خلافته لاربع سنوات و تسعه اشهر، و إن لم يوفق فى اعاده الاوضاع المضطربه الى حالتها الطبيعيه، الا انه

قد وفق من ثلاث جهات اسیاسیه:

۱) استطاع ان یظهر شخصیه النبی الکریم (ص) المضیئه بسیرته العادله للناس، وخاصه الشباب، فقد کان یواسی افقر الناس فی عیشه، امام تلک الابهه التی کان یتصف بها معاویه، اذ کان لایقل عن کسری و قیصر، فالامام علی (ع) لم یقدم احدا من اصدقائه و اقربائه و عشیرته علی الاخرین، و لم یرجح الغنی علی الفقیر، و لا القوی علی الضعیف.

۲) مع کثره المشاکل المنهکه للقوی، فقد استطاع ان یضع فی متناول ایدی المسلمین الذخائر القیمه من المعارف الالهیه و العلوم الاسلامیه الحقه.

واما ما یقوله المخالفون لعلی (ع):

انه کان رجلا شجاعا، لیس له علم بالسیاسه، اذ کان یستطیع فی بدایه خلافته ان یرضی مخالفیه مؤقتا عن طریق المداهنه، و بعد ان یستتب له الامر کان باستطاعته ان یحاربهم و یقضی علیهم.

ولکن هؤلا قد غفلوا عن ملاحظه مهمه و هی ان خلافه علی کانت نهضه ثوریه، وجدیر بالنهضات الثوریه، ان تکون بعیده کل البعد عن المداهنه و الریا، و قد حدث مثیله فی زمن النبی (ص) فی اوائل بعثته، فطلب الکفار و المشرکون منه الصلح عده مرات و طلبوا منه الا یتعرض لالهتهم، و هم ملزمون بعدم التعرض لدعوته ایضا، ولکن النبی (ص) رفض هذا الاقتراح، فی حین انه کان یستطیع ان یقیم معهم الصلح، و یحکم موقفه ثم ینهض بوجه اعدائه و فی الحقیقه ان الدعوه الاسلامیه لن تسمح باضاعه حق لاقامه حق آخر، او ان تزیل باطلا بباطل آخر و فی القرآن آیات کثیره فی هذا الخصوص.

علما بان اعدا علی (ع) و مخالفیه، لم یرتدعوا عن القیام بای جرم و جنایه و نقض للقوانین الاسلامیه الصریحه (دون استثنا) بغیه

الوصول الى اهدافهم، فكانوايبررون مواقفهم و اعمالهم بانهم من صحابه النبى (ص) و من مجتهدى الامه، و لكن الامام على (ع) كان ملتزما بالاحكام الاسلاميه.

ويروى عن على (ع) ما يقارب من احدى عشر الف كلمه قصيره فى المسائل العقليه و الاجتماعيه و الدينيه و خطبه و كلماته البليغه مليئه بالمعارف الاسلاميه، و هو الذى اسس قواعد اللغه العربيه، و وضع الاسس و المقومات للادب العربى، و هو اول من تبحر فى الفلسفه الالهيه، و تكلم وفقا لطريقه الاستدلال الحر و البرهان المنطقى، وتعرض لمسائل فلسفيه لم يتعرض لها فلاسفه العالم حتى ذلك الوقت، فاهتم بهذا الشان اهتماما بالغا، و حتى فى احرج ساعات الحرب.

۳) هذب وربى العديد من رجال الدين و علما الاسلام و كان من بينهم جمع من الزهاد و اهل المعرفه مثل: «اويس القرنى» و «كميل بن زياد» و «ميثم التمار» و «رشيدالهجرى» و يعتبر هؤلا من المنابع الاصيله للعرفان من بين العرفانيين الاسلاميين، و يعتبر بعض منهم المصادر الرئيسيه و الاوليه لعلم الفقه و الكلام و التفسير و قراه القرآن و غيرها.

۷ انتقال الخلافه الى معاويه و تحولها الى ملوكيه موروثه

بعد استشهاد اميرالمؤمنين على عليه السلام، تصدى لمنصب الامامه الحسن بن على (ع) و ذلك وفقا لوصيه الامام على (ع) و مبايعه الناس له، و يعتبر الامام الثانى للشيعه الاثنى عشريه، ولكن معاويه لم يستقر و يهدا لهذا الامر، فجهز جيشه واتجه به الى العراق مقر الخلافه، معلنا الحرب على الحسن بن على (ع).

افسد معاويه راى اصحاب الحسن (ع) بمختلف الطرق و الدسائس، و منح الاموال الطائله لهم و اجبر الامام الحسن (ع) على الصلح معه، و إن تصير الخلافه اليه، على شرط ان تكون للحسن (ع) بعد وفاه معاويه،

والا يتعرض الى شيعته، فصارت الخلافه لمعاويه وفقا لشروط.

استولى معاويه على الخلافه (سنه ۴۰ للهجره) ، فاتجه الى العراق، فخطب فيهم قائلا:

«يا اهل الكوفه اترونني قاتلتكم على الصلاه و الزكاه و الحج ولكني قاتلتكم لاتامر عليكم و قد آتاني اللّه ذلك، و انتم كارهون.»

و قال ايضا:

«الا ان كل دم اصيب في هذه مطلول، و كل شرط شرطته فتحت قدمي هاتين.»

ومعاويه بكلماته هذه يشير الى انه يريد ان يفصل السياسه عن الدين، فهو لايريد الزام احد باحكام الدين، و انما كان اهتمامه بالحكومه فحسب، و استحكام مقوماتها، و بديهي ان مثل هذه الحكومه ملوكيه و ليست خلافه و استخلافا لمنصب الرسول الكريم (ص) و قد حضر بعض الناس مجلسه، فسلموا عليه بسلام الملوك و كان يعبر في بعض مجالسه الخاصه، عن حكومته بالملوكيه علما بانه كان يعرف نفسه خليفه في خطبه و الملوكيه التي تقام على القوه تتبعها الوراثه و في النتيجه كان الامر كما اراد و نوى فاستخلف ابنه يزيد و جعله خليفه له من بعده و كان شابا لا يتصف بشخصيه دينيه اذ قام باعمال و جرائم يندى لها الجبين.

فمعاويه مع بيانه السالف، كان يعني انه لم يرغب في ان يصل الحسن (ع) الى الخلافه بعده اي انه كان يفكر في موضوع الخلافه بشي آخر و هو دس السم الى الحسن (ع) فهو بهذا الامر قد مهد السبيل الى ابنه يزيد و مع الغائه معاهده الصلح كان يهدف الى اضطهاد الشيعه، و لن يسمح لهم بالحياه المطمئنه او ان يستمروا كما في السابق في نشاطهم الديني و وفق في هذا المضمار ايضا.

وصرح معاويه في خصوص مناقب اهل البيت، بان كل ناقل لحديث في هذا

الشان لم یکن بمامن فی حیاته و ماله و عرضه، و امر ان تعطی الهدایا و الجوائز لکل من یاتی بحدیث فی مناقب سائر الصحابه و الخلفا، و کانت النتیجه ان توضع اخبار کثیره فی مناقب الصحابه، و امر ان یسب الامام علی (ع) فی جمیع الاقطار الاسلامیه علی المنابر (وهذا الامر کان ساریا حتی زمن عمر بن عبدالعزیز الخلیفه الاموی سنه ۹۹ – ۱۱۰ ه).

فقتل جماعه من خاصه شیعه علی (ع) بمساعده عماله، و کان بعضهم من الصحابه، و رفعت رؤوسهم علی الرماح، تنقل من بلد لاخر، و کلف عامه الشیعه بسب علی (ع) ، و التبر ی منه، فکان القتل حلیف من خالف و ابی.

۸ الایام العصیبه التی مرت بالشیعه

من اشد الایام التی مرت بها الشیعه قساوه، هو زمن حکومه معاویه بن ابی سفیان، و التی استمرت زها عشرین عاما، لم تکن الشیعه بمامن، و کان اغلب رجال الشیعه یشار الیهم بالبنان و لم تکن لدی الحسن و الحسین علیهما السلام، اللذین عاصرا معاویه، ادنی الوسائل تمکنهم من القیام و القضا علی الاوضاع المؤلمه و الامام الحسین (ع) عند ما نهض فی الاشهر الاولی من حکومه یزید، استشهد و من کان معه من اولاد و اصحاب، علما بانه لم یجرا علی القیام طوال السنوات العشر التی عاشها فی زمن معاویه.

فبعض اخواننا اهل السنه یذهبون الی التوجیه و التاویل فی سفک الدما هذه، وما شابهها من اعمال اجرامیه، کان یقوم بها بعض الصحابه، و خاصه معاویه، مبررین اعمالهم و مواقفهم هذه، بانهم من صحابه الرسول (ص) و وفقا للاحادیث المرویه عنه (ص) ، ان الصحابه مجتهدون معذورون، و إن اللّه جل و علا راض عنهم، لکن الشیعه ترفض

هذا بادله:

اولا: یستحیل علی قائد کالنبی (ص) الذی نهض لا حیا الحق و الحریه و العداله الاجتماعیه، و اتبعه جمع من الناس، فضحوا بما لدیهم فی سبیل تحقق هذا الهدف المنشود، و عند تحققه، یترک العنان لهم، و یمنحهم الحریه المطلقه، امام الاحکام المقدسه، کی یقوموا بای عمل شاؤوا، و هذا یعنی ان ینهار البنا الشامخ بتلک الایدی التی ساهمت فی اقامته و تشییده ثانیا: ان الروایات التی تقدس الصحابه و تنزههم، و تصحح اعمالهم غیرالمشروعه و توجهها، و تعتبرهم من الذین قد کفر اللّه عنهم سیئاتهم، و آن هم مصونون و ماالی ذلک، هذه الروایات قد وضعت من قبل هؤلا الصحابه انفسهم، و التاریخ یشهد ان الصحابه، لم یکن احدهم لیحترم الاخر، و لم یغض النظر عن اعماله القبیحه، و انما کان یشهر به و یعرفه للملا فقد قام بعضهم بالقتل الجماعی و اللعن و السب و فضح الاخرین، و لم تکن هناک ایه مسامحه او غضاضه فیما بینهم.

ووفقا لما ذکرنا فان الصحابه یشهدون ان هذه الروایات غیر صحیحه، و إذا ماتحققت صحتها فان المراد منها معنی آخر، غیر التنزیه و التقدیس القانونی للصحابه.

ولو قدر ان اللّه سبحانه و تعالی قد مدحهم و رفع شانهم فی بعض آیاته، فان هذا یدل علی ما قدموه من خدمات فی سابق حیاتهم، و تنفیذا لاوامر اللّه تعالی، فطبیعی ان یتحقق رضی اللّه تعالی، و لم یکن المراد من آن هم یستطیعون ان یقوموا بکل ما تراودهم نفوسهم فی المستقبل، و إن کان خلافا لاحکام اللّه تعالی.

۹ استقرار ملوکیه بنی امیه

توفی معاویه (سنه ۶۰ للهجره) ، و استولی علی عرش الخلافه ابنه یزید وفقا للبیعه التی اخذها ابوه من الناس، و

اصبح زعیما لحکومه اسلامیه.

والتاریخ یشهد بان یزید لم یکن لیتصف بایه شخصیه اسلامیه، فقد کان شابا لایبالی باحکام الاسلام حتی فی زمن ابیه، کان فاسقا فاجرا، لاـ یتناهی عن شرب الخمر، متبعا لاهوائه و شهواته، قام باعمال اجرامیه طوال السنوات الثلاثه التی حکم فیها، لم یسبق لها مثیل منذ ظهور الاسلام، مع ما انطوت علیه من احداث و فتن.

ففی السنه الاولی، قتل الحسین بن علی (ع) سبط النبی المرسل (ص) ، و من کان معه من اولاده و اقربائه و اصحابه، قتله مفجعه، و طاف بالنسا و الاطفال لاهل بیت العصمه و الطهاره مع رؤوس الشهدا فی البلدان.

وفی السنه الثانیه، امر جیشه بالاباده الجماعیه للناس فی مدینه الرسول (ص) ، واباح دماهم و اموالهم و اعراضهم لثلاثه ایام.

وفی السنه الثالثه، امر بهدم الکعبه المقدسه و احرقها، و بعد وفاه یزید، تسلطعلی رقاب الناس، آل مروان من بنی امیه، هذا ما تتناقله کتب التاریخ، و کانت لحکومه هذه الزمره و التی شملت احد عشر شخصا، و استمرت مده سبعین عاما، ایام عصیبه علی الاسلام و المسلمین، فلم تکن سوی امبراطوریه عربیه مستبده فی مجتمع اسلامی، وکانت تدعی بالخلافه الاسلامیه، حتی آل الاـمر بالخلیفه آنذاک خلیفه الرسول (ص) ، ویعتبر المدافع الوحید عن الدین، ان یقرر بنا غرفه علی الکعبه، کی یتسنی له الجلوس فیها للنزهه و فی ایام الحج خاصه.

والخلیفه آنذاک قد رمی القرآن بالسهام، و قال فی شعر له مخاطبا القرآن: فی الیوم الذی تحضر فیه امام الرب، انبئه ان الخلیفه مزقک تمزیقا.

من الطبیعی ان الشیعه کانوا یختلفون اختلافا اساسیا مع اکثریه اهل السنه حول مسالتین، الخلافه الاسلامیه، و الرجعیه الدینیه، و کانت تعانی ایاما

قاسیه فی المرحله المظلمه، ولکن الظلم و الجور من قبل حکام الوقت، و المظلومیه و التقوی و الورع الـذی کان یتصف به ائمه اهل البیت (ع) کانت تجعلهم اکثر رسوخا فی عقائـدهم، و خاصه بعداستشـهاد الحسـین (ع) الامام الثالث للشـیعه، مما ساعد فی انتشار الفکر الشیعی فی المناطق البعیده عن مرکز الخلافه مثل العراق و الیمن و ایران.

و مما یشـهد علی صـحه هذا الادعا، ما حدث فی زمن الامام الخامس للشیعه، و القرن الاول الهجری لم یکتمل بعد، و لم تمض علی مقتل الحسـین فتره لا تزید علی الاربعین سـنه، و لاضطراب الاوضاع و ظهور الاختلال فی حکومه بنی امیه، اتجه الشیعه من جمیع الاقطار الاسلامیه الی الامام الخامس و حرصوا علی اخذ الحدیث و المعارف الاسلامیه منه.

وفی اواخر القرن الاول الهجری، قام جماعه من الامرا، بانشا مـدینه قم فی ایران، و قد اسـکنوا فیها الشـیعه، ولکن الشـیعه حسـب اوامر ائمتهم کانوا یعیشون دون تظاهر بعقیـدتهم، التزاما بمبـدا التقیه، و طالما نهض رجال من الساده العلویین اثر کثره الضـغوط التی کانت تظهر من قبل الحکام الجائرین، ولکن قیامهم هـذا کان نتیجه الفشل و القتل، و قـدموا فی سبیل عقیـدتهم و نهضـتهم هذه المزید من التضحیات و لم تبال الحکومه بابادتهم و القضا علیهم.

اخرجوا جثمان «زید» زعیم الشـیعه الزیدیه من قبره، و صـلبوه لمده ثلاث سنین، ومن ثم احرقوه، و ذروا رماده فی الهوا، حتی ان اکثریه الشـیعه تعتقـد ان مقتـل الامام الرابع و الخامس قـد تم علی ایـدی بنی امیه، و ذلک بـدس السم الیهما، و کـذا وفاه الامام الثانی و الثالث کان علی ایدیهم.

ان الفجائع التی ارتکبها الامویون کانت الی حد ما جعلت اکثریه

اهل السنه یعتقدون بالخلفا عامه و آن هم مفروضو الطاعه، و ان یقسموا الخلفا الی قسمین: الخلفاالراشدین، و هم الخلفا الاربعه الاوائل بعد وفاه الرسول الکریم (ص) و هم (ابوبکر و عمر و عثمان و علی) و الخلفا غیر الراشدین اولهم معاویه.

والامویون طوال حکومتهم، و علی اثر ظلمهم و جورهم، اثاروا سخط الامه و غضبها الی ابعد الحدود، و بعد سقوط دولتهم و مقتل آخر خلیفه لهم، فر ولدا الخلیفه مع جمع من العائله الامویه من دارالخلافه و لم یجدوا فی ای مکان ملجا یتجهون الیه، فتاهوا فی صحاری «النوبه» و «الحبشه» و «بجاوه» و مات الکثیر منهم اثر الظماوالجوع، توجهوا الی جنوب (الیمن) فمکثوا هناک زمنا، کانوا یحصلون علی مال من الناس عن طریق الاستجدا و الصدقه و العطف علیهم و من ثم انتقلوا الی مکه مرتدین زی الحمالین و انصهروا فی ذلک المجتمع.

۱۰ الشیعه فی القرن الثانی للهجره

ظهرت دعوه باسم اهل بیت النبوه فی خراسان، یتزعمها «ابومسلم المروزی» و ذلک فی اواخر الثلاث الاول من القرن الثانی للهجره، اثر النهضات و الحروب الدامیه التی ظهرت فی جمیع البلدان الاسلامیه، کرد فعل للظلم و الجور و المعامله السیئه التی کان یقوم بها بنوامیه، و ابومسلم هذا قائد فارسی، قام ضد الحکومه الامویه، زحف بجیشه حتی اطاح بالدوله الامویه.

والنهضه او الثوره هذه و إن کانت تستلهم من الدعایات الشیعیه، و کانت تتصف ایضا الی حدما بثار شهدا اهل البیت و قامت باخذ البیعه لرجل لم یعرف من اهل البیت، مع هذا کله لم تکن بایعاز من ائمه الشیعه، لا بالشکل المباشر و لا بغیرالمباشروالدلیل علی ذلک هو ان ابامسلم لما عرض البیعه للخلافه علی الامام السادس فی المدینه، کان

رد الامام عنيفا اذ احرق الكتاب المرسل اليه على السراج، و قال للرسول اخبر صاحبک بما رايت.

وبالنتيجه قبض «بنوالعباس» على الخلافه باسم اهل البيت، و ابدوا عنايتهم و رعايتهم للعلويين فى بدايه امرهم قضوا على الامويين و ابادوهم اباده كامله، و ذلک انتقاما لشهدا العلويين، و نبشوا قبور خلفا بنى اميه، و اخرجوا منها الاجساد، واحرقوها بالنيران، و لم تمض فتره حتى اتخذوا سيره بنى اميه نهجا لهم، و لم يتوانوا عن القيام بايه اعمال بشعه منافيه للشريعه، فظلموا و جاروا على الناس.

سجن «ابوحنيفه» و هو احد رؤوسا المذاهب الاربعه، فى زمن المنصور، و لاقى انواع التعذيب، و ضرب «ابن حنبل» احد رؤوسا المذاهب الاربعه، بالسياط و قضى على الامام السادس للشيعه الاماميه بالسم، بعد الاذى و التعذيب و كان يقدم العلويون جماعات لضرب اعناقهم، او ان يدفنوا و هم احيا، او ان يوضعوا احيا فى الجدران، واسس الابنيه الحكوميه.

واما الخليفه العباسى هارون الرشيد، فقد توسعت فى زمنه الامبراطوريه الاسلاميه، و كان ينظر احيانا الى الشمس مخاطبا اياها بقوله:

اشرقى فى اى مكان شئت فانک لم تشرقى خارج ملكى.

فمن جهه كان جيش الخليفه يحارب و يتقدم فى اقصى الشرق و الغرب فى العالم و من جهه اخرى كان يشاهد على جسر بغداد و الذى لا يبعد عن قصره سوى خطوات، الجباه و هم ياخذون من الماره حق العبور دون علم الخليفه و اذنه، و يذكران الخليفه نفسه، اراد عبور الجسر ذات يوم، فطولب بحق العبور.

ومما يذكر عن الامين الخليفه العباسى، انه وهب الى مطرب ثلاثه ملايين درهم فضه ازا ما غناه لبيتى غزل، فرمى المطرب نفسه على قدمى الخليفه قائلا:

تمنحنى هذه الاموال الطائله يا اميرالمؤمنين؟ كانت

الاموال الطائله تتدفق الى بيت مال المسلمين من جميع الاقطارالاسلاميه، و تصرف للهو الخليفه و لعبه، و كان بلاط الخلفا يعض بلاف الجوارى و الفتيات و الغلمان.

لم يتغير وضع الشيعه بعد انقراض حكومه بنى اميه، و مجى دوله بنى العباس، سوى تغيير الاسما و الشعارات للاعدا الظلمه و الجائرين.

۱۱ الشیعه فی القرن الثالث للهجره

استطاع الشيعه ان يتنفسوا الصعدا، فى اوائل القرن الثالث الهجرى، و السبب فى ذلك يعود الى:

اولا: ترجمه الكثير من الكتب الفلسفيه و العلميه من اليونانيه و السريانيه و غيرهما الى العربيه، فتسابق الناس على تحصيل العلوم العقليه و الاستدلاليه، علمابان الخليفه العباسى المعتزلى المامون (١٩٥ – ٢١٨) كان يرغب فى الاستدلال العقلى فى المذاهب، و يبدى اهتمامه له، و كانت النتيجه ان ينتشر البحث الاستدلالى فى الاديان، و تعطى الحريه الكامله لاصحاب المذاهب، فانتهز علما الشيعه و متكلموهم هذه الحريه الفكريه، فلم يتوانوا فى القيام بالنشاط العلمى، و نشر مذهب اهل البيت عليهم السلام.

ثانيا: منح المامون الامام الثامن ولايه عهده بمقتضى سياسته، فاصبح الشيعه و محبو اهل البيت، بعيدين عن التعرض الى حد ما من قبل الولاه و اصحاب المناصب، و اصبحوا يتمتعون بشى من الحريه، الا ان الفتره هذه لم تدم كثيرا، و تعرض الشيعه للملاحقه الشديده، و القتل و التشريد، و عادت السنه التى كانت سائده، و خاصه فى زمن المتوكل العباسى (٢٣٢ – ٢٤٧) للهجره، اذ كان يعادى عليا و شيعته عداخاصا، و هو الذى امر بهدم مرقد الامام الحسين (ع) ثالث ائمه الشيعه فى كربلا.

۱۲ الشیعه فی القرن الرابع للهجره

ظهرت عوامل فى القرن الرابع الهجرى، ساعدت على انتشار مذهب التشيع و تقويته، منها ضعف الخلافه العباسيه، و ظهور وزرا آل بويه.

كان لوزرا آل بويه، و هم شيعه، التاثير البالغ فى مركز الخلافه ببغداد، و كذا فى الخليفه، و هذه القدره مكنت الشيعه من الوقوف امام المخالفين، الذين طالما حاربوهم لما كان لهم من قدره خلال خلافتهم، و تمكن الشيعه من نشر عقائدهم بكل حريه.

والمؤرخون متفقون على ان الجزيره العربيه، او معظمها كانت تعتنق مذهب الشيعه،

سوی المـدن الکبیره منها، علما بان بعض المـدن مثل، هجر و عمان و صـعده، کانت شـیعیه، و مـدینه البصـره کانت تعتبر مرکزا لاهل السـنه، و کانت فی صراع دینی مع الکوفه مرکز التشیع و کان یسکن فیها بعض الشیعه، و کذا فی کل من مدینه طرابلس و نابلس و طبریه و حلب و هرات، کان فیها من الشیعه، و کذلک فی مدینه الاهوازوسواحل الخلیج الفارسی من ایران.

وفی اوائل هذا القرن، اسـتولی ناصـر الاطروش علی شمال ایران بعد کفاح دام سنوات، فاستقر فی ناحیه طبرستان و اسس دولته، و استمرت لاولاده من بعده، و کان الحسن بن زید العلوی قد حکم هذه المنطقه قبل الاطروش.

وفی هذا القرن اسـتولی الفاطمیون و هم من الفرقه الاسـماعیلیه علی مصـر، واسسوا حکومتهم و استمرت اکثر من قرنین (۲۹۶ – ۵۲۷).

وکان.یظهر صراع بین الشیعه و السنه احیانا فی مدن کبیره کبغداد و البصره و نیسابور، و کانت الغلبه فی بعضها للشیعه

۱۳ الشیعه فی القرن الخامس و حتی القرن التاسع الهجری

توسعت الشیعه خلال القرن الخامس حتی اواخر القرن التاسع بتلک النسبه التی کانت علیها فی القرن الرابع و ظهر ملوک اعتنقوا مذهب التشیع، فصاروا یدعون الیه.

رسخت الدعوه الاسماعیلیه فی «قلاع الموت» و استقرت فی دعوتها قرناونصف قرن وسط ایران، و حکم الساده المرعشیون سنین متمادیه فی مازندران.

اختـار الملـک «خدابنـده» و هو احـد ملوک المغول مـذهب الشـیعه، و خلفه فی الحکم ملوک من هـذه الطـائفه لاـعوام متعاقبه، وساهموا فی نشر و ترویج هذه العقیده، و کذا سلاطین «آق قوینلو» و «قره قوینلو»، اذ کانت مدینه تبریز مرکز حکومتهم، وکانت تنبسط سیطرتهم حتی فارس و کرمان، و حکمت الدوله الفاطمیه فی مصرلسنوات متعاقبه.

من الطبیعی ان العلاقه الدینیه لاهل السنه بالملوک کانت متغیره

متفاوته، و بعدسقوط الدوله الفاطميه و مجی دوله الایوبیین، تغیرت الظروف، و فقد الشیعه فی مصروالشام الحریه الفکریه علی الاطلاق، و قتل الکثیر منهم.

منهم الشهید الاول «محمد بن محمد الملکی» احد نوابغ الفقه الشیعی سنه ۷۸۶ للهجره فی دمشق بتهمه التشیع.

وقتل ایضا الشیخ «شهاب الدین السهروردی» فی حلب بتهمه الفلسفه.

فالشیعه خلال هذه القرون الخمسه، کانوا فی ازدیاد من حیث النفوس و العدد، وکانت الزیاده تابعه لموافقه و مخالفه السلاطین من حیث النفوذ و الحریه الفکریه و لم یعلن فی هذه الفتره فی ایه دوله اسلامیه مذهب التشیع، مذهبا رسمیا لها.

۱۴ الشیعه فی القرن العاشر و الحادی عشر للهجره

نهض شاب فی سنه ۹۰۶ للهجره، و هو فی الثالثه عشره من عمره، من عائله «شیخ صفی الدین الاردبیلی» المتوفی سنه ۷۳۵ ه و کان احد مشایخ الطریقه من الشیعه، نهض مع ثلاثمائه من الدراویش الذین کانوا من مریدی آبائه، و ذلک لاقامه دوله شیعیه مستقله مقتدره، فسار من مدینه «اردبیل» و شرع بفتح البقاع و ازاله نظام ملوک الطوائف فی ایران، و بعد حروب دامیه مع الملوک المحلیین و خاصه مع ملوک «آل عثمان» الذین کانوا یحکمون الامبراطوریه العثمانیه، استطاع ان یجعل من ایران دوله موحده بعد ان کانت ممزقه، یحکم کل بقعه منها فئه خاصه، و جعل المذهب الشیعی، مذهبا رسمیا لها.

وبعد وفاه الملک «اسماعیل الصفوی» اعقبه ملوک آخرون من السلاله ذاتها، حتی منتصف القرن الثانی عشر الهجری، و کل من هؤلا الملوک کان یؤید المذهب الشیعی، ففی زمن «شاه عباس الکبیر» و الذی یعتبر ذروه القدره لهذه السلاله، استطاع ان یوسع بقعتهم، فازداد عددهم فبلغت ضعف ما علیه الان فی ایران (سنه ۱۳۸۴ ه) والفرقه الشیعیه فی القرنین و نصف القرن الاخیر

تقریبا، بقیت علی حالتها فی سائر البقاع الاسلامیه مع بقا الازدیاد الطبیعی لها.

۱۵ الشیعه فی القرن الثانی عشر و حتی القرن الرابع عشر للهجره

ان التقدم فی المذهب الشیعی خلال القرون الثلاثه الاخیره کان بشکله الطبیعی کما فی السابق، و الوقت الحاضر الذی هو اواخر القرن الرابع عشر الهجری، یعتبرالتشیع مذهبا رسمیا فی ایران، و معظم شعبی الیمن و العراق من الشیعه، و تتواجد الشیعه فی کل الدول الاسلامیه فی العالم، قلت ام کثرت، و بعد الشیعه فی مختلف الاقطار فی العالم، بما یربو علی المائه ملیون.

۱۶ انشعاب بعض الفرق و انقراضها

یشتمل کل مذهب علی مسائل و امور تعتبر الاسس الاولیه لذلک المذهب، وهناک مسائل ثانویه و اختلاف اهل المذاهب فی کیفیه المسائل الاصلیه و الرئیسیه و نوعیتها مع الاحتفاظ بالاصول المشترکه بینها، یسمی انشعابا.

توجد الانشعابات فی جمیع الادیان، و خاصه فی الادیان السماویه، الیهودیه و المسیحیه و المجوسیه و الاسلام، و یظهر الانشعاب فی مذاهبها ایضا و المذهب الشیعی لم یطرا علیه، و لم یظهر فیه ای انشعاب فی زمن ائمته الثلاثه (الامام علی و الحسن و الحسین علیهم السلام) ، ولکن بعد استشهاد الامام الحسین (ع) ، اعترف اکثریه الشیعه بامامه علی بن الحسین (ع) السجاد، و ذهب الاقلیه منهم و الذین عرفوا بالکیسانیه، الی الاعتقاد بامامه محمد بن الحنفیه اماما رابعا لهم، و انه المهدی الموعود عندهم، ویعتقدون انه قد غاب فی جبل رضوی، و سیظهر یوما.

وبعد وفاه الامام السجاد (ع) اعتقد اکثریه الشیعه بامامه ابنه محمد الباقر (ع) ، وذهب الاقلیه منهم الی التمسک بمذهب زید الشهید و هو الولد الاخر للامام السجاد (ع) ، و اشتهروا بالزیدیه.

وبعد وفاه محمد الباقر (ع) آمن شیعته بولده الامام جعفر الصادق (ع) وبعدوفاته، ذهب الاکثریه الی ان الامام السابع هو ولده الامام موسی الکاظم (ع) ، و اعتقد فریق ان اسماعیل ابن

الامـام الاـكبر هـو الامـام السـابع، و الـذى وافـاه الاجـل فى زمـن ابيـه الصـادق، و انفصـل هؤلاـ عـن الاـكثريه الشـيعيه، و عرفـوا بالاسـماعيليه، و ذهب بعضـهم الى امامه عبـداللّه الافطـح ابنه الاخر، و ذهب آخرون الى امامه محمد و توقف بعض فى امامته، و اعتبروه آخر الائمه.

وبعـد استشـهاد الامـام موسـى الكـاظم (ع) ، ذهب الاكثريه الى امامه ابنه الرضا (ع) ، اماما ثامنا، و توقف جماعه فى امامه الامام السابع، و اشتهروا ب (الواقفيه).

ولم يظهر انشعاب بعد الامام الثامن و حتى الامام الثانى عشر، و هو عند الاكثريه المهدى الموعود، و إذا ما كانت هناك حوادث او وقـائع فانهـا لـم تكـن سـوى ايـام معـدوده و لم يحـدث انشـعاب، و على فرض حـدوث انشـعاب، لم يـدم كـثيرا، و انتهى الى الانصهار، كما حدث بعد وفاه الامام العاشر، اذ ادعى ولده جعفر الامامه و تبعه جمع، الا آن هم تفرقواوتشتتوا بعد فتره قصيره، و لم يتابع جعفر دعوته هـذه، و هناك اختلاف فى الارا بين رجال الشـيعه فى المسائل العلميه و الكلاميه و الفقهيه، الا انه لا يمكن اعتباره انشعابا فى المذهب.

انقرضت الفرق المـذكوره التى انشـعبت و ظهرت امـام الاكثريه الشـيعيه، فى زمن قصـير، الفرقه «الزيـديه» و «الاسـماعيليه» اللتين استقامتا، و لا يزال معتنقو هذين المذهبين يعيشون فى مناطق مختلفه من العالم، كاليمن و الهند و لبنان و مناطق اخرى، فعلى هذا نكتفى بذكر هاتين الطائفتين مع الاكثريه الشيعيه و هم الاثنى عشريه.

۱۷ الزيديه

تعتبر «الزيديه» مذهب تابعى زيد الشهيد ابن الامام السجاد (ع).

ثار زيد سنه ۱۲۱ للهجره بوجه الخليفه الاـموى «هشام بن عبـدالملك» و بايعه جماعه، و قتل فى حرب وقعت فى مـدينه الكوفه، بينه و بين مؤيدى

الخليفه.

يعد زيد لدى اصحابه الامام الخامس من ائمه اهل البيت (ع) ، و استخلفه بعده ابنه «يحيى بن زيد» الذى ثار على الخليفه الاموى «الوليد بن يزيد» و جا بعده «محمدبن عبداللّه» و «ابراهيم بن عبداللّه» اللذان قاما وثارا على الخليفه العباسى «المنصورالدوانيقى» و قتلا، فهؤلا هم من ائمه الزيديه.

ومنذ ذلک الوقت، کانت امور «الزيديه» غير منتظمه، حتى ظهور «ناصرالاطروش» و هو من نسل اخى زيد، فى خراسان، و على اثر المطاردات التى قامت بهاالدوله آنذاک، اضطر ان يفر الى مازندران، و لم يکن اهالى هذه المنطقه قد اعتنقوا الاسلام، و بعد دعوه دامت ثلاث عشره سنه، استطاع ان يدخل جمعا کثيرا فى الاسلام، فاعتنقوا مذهب «الزيديه» و استطاع بعدها و بمساعده هؤلا ان يسيطر على ناحيه طبرستان و صار فيهم اماما و قائدا، و استخلفه من بعده اولاده، يسوسون الناس فى تلک الديار.

وتعتقد «الزيديه» ان کل فاطمى، عالم، زاهد، شجاع، سخى، يثور لاحقاق الحق يستطيع ان يکون اماما.

کانت الزيديه فى الابتدا مثل زيد، تعتبر الخليفتين الاولين «ابابکر و عمر» من الائمه، ولکن بعدها اسقط جماعه منهم اسم هذين الخليفتين من اسما ائمتهم، و ابتدا و ابالامام على (ع).

وحسب ما يقال ان «الزيديه» تتبع المعتزله فى الاسلام، و توافق فقه «ابى حنيفه» فى الفروع، و هناک اختلاف يسير بينهم فى بعض المسائل.

۱۸ الاسماعيليه و انشعاباتها

الباطنيه: کان الامام السادس للشيعه ولد يدعى «اسماعيل» و هو اکبر ولده، توفى فى زمن ابيه، و شهد الاب بوفاه ابنه، و طلب الشهاده من حاکم المدينه ايضا على وفاه ولده، الا ان هناک فريق يعتقد بعدم وفاه اسماعيل، و انه اختار الغيبه، و سوف يظهر ثانيه و هو المهدى الموعود، و يتضح

ان اشـهاد الامام السادس على وفاه ولـده كان على قصـد و عمد، و ذلك خوفا من الخليفه العباسـى المنصور، و اعتقد جماعه ان الامامه الحقه هى لاسـماعيل، و مع موته، انتقلت الى محمد، و اعتقد آخرون ان اسماعيل و إن ادركه الموت فى زمن ابيه، الا انه امام، و محمد بن اسماعيل و من جا بعده من هذه السلاله ائمه ايضا.

انقرض الفريقان الاولان بعد زمن وجيز، و بقيت الفرقه الثالثه حتى وقتناالحاضر، و قد انشعبت انشعابات عده.

لـدى «الاسـماعيليه» فلسـفه تشـبه فلسـفه عبـده النجوم، و فيهـا شـى من التصوف الهنـدى، و يـذهبون الى ان المعارف و الاحكام الاسـلاميه، لها ظاهر و باطن، فلكل ظاهرباطن و لكل تنزيل تاويل، و تعتقد ان الارض لا تخلو من حجه، و حجه اللّه على نوعين: ناطق و صامت فالناطق هو النبى الاكرم (ص) و الصامت هو الولى او الامام، و هو وصـى النبى (ص) و على ايه حال، فان الحج ه هى المظهر الكامل للربوبيه.

اساس الحجه عندهم يدور دائما على العدد، بهذا الترتيب، ان كل نبى عندمايبعث يختص بالنبوه «الشريعه» و الولايه، و ياتى بعده سبعه اوصـيا، لكـل منهم الوصـايه، ويعتبر جميعهم فى نفس المنزله و الشـان، سوى الوصـى السـابع الـذى يختص بالنبوه ايضا، و يتصف بثلاثه مناصب، النبوه و الوصايه و الولايه، و بعده سبعه اوصيا، و للسابع منهم ثلاثه مناصب و هكذا.

فهم يقولون، ان آدم عليه السـلام بعث بـالنبوه و الولاـيه، و كـان له سـبعه اوصـيا، وسـابعهم نوح النـبى، و كـان يختص بـالنبوه و الوصـايه و الولاـيه، و النبى ابراهيم هوالوصـى السـابع لنوح، و النبى موسـى سابع الاوصـيا لابراهيم، و النبى عيسـى سابع الاوصـيا لموسى، و محمد (ص)

سابع الاوصيا لعيسى، و محمد بن اسماعيل الوصى السابع لمحمد (ص) ، بهذا الترتيب: محمد (ص) و على و الحسين و على بن الحسين و السجاد و محمد الباقر و جعفر الصادق و اسماعيل و محمد بن اسماعيل (والامام الثانى الحسن بن على لايعدونه من الائمه) و بعد محمد بن اسماعيل سبعه من نسله و ولده، اسماؤهم مخفيه مستوره و بعدهم سبعه من ملوك الفاطميين لمصر، اولهم عبيداللّه المهدى مؤسس حكومه الفاطميين بمصر.

تعتقد الاسماعيليه، بان هناك اثنى عشر نقيبا موجودون دائما على الارض، فضلا عن وجود حجه اللّه، فهم حواريو الحجه و خاصته، ولكن لبعض منهم و هم (الدروزيه) الباطنيه، تعتبر و تعد سته من الائمه نقبا، و السته الاخرين من غيرهم.

ظهر شخص مجهول الهويه سنه ٢٧٨ ه فى مدينه الكوفه، (قبل ظهور عبيداللّه المهدى بسنوات) و كان خوزستانى الاصل، و كان يقضى نهاره صائما، و ليله قائما عابدا، ويسد رمقه من كسبه و عمله، كان يدعو لمذهب «الاسماعيليه» فاستطاع ان يكسب جماعه، ليكونوا له انصارا و اعوانا، فانتخب منهم اثنى عشر شخصا، على آن هم النقبا، ثم خرج من الكوفه متجها الى الشام، و ما عرف عنه شى.

استخلف هذا الرجل المجهول فى العراق، رجلا- كان يدعى احمد و يعرف ب «القرمط» فبث تعاليم الباطنيه، و كما يشير المؤرخون بانه ابتدع صلاه جديده، بدلا من الصلوات الخمس فى الاسلام، و الغى غسل الجنابه، و اباح شرب الخمر و ظهر فى نفس العصر، زعما آخرون يدعون الى الباطنيه، جمعوا جماعه من الناس حولهم.

فكان هؤلا- يتعرضون لانفس و اموال من لا يعتنق مذهب الباطنيه، و استمروا فى حركتهم هذه فى العراق و البحرين و اليمن و الشام،

قتلوا الابريا، و نهبوا الاموال، وسلبوا قوافل الحجيج، سفكوا دما الالاف منهم، و نهبوا امتعتهم و رواحلهم.

استولى «ابوطاهر القرمطى» احد زعما الباطنيه على البصره سنه ۳۲۱ ه فقتل الناس، و نهب الاموال، ثم اتجه الى مكه مع جمع من الباطنيه سنه ۳۱۷ ه، و بعد صراع مع افراد الشرطه، دخل مكه، فقتل اهلها، و الحجاج الواردين اليها، فسالت الدما فى بيت اللّه الحرام و الكعبه، و قسم ستار الكعبه بين انصاره بعد ازاحته، و قلع باب الكعبه، واقتلع الحجر الاسود من مكانه، و نقله الى اليمن، و بقى هناك عند القرامطه مده اثنين و عشرين عاما.

على اثر هذه الاعمال، ابدى عامه المسلمين تذمرهم و تنفرهم من «الباطنيه» و اعتبروهم خارجين عن دين الاسلام، حتى «عبيداللّه المهدى» احد ملوك الفاطميين، الذى كان قد ظهر فى افريقيا، و ادعى لنفسه المهدويه، و انه المهدى الموعود، و امام الاسماعيليه، قد تبرا ايضا من القرامطه آنذاك.

وحسب ما يقره المؤرخون ان المعيار الدينى للباطنيه هو تاويل الاحكام الظاهره للاسلام الى مراحل باطنيه صوفيه، و يعتبرون ظاهر الشريعه خاصا للاميين من الناس، الذين لم يتدرجوا طريق الكمال، و مع هذا كله، فقد كانت تصدر قوانين و احكام معينه من ائمتهم و زعمائهم بين حين و آخر.

۱۹ النزاريه و المستعليه و الدروزيه و المقنعه

ظهر «عبيداللّه المهدى» سنه ۲۹۶ للهجره فيى افريقيه، و ادعى الامامه على طريقه الاسماعيليه، و اسس الدوله الفاطميه، و اختار خلفاؤه مصر دار خلافتهم، فحكم سبعه منهم على التوالى حكومه و امامه طبق مذهب «الاسماعيليه» دون ان يحدث انشعاب او انقسام و بعد الخليفه السابع و هو (المستنصر باللّه سعد بن على) تنازع ولداه «نزار» و «المستعلى» على الخلافه و الامامه، و بعد صراع و

حروب دامیه، کانت الغلبه للمستعلی، فالقی القبض علی اخیه نزار، و سجنه و بقی فی السجن حتی توفی فیه.

وعلی اثر هذه المنازعه، انقسم اتباع الفاطمیین الی قسمین: نزاریه و مستعلیه.

النزاریه: هم من اتباع الحسن بن الصباح، و کان من المقربین للمستنصر، و بعدالمستنصر، اخرج من مصر بامر من المستعلی، لدفاعه و حمایته عن نزار فجا الی ایران و بعد فتره ظهر فی قلعه الموت من نواحی قزوین فاستولی علی هذه القلعه و قلاع اخری مجاوره، فصار سلطانا علیها، و دعا الی نزار فی البدایه، و بعد وفاه «حسن» سنه ۵۱۸ هجا «بزرک امید رودباری» و بعده ابنه «کیا محمد» و حکما علی طریقه «الحسن الصباح»، و جاء بعده ابنه «حسن علی ذکره السلام» رابع ملوک قلعه الموت، فغیر طریقه الحسن الصباح و کانت نزاریه، و انتمی الی الباطنیه.

فتح هولاکو خان بعد حملته علی ایران قلاع الاسماعیلیه و قتل جمیع الاسماعیلین، و هدم قلاعهم، و بعد سنه ۱۲۵۵ ه ثار آقا خان المحلاتی و کان من النزاریه علی محمد شاه القاجاری، و فشل فی نهضته التی قام بها فی مدینه کرمان و هرب الی بمبی، فنشر الدعوه الباطنیه النزاریه بامامته و زعامته هناک، و لا تزال دعوتهم باقیه حتی الان، و تدعی النزاریه الان بال (آقا خانیه).

المستعلیه: استقرت الامامه لاتباع المستعلی الفاطمی فی خلفا الفاطمیین بمصر حتی انقرضت سنه ۵۵۷ ه و ظهرت بعد فتره فرقه (البهره) فی الهند علی الطریقه نفسها، و لا تزال موجوده.

الدروزیه: الطائفه الدروزیه التی تقطن الان فی جبال «الدروز» فی الشام کانت فی بدایه الامر تابعه للخلفا الفاطمیین، حتی ایام الخلیفه السادس الفاطمی، دعت الی «نشتجین الدروزی» و التحقت بالباطنیه.

تقف الدروزیه

عند الخليفه «الحاكم باللّه» و يعتقد آخرون انه قتل، الا انها تدعى انه غاب عن الانظار، و عرج الى السما، و سوف يعود ثانيه بين الناس.

المقنعه: كانت من اتباع «عطا المروى» المعروف بالمقنع فى بادى الامر، وحسب مايذكره المؤخون انه كان من اتباع ابى مسلم الخراسانى، و بعد وفاه ابى مسلم، ادعى ان روح ابى مسلم قد حلت فيه، و ادعى النبوه بعد ذلك، و بعدها ادعى الالوهيه، وحوصر سنه ۱۶۲ فى قلعه كيش من بلاد ماوراالنهر، و عند ما تيقن من محاصرته و حتميه قتله، اشعل نارا، و دخل فيها مع عده من اصحابه و احترق، اختار اصحاب عطابعد زمن مذهب الاسماعيليه، و التحقوا بالفرقه الباطنيه.

۲۰ الشيعه الاثنا عشريه، و اختلافها مع الزيديه و الاسماعيليه

ان الاقليه الشيعيه التى مر ذكرها تنشعب عن الاكثريه الشيعيه الاماميه، و تسمى بالاثنى عشريه ايضا، و كما ذكرنا آنفا، كان بدايه نشوئهم هو الاعتراض و الانتقاد لمسالتين اساسيتين من المسائل الاسلاميه، علما بانهم لم يعارضوا القوانين التى كانت وفقا لتعاليم الرسول الاكرم (ص) بين المسلمين و المسالتان هما:

«الحكومه الاسلاميه و المرجعيه العلميه» و تعتقد الشيعه بان تلك المسالتين من حق اهل البيت خاصه.

تؤمن الشيعه الاثنا عشريه، ان الخلافه الاسلاميه بما فيها من ولايه باطنيه و قياده معنويه و هما جزان لا ينفكان عنها، من حق على و اولاده عليهم السلام، وبموجب تصريح النبى الكريم (ص) و سائر ائمه اهل البيت (ع) ، آن هم اثنا عشر اماما، وتؤمن ايضا ان التعاليم الظاهريه للقرآن و التى تعتبر من احكام الشريعه، تشتمل على الحياه المعنويه الكامله و لها اصالتها و اعتبارها، و لا يعتريها اى نسخ حتى قيام الساعه و يبجب ان تؤخذ هذه الاحكام و القوانين عن طريق

اهل البیت، لا غیر و من هنا یتضح:

ان الاختلاف الاصلی بین الشیعه الامامیه و الشیعه الزیدیه، هو ان الشیعه الزیدیه غالبا لا تحصر الامامه فی اهل البیت، و لا تقتصر فی عدد الائمه علی الاثنی عشر، و لا تتبع فقه اهل البیت، علی خلاف الشیعه الامامیه و الفارق الاساسی بین الشیعه الامامیه و الشیعه الاسماعیلیه هو ان الاسماعیلیه تعتقد بان الامامه تدور علی (سبع) ولم تختم النبوه فی محمد (ص) ، و لا تمتنع من تغییر او تبدیل احکام الشریعه، و حتی ارتفاع اصل التکلیف خاصه علی قول الباطنیه، علی خلاف مذهب الشیعه الامامیه الذی یعتقد بخاتمیه النبوه فی محمد (ص) و انه خاتم الانبیا، و له اثنا عشر وصیا، و یعتبر ظاهر الشریعه غیر قابل للنسخ، و یثبتون للقرآن ظاهرا و باطنا.

اما طائفتا الشیخیه و الکریمخانیه، و اللتان ظهرتا فی الاقرنین الاخیرین بین الشیعه الامامیه، فلم نعدهما انشعابا لان اختلافهما معا یدور حول توجیه و تفسیر بعض المسائل النظریه، و لیس فی اثبات او نفی اصل المسائل.

و کذا فرقه «علی اللاهیه» بالنسبه للشیعه الامامیه و یسمون ب «الغلاه» ایضا، فهم مثل الباطنیه للشیعه الاسماعیلیه، یعتقدون بالباطن فقط و بما آن هم یفتقرون الی منطق دقیق فلم نعدهم فی حساب الشیعه.

موجز عن تاریخ الشیعه الاثنی عشریه

کما اشرنا فی الفصول المتقدمه، ان اکثریه الشیعه هم الاثنی عشریه و هم اصحاب علی و انصاره، الذین رفعوا رایه المعارضه و الانتقاد فی موضوع الخلافه و المرجعیه العلمیه بعد وفاه الرسول الاکرم (ص) و ذلک لاحیا حقوق اهل البیت، و بهذاانفصلوا عن اکثریه الناس.

کانت الشیعه مضطهده فی زمن الخلفا الراشدین (سنه ۱۱ - ۳۵ ه) ، و لم تکن لهم صیانه او حمایه

لانفسهم و اموالهم طوال حکومه بنی امیه و خلافتهم (۴۰ – ۱۳۲ ه) و کلماازداد علیهم الضغط و الاضطهاد، کانوا اشد عزما فی ارادتهم، و اکثر رسوخا فی عقیدتهم، وکانوا یستفیدون من مظلومیتهم فی سبیل عقیدتهم و تقدمها و نشرها.

ففی الفتره ما بین الدولتین الامویه و العباسیه، حیث تسلم خلفا بنی العباس الحکم کانت فتره ضعف و انهیار، استطاع الشیعه ان یتنفسوا الصعدا، و ذلک فی اواسطالقرن الثانی للهجره ولکن سرعان ما عاد التضییق و الاضطهاد علیهم و ازداد شیئا فشیئاحتی اواخر القرن الثالث الهجری.

وفی اوائل القرن الرابع الهجری استعاد الشیعه قدرتهم بمجی سلاطین آل بویه و کانوا من الشیعه و حصلت علی حریه فکریه و شرعت بنضالها و استمرت حتی نهایه القرن الخامس الهجری و فی اوائل القرن السادس الهجری، الذی یقترن مع حمله المغول و علی اثر المشاکل العامه و کذا استمرار الحروب الصلیبیه، فالحکومات الاسلامیه رفعت الاضطهاد و الضغوط عن الشیعه و خاصه بعد اعتناق بعض سلاطین المغول فی ایران دین الاسلام، وساهمت حکومه سلاطین مرعش فی مازندران فی تقویه الشیعه و توسعها، مما جعل الشیعه یتمتعون بکثره عددهم فی کل بقعه من بقاع الممالک الاسلامیه و خاصه فی ایران، حیث کان الملایین من الشیعه و استمرت الحاله هذه حتی اواخر القرن التاسع الهجری و فی بدایه القرن العاشر الهجری اثر ظهور الدوله الصفویه فی ایران المتسعه الارجا آنذاک، اعترف رسمیا بمذهب الشیعه و لا یزال حتی الان اواخر القرن الرابع عشر الهجری، یعتبر مذهبا رسمیا للبلاد و فضلا عن هذا کله فان عشرات الملایین من الشیعه تعیش حالیا فی جمیع بقاع العالم.

۲ الفکر الدینی لدی الشیعه

۱ معنی الفکر الدینی

یطلق هذا الاصطلاح علی التحقیق و البحث فی موضوع

من المواضيع الدينيه للحصول على نتيجه معينه.

كما ان المراد من الفكر الرياضى مثلا، هو الفكر الذى يعطى النتيجه لنظريه رياضيه معينه، او يحل مساله رياضيه.

۲ المصادر الرئيسيه للفكر الدينى فى الاسلام

من الطبيعى ان الفكر الدينى كسائر الافكار، يعتمد على مصادر، كى يستلهم منها مواده و اسسه، كما هو الحال فى الفكر الرياضى لحل مساله ما، فانه لابد من الاستعانه بمجموعه من النظريات و الفرضيات، و بالنتيجه ينتهى الى المعلومات الخاصه به، و المصدر الوحيد الذى يعتمد عليه الاسلام، (من جهه ارتباطه بالوحى السماوى) هوالقرآن الكريم، اذ انه المصدر الرئيسى للنبوه الشامله للنبى الاكرم (ص) و ما يحتويه من الدعوه الى الاسلام، فالقرآن لا ينفى المصادر الاخرى للفكر الصحيح و الحجج الواضحه كما ستتعرض له.

۳ الطرق التى يعرضها الاسلام للفكر الدينى

فالقرآن الكريم يضع ثلاثه طرق امام متبعيه للوصول الى المفاهيم الدينيه و المعارف الاسلاميه و يوضح لهم، ان الظواهر الدينيه و الحجج العقليه، و الادراك المعنوى لا يتاتى الا من الخلوص فى العباده.

ان اللّه سبحانه يخاطب الناس عامه فى القرآن، و يعرض امورا دون اقامه حجه او دليل، انطلاقا من قدره هيمنته كخالق، و يطالب بقبول الاصول و الاسس الاعتقاديه، كالتوحيد و النبوه و المعاد و الاحكام العمليه، كالصلاه و الصوم و غيرهما كما يامر بالنهى و الامتناع احيانا، و إذا لم تكن الايات لتعطى الحجيه، لم يكن ليطالب الناس بقبولهاواتباعها اذن لابد من القول بان هذه الايات الواضحه الدلاله طريق لفهم المفاهيم الدينيه و المعارف الاسلاميه و ادراكها و نسمى هذا البيان اللفظى بالظواهر الدينيه مثل «آمنوا باللّه و رسوله» و «اقيموا الصلاه.»

ونجد القرآن من جهه اخرى فى كثير من الايات يدعو الى الحجيه العقليه، وذلك بدعوه الناس الى التفكر و التدبر فى الافاق و الانفس، و هو يسلك الاستدلال العقلى فى بيان الحقائق.

وحقا ان القرآن هو الوحيد من الكتب السماويه الذى يدل الانسان الى العلم و المعرفه بطريقه استدلاليه

فالقرآن ببيانه هذا يعتبر الحجه العقليه و الاستدلال المنطقى من الامور المسلمه، اى انه لا يطالب بتقبل المعارف الاسلاميه دون نقاش، ثم ينتقل الى الاحتجاج العقلى، و يستنتج منها المعارف الاسلاميه، انطلاقا من الاعتماد الكامل على واقعيته اذ يقول، محصوا فى الاحتجاج العقلى، و استنبطوا منه صحه المعارف و من ثم القبول و الرضا.

وما يسمع من كلام عن الدعوه الاسلاميه، يمكن التامل فيه، و الاستفسار عنه، و الاصغا الى قول الخالق و بالتالى، فان التصديق و الايمان يجب ان يحصل عليه بدليل او حجه، و ليس المراد الايمان مسبقا، ثم اقامه الادله وفقا له، فالفكر الفلسفى طريق يدعمه القرآن الكريم و يصادق عليه، و من جهه اخرى نرى القرآن الكريم و باسلوبه الرائع، يوضح لنا ان جميع المعارف الحقيقيه تنبع من التوحيد و معرفه اللّه حقيقه، و ماكمال معرفه اللّه جل و علاء الا لاولئك الذين جعلهم اللّه من خيره عباده، و خصصهم لنفسه، و هم الذين قد قطعوا علاقاتهم و ارتباطاتهم بهذا العالم، و نسوا كل شى، و اثرا لاخلاص و العبوديه، وجهوا قواهم الى العالم العلوى، و نوروا قلوبهم بنور اللّه سبحانه، ونظروا ببصيرتهم حقائق الاشيا، و ملكوت السماوات و الارض، لانهم قد وصلوا الى مرحله اليقين، اثر اخلاصهم و عبوديتهم، و عند حصولهم على هذه المنزله (اليقين) ، انكشف لهم ملكوت السماوات و الارض، و الحياه الخالده فى العالم الخالد.

ويتضح هذا الادعا مع الالتفات الى الايات الكريمه التاليه:

قوله تعالى:

«وما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحى اليه انه لا اله الا انافاعبدون.»

و قوله تعالى:

«سبحان اللّه عما يصفون الا عباد اللّه المخلصين.»

و يقول تعالى:

«قل انما انا بشر مثلكم يوحى الى انما الهكم اله

واحد فمن کان یرجو لقا ربه فلیعمل عملا صالحا و لا یشرک بعباده ربه احدا.»

و یقول سبحانه:

«واعبد ربک حتی یاتیک الیقین.»

و قوله:

«وکذلک نری ابراهیم ملکوت السماوات و الارض و لیکون من الموقنین.»

و قوله:

«کلا ان کتاب الابرار لفی علیین و ما ادریک ما علیون کتاب مرقوم یشهده المقربون.»

و قوله تعالی ایضا:

«کلا لو تعلمون علم الیقین لترون الجحیم.»

اذن احد طرق استیعاب المعارف الالهیه و ادراکها هو تهذیب النفس و الاخلاص فی العبودیه.

۴ الاختلاف بین هذه الطرق الثلاثه

اتضح مما سبق، ان القرآن الکریم یعرض ثلاثه طرق لفهم المعارف الدینیه: الظواهر الدینیه، و العقل، و الاخلاص فی العبودیه، و الذی مؤداه انکشاف الحقائق و المشاهده الباطنیه لها، ولکن یجب ان نعلم ان هذه الطرق الثلاثه، تتفاوت فیمابینها من جهات عده:

الاولی: ان الظواهر الدینیه، بیانات لفظیه، تستفاد من ابسط الالفاظ، و فی متناول ایدی الناس، و کل یستفید منها حسب قدرته و فهمه و استیعابه، علی خلاف الطریقین الاخرین، اذ یختصان بجماعه خاصه، و لم یکونا لعامه الناس.

الثانیه: ان طریق الظواهر الدینیه، لهو الطریق الموصل الی اصول المعارف الاسلامیه و فروعها، و یمکن من الحصول علی المسائل الاعتقادیه و الاخلاقیه، و کذا الکلیات للمسائل العملیه (فروع الدین) ، ولکن جزئیات الاحکام و مصالحها الخاصه بهالم تکن فی متناول العقل، و خارجه عن نطاقها، و هکذا طریق تهذیب النفس، لا نتیجتهاانکشاف الحقائق، و هو علم لدنی (من قبل اللّه تعالی) ، و لا یسعنا ان نحدد نتائجهاوالحقائق التی تنکشف عن هذه الموهبه الالهیه، و هؤلا لما انفصلوا عن کل شی و نسوه، سوی اللّه تعالی، فانهم تحت رعایه اللّه بصوره مباشره، و کل ما یریده (لا کل مایریدونه) ینکشف لهم.

۵ الطریق الاول: الظواهر الدینیه و اقسامها

الظواهر الدینیه و اقسامها

وكما سبقت الاشاره اليه، فان القرآن الكريم و الـذى يعتبر مصـدرا اساسـيا للفكرالـدينى الاسـلامى، قد اعطى للسامعين حجيه و اعتبار ظواهر الالفاظ، و إن هـذه الظواهرللايات قـد جعلت اقوال النبى الاكرم (ص) فى المرحله الثانيه بعـد القرآن، و تعتبر حجه كالايات القرآنيه، و يؤيده قوله تعالى:

«وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم.»

و قوله جل شانه:

«هو الذى بعث فى الاميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته و يزكيهم و يعلمهم الكتاب و الحكمه.»

و قوله ايضا:

(لقد كان

لکم فی رسول اللّه اسوه حسنه).

فاذا لم تکن اقوال النبی الاکرم (ص) و افعاله و حتی صمته و اقراره، حجه کالقرآن الکریم، لم نجد مفهوما صحیحا للایات المذکوره، لذا فان اقواله صلی اللّه علیه و آله و سلم حجه لازمه الاتباع، للذین قد سمعوه (ص) ، او الذین قد نقل الیهم عن طریق رواه ثقات، و کذلک ینقل عنه صلی اللّه علیه و آله و سلم عن طرق متواتره قطعیه ان اقوال اهل بیته کاقواله، و بموجب هذا الحدیث و الاحادیث النبویه القطعیه الاخری، تصبح اقوال اهل البیت تالیه لاقوال النبی الاکرم (ص) ، و واجبه الاتباع، و إن اهل البیت لهم المرجعیه العلمیه فی الاسلام و لم یخطاوا فی تبیان المعارف و الاحکام الاسلامیه، فاقوالهم حجه یعتمد علیها سوا کانت مشافهه او نقلا.

یتضح من هذا التفصیل ان الظواهر الدینیه و التی تعتبر مصدرا فی الفکرالاسلامی علی قسمین: الکتاب و السنه، و المراد بالکتاب، ظواهر الایات القرآنیه الکریمه، و المقصود بالسنه، الاحادیث المرویه عن النبی الاکرم (ص) و اهل البیت (ع).

حدیث الصحابه

اما الاحادیث التی تنقل عن الصحابه، فاذا کانت متضمنه اقوال الرسول الکریم (ص) او افعاله، و لم تخالف احادیث اهل البیت، تؤخذ بنظر الاعتبار، و إذا کانت متضمنه لرای الصحابی فحسب فلیست لها حجیه، و یعتبر الصحابی کسائر المسلمین، علمابان الصحابه انفسهم کانوا یعتبرون الصحابی کبقیه المسلمین، و یعاملونه معاملتهم.

بحث آخر فی الکتاب و السنه

یعتبر کتاب اللّه (القرآن الکریم) هو المصدر الاساسی للفکر الاسلامی، و هو الذی یعطی الاعتبار و الحجیه للمصادر الدینیه الاخری، لذا یجب ان یکون قابلا للفهم لعامه الناس.

وفضلا عن هذا فان القرآن الکریم یعلن انه نور موضح لکل شی، و فی مقام التحدی، یطالب بتدبر آیاته، اذ لیس فیه ای اختلاف او تناقض، و إذا کان باستطاعتهم معارضته، و الاتیان بمثله لفعلوا ذلک.

وواضح ان القرآن لو لم یکن مفهوما لدی العامه فان مثل هذه الایات لا اعتبارلها.

ولیس هناک مجال للظن ان هذا الموضوع (القرآن یفهمه عامه الناس) یتنافی مع الموضوع السابق (ان النبی الاکرم (ص) و اهل بیته، هم مراجع علمیه للعارف الاسلامیه، و التی هی حقیقه یدل علیها القرآن الکریم).

ان بعضا من المعارف الاسلامیه، و هی الاحکام و القوانین التشریعیه، فان القرآن الکریم یشیر الی الکلیات منها، و یتوقف تفصیلها علی الرجوع الی السنه حدیث اهل البیت (ع) مثل احکام الصلاه و الصوم و المعاملات و سائر العبادات.

وبعضها الاخر کالاعتقادات و الاخلاق، و إن کانت مضامینها و تفاصیلها یفهمها العامه، لکن ادراک و فهم معانیها، یستلزم اتخاذ نهج اهل البیت، مع الاستعانه بالایات، فانها تفسر بعضها بعضا، و لا یمکن الاستعانه برای خاص، و الذی اصبح من العادات و

التقاليد، و باتت النفس تسانس به.

يقول الامام على (ع):

«كتاب اللّه تبصرون به، و تنطقون به،

و تسمعون به، و ينطق بعضه ببعضه، و يشهد بعضه على بعض.»

يقول النبى الاكرم (ص): القرآن يصدق بعضه بعضا و كذا قوله (ص): من فسرالقرآن برايه فليتبوا مقعده من النار.

هناك امثله بسيطه لتفسير القرآن بعضه ببعض، و ذلك فى قوله تعالى فى قصه لوط «و امطرنا عليهم مطرا فسا مطر المنذرين.»

وفى آيه اخرى جات كلمه «سا» بكلمه «حجاره» كما فى الايه الكريمه «وامطرنا عليهم حجاره من سجيل.»

يتضح من الايه الثانيه ان المراد من الايه الاولى «فسا مطر» هو «حجاره سجيل»، و الذى يتابع احاديث اهل البيت بدقه و كذا الروايات المنقوله عن مفسرى الصحابه و التابعين، لا يتردد بان طريقه تفسير القرآن بالقرآن تنحصر فى طريقه ائمه اهل البيت (ع).

ظاهر القرآن و باطنه

اتضح ان القرآن الكريم بالفاظه و بيانه، يوضح الاغراض الدينيه، و يعطى الاحكام اللازمه للناس فى الاعتقادات و العمل بها، ولكن اغراض القرآن لا- تنحصربهذه المرحله، فان فى كنه هذه الالفاظ و هذه الاغراض، تستقر مرحله معنويه، و اغراض اكثر عمقا، و الذى يدركه الخواص بقلوبهم، الطاهره المنزهه.

فالنبى العظيم، و هو المعلم الالهى للقرآن يقول:

ظاهر انيق و باطن عميق و يقول ايضا «للقرآن بطن و ظهر و لبطنه بطن، الى سبعه بطون»، و قد ورد الكثير عن باطن القرآن، فى اقوال اهل البيت (ع).

فالاصل فى هذه الروايات، هو التشبيه الذى قد ذكره اللّه تعالى فى سوره الرعدالايه ١٧ يشبه فيه الافاضات السماويه بالمطر الذى يهطل من السما بقوله:

«انزل من السما ما فسالت اوديه بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابيا و ممايوقدون عليه فى النار ابتغا حليه او متاع زبد مثله، كذلك يضرب اللّه الحق و الباطل، فاما الزبد فيذهب جفا و اما ما ينفع الناس فيمكث

فی الارض كذلک یضرب اللّه الامثال.»

وتشیر هذه الایه الی ان استیعاب الناس و قدرتهم علی اكتساب المعارف السماویه و التی تنیر النفوس، و تمنحها الحیاه، متفاوته.

فهناک من لاـ یعطی الاصاله لهذا العالم الذی سرعان ما یزول الا للماده و الحیاه المادیه، و لا یرجو سوی ما تشتهیه نفسه من الحیاه المادیه، و لا یخشی الا الحرمان منها، و هؤلا علی اختلاف فی مراتبهم.

وغایه ما یمكن قبوله من المعارف السماویه، هو الاعتقاد بمجمل من المعتقدات، و ادا احكام الاسلام العملیه ظاهرا، و من ثم عباده اللّه جل شانه املا فی الثواب و خوفا من العقاب.

وهناک اناس اثر صفا فطرتهم لاـ یرون السعاده بالركون الی لذائذ هذه الحیاه بایامها القلیله الزائله، و ما الفائده و الضرر، و السعاده و البؤس فی هذه الحیاه الا ظن مغر، وما اولئک الذین كانوا بالامس سعدا، و اصبحوا الیوم قصصا تروی، سوی دروس عبرلهم تلقی فی اذهانهم باستمرار و علی الدوام.

وهؤلاـ بالطبع یتجهون بقلوبهم المنزهه الی العالم الابدی و ینظرون الی هذا العالم بما فیه من مظاهر مختلفه، بانها دلالات و اشارات لا غیر، و لیست فیها ایه اصاله اواستقلال.

و عند ما تفتح لهم ابواب من المعرفه و الادراک المعنوی للایات و الظواهر الارضیه و السماویه، و تشرق فی نفوسهم انوار غیر متناهیه من عظمه و جلال الخالق سبحانه، و تعجب نفوسهم و قلوبهم الطاهره برموز الخلیقه اعجابا، تعرج ارواحهم فی الفضا غیر المتناهی للعالم الابدی بدلا من انغماسها فی مصالحها المادیه الخاصه.

وعندما یستمعون عن طریق الوحی الالهی، ان اللّه تعالی قد نهی عن عباده الاوثان، و ظاهر الایه مثلا التعظیم امام الاصنام، فانهم یدركون ان العباده تختص باللّه سبحانه، و

ليس لاحد سواه، لان حقيقه العباده هى العبوديه المطلقه، و اكثر من هذا فهم يدركون على ان الخوف و الرجا لايكون الا من اللّه و للّه وحده، و يجب الا يستسلموا الاهوا النفس، و لا يجوز التوجه الا للّه تعالى.

وعندما يتلى عليهم حكم وجوب الصلاه، و ظاهر الحكم اقامه العباده الخاصه، لكن بحسب الباطن، يدركون ان هذه العباده يجب ان تتحقق بقلوبهم و بكل وجودهم، واكثر من هذا يجب ان ينسوا انفسهم، فهم لا شى تجاه الخالق، و يتفانوا فى عباده اللّه وحده.

وكما هو واضح ان المعنى الباطنى المستفاد من المثالين السابقين، لم يكن مدلولا لفظيا للامر او النهى بذاته بل للذى جعل مجال فكره متسعا يرجح النظر الى العالم و الكون على النظر فى نفسه، و ما تنطوى عليه من انانيه وحب الذات.

ومع هذا البيان، يتبين معنى ظاهر القرآن و باطنه، و كذلك يتضح ان باطن القرآن لا يلغى و لا يبطل ظاهره، بل انه بمنزله الروح التى تمنح الجسم الحياه، و بما ان الاسلام دين عام شامل و ابدى، فانه يهتم اولا و قبل كل شى باصلاح المجتمع البشرى، و لا يتخلى عن الاحكام الظاهريه و التى مؤداها اصلاح المجتمع، و كذا لا يتخلى عن الاعتقادات البسيطه و التى تعتبر حارسه للاحكام المشار اليها.

وكيف يمكن لمجتمع ان ينال السعاده بالاقتناع ان الانسان يكفيه ان يكون منزها، و ليس هناك ثمه اعتبار للعمل، و يعيش فى حياه محاطه بعدم التنظيم و الاستقرار؟.

وكيف يمكن لفكر سقيم و اقوال سقيمه ان تخلق قلوبا طاهره زكيه، او ان يظهرمن قلب زكى، اقوالا سقيمه؟.

و يقول تعالى فى كتابه العزيز: «الطيبات للطيبين و الطيبون للطيبات.»

و يقول ايضا:

«والبلد الطيب يخرج

نباته باذن ربه و الذی خبث لایخرج الانکدا.»

ویستفاد مما ذکرنا ان للقرآن الکریم ظاهرا و باطنا، و باطنه ایضا ذو مراتب مختلفه، و الحدیث هو المبی ن لمفاهیم القرآن الکریم.

تاویل القرآن

ومما کان مشهورا عند اخواننا اهل السنه فی صدر الاسلام، هو امکان الرجوع عن ظاهر القرآن الکریم، اذا وجد دلیل، و إن تحمل الایه علی خلاف الظاهر، هذا مایسمی ب «التاویل» فکلمه التاویل فی القرآن الکریم، کانت تفسر بهذا المعنی.

ومما یشاهد فی کتب اهل السنه، ان المناظرات الدینیه المختلفه، کانت تؤیدباجماع علما المذاهب، او بدلیل آخر، فاذا ما خالفت ظاهر آیه من الایات القرآنیه، کانوا یلجاون الی تاویل الایه، حملا لخلاف ظاهرها، و احیانا کان یلجا کل من الطرفین المتخاصمین، لقولین متضاربین، الی الایات القرآنیه، و الاحتجاج بها، و کل منهما کان یؤول آیه الطرف المتخاصم.

قلما تسرب هذا النوع من الاحتجاج الی الشیعه، و قد ذکر فی بعض کتبهم فی علم الکلام و مما یستفاد من الایات القرآنیه و احادیث اهل البیت بعد تدبرها ان القرآن الکریم مع صراحته و وضوح بیانه، لا یرید ان تکون الایات مبهمه و تبقی لغزا دون حل، وکل ما جا الی الناس من احکام و مسائل، فهی الفاظ تناسب ذلک الموضوع.

وما یذکره القرآن بکلمه «تاویل» لم یکن مدلولا للفظ بل حقائق و واقعیات اعلی شانا من فهم عامه الناس، و هی الاساس للمسائل الاعتقادیه و الاحکام العملیه للقرآن.

نعم ان لکل آیات القرآن تاویلا و لا یدرک تاویله عن طریق التفکر مباشره، و لایتضح ذلک من الفاظه، و ینحصر فهمه و ادراکه للانبیا و الصالحین من عباد اللّه، الذین نزهوا انفسهم من کل رجس، فانهم یستطیعون ادراکه عن طریق المشاهده،

نعم ان تاويل القرآن سوف ينكشف يوم تقوم الساعه.

نحن نعلم جيدا ان احتياج المجتمع المادی، دفع الانسان الی الكلام، و وضع الكلمات و كذا كيفيه الاستفاده من الالفاظ، فالانسان فی حياته الاجتماعيه مضطر ان يبدی ما فی ضميره من مفاهيم الی ابنا نوعه، و يستمد العون فی هذا عن طريق الصوت و الاذن، و قلما استفاد من الاشاره او حركه العين، و من هنا نجد ان التفاهم لا يحصل بين افراد صم عمی، لان ما يقوله الاعمی لايسمعه الاصم، و ما يقوم به الاصم من الاشارات لا يراها الاعمی، فعلی هذا فان وضع الكلمات، و تسميه الاشيا ما هو الا لرفع الاحتياجات الماديه، و قد اصطنعت الكلمات للاشيا و الاوضاع و الاحوال الماديه التی تقع فيی متناول الحس، او علی مقربه من المحسوس و كما نشاهد فی موارد اذا كان المخاطب فاقدا لا حدی الحواس، واردنا التكلم معه عن طريق ذلک الحس المفقود، فاننا نلجا الی نوع من التمثيل و التشبيه، فعلی سبيل المثال، اذا اردنا ان نصف لشخص اعمی منذ الولاده، النور و الضيا، و إذا اردنا ان نصف لطفل لم يبلغ سن البلوغ، لذه العمل الجنسی، فاننا نقوم بنوع من المقارنه و التشبيه المناسب.

فعليه اذا افترضنا ان هناک فی الكون واقعيات ليست بماده (وواقع الامر هكذا) فهناک من البشر فی كل عصر، لا يتجاوز عددهم عدد الاصابع، لهم القدره علی ادراكهاومشاهدتها، و هذه الامور لا- يمكن توضيحها للاخرين عن طريق البيان اللفظی و الفكرالاعتيادی، و لايسعنا الاشاره اليه الا بالتمثيل و التشبيه فاللّه تعالی يقول فی كتابه العزيز «انا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون، و انه فی ام الكتاب لدينا لعلی حكيم» ای

ای لایتوصل الیه الفهم الاعتیادی، و لا یبلغه.

و یقول ایضا:

«انه لقرآن کریم، فی کتاب مکنون، لا یمسه الا المطهرون.»

و یقول ایضا فی شان النبی الاکرم (ص) و اهل بیته (ع):

«انما یرید اللّه لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیرا.»

وفقا لدلالات هذه الایات، فان القرآن الکریم یصدر من ناحیه تعجز افهام الناس من الوصول الیها، و التوغل فیها، فلا یدرکها الا من کان من المخلصین و عباده المقربین، و اولیائه الصالحین، فاهل بیت النبی الاکرم (ص) خیر مصداق لذلک.

و یقول عز من قائل:

«بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمه و لما یاتهم تاویله، کذلک کذب الذین من قبلهم، فانظر کیف کان عاقبه الظالمین»

ای تری الاشیا بالعیان یوم القیامه.

و یقول ایضا فی آیه اخری:

«هل ینظرون الا تاویله یوم یاتی تاویله یقول الذین نسوه من قبل قد جات رسل ربنا بالحق فهل لنا من شفعا فیشفعوا لنا او نرد فنعمل غیرالذی کنا نعمل قد خسروا انفسهم و ضل عنهم ما کانوا یفترون.»

تتمه البحث عن الحدیث

ان اعتبار اصاله الحدیث، و الذی یؤیده القرآن الکریم، تقره الشیعه و سائرالمذاهب الاسلامیه، ولکن اثر التفریط الذی حصل من الولاه و الحکام فی صدر الاسلام فی حفظه، و الافراط الذی حدث من الصحابه و التابعین فی نشر الاحادیث، کانت عاقبه الحدیث مؤسفه مؤلمه.

فمن جهه منع خلفا الوقت من کتابه الحدیث و تدوینه، اذ کانوا یحرقون الاوراق التی دونت فیها الاحادیث، ماوسعهم ذلک، و احیانا کانوا یمنعون من نقل الاحادیث، هذا ما ادی الی ان الکثیر من الاحادیث اصابها التغییر و التحریف و النسیان و نقلت الاحادیث بمضامینها.

ومن جهه اخری، قام صحابه النبی الاکرم (ص) الذین حضروا مجلسه، واستمعوا الی حدیثه، و کانوا مورد احترام خلفا

الوقت و عامه المسلمين، قاموا بنشرالاحاديث حتى آل الامر الى ان يصبح الحديث ذا اهميه اكثر من القرآن، فاحيانا كان الدحيث ينسخ الايه.

وكان يتفق ان نقله الاحاديث، يتحملون مصاعب الطريق و السفر لاستماع حديث واحد.

وقد تزيا بعض من ليس بمسلم بزى الاسلام، و تلبس به، و ذهب بعض من اعدا الاسلام الى وضع الاحاديث و تغييرها، حيث اسقطوا الحديث من الاعتبار، و الوثوق به.

ولهذا السبب فكر علما الاسلام و مفكروهم لوضع حل لهذه المعضله، فوضعواعلمين: علم الرجال و علم الدرايه، ليميزوا الحديث الصحيح من السقيم.

والشيعه فضلا عن آن هم يهتمون بتنقيح سند الحديث، فانهم يرون وجوب مطابقه الحديث للقرآن الكريم فى صحه اعتباره.

وقد ورد فى اخبار كثيره و باسانيد قطعيه عن طريق الشيعه عن النبى الاكرم (ص) ، و ائمه اهل البيت (ع) ، ان الحديث الذى يخالف القرآن لا اعتبار له، و الحديث المعتبر هو ما وافق القرآن، فوفقا لهذه الاخبار الشيعيه، لا يعمل بالاحاديث التى تخالف القرآن، اما الاخبار التى لا يعلم مدى مخالفتها او موافقتها، فانها توضع جانبا، دون رد اوقبول، و يعتبر مسكوتا عنه، و يستدل على هذا الامر باحاديث اخرى لائمه اهل البيت (ع) ، و لا يخفى ان هناك فئه من الشيعه، مثل ما عند اهل السنه، يعملون باى حديث يقع فى متناول ايديهم.

الشيعه و العمل بالحديث

الاحاديث التى سمعت من النبى الاكرم (ص) او ائمه اهل البيت (ع) دون واسطه، حكمها حكم القرآن الكريم اما الاحاديث التى وصلت الينا بواسطه، فان الشيعه تعمل بها كالاتى:

فيما يتعلق بالمسائل الاعتقاديه و الذى يصرح به القرآن، يستلزم العلم و القطع بالخبر المتواتر، او الخبر الذى تتوفر فى صحته الشواهد القطعيه، فانه يعمل به، وعداهذين

النوعين، و الذی یسمی الخبر الواحد، فلا اعتبار له.

ولکن فی استنباط الاحکام الشرعیه، نظرا للادله القائمه، فضلا عن الخبرالمتواتر و الخبر القطعی، فانه یعمل ایضا بالخبر الواحد الذی یکون موثقا.

اذن فالخبر المتواتر و الخبر القطعی مطلقا عند الشیعه، یکون حجه و لازم الاتباع، اما الخبر غیر القطعی (الخبر الواحد) فانه حجه بشرط ان یکون موثقا فی نوعه، وینحصر ذلک فی الاحکام الشرعیه.

التعلم و التعلیم العام فی الاسلام

تحصیل العلم احدی الوظائف الدینیه فی الاسلام، و خیر دلیل علی ذلک، قول النبی الاکرم (ص) «طلب العلم فریضه علی کل مسلم و مسلمه» و وفقا للاخبار التی تؤید بالشواهد القطعیه، ان المراد من العلم، هو معرفه اصول الدین الثلاثه، التوحید النبوه المعاد) مع ما یلازمها، و معرفه الاحکام و القوانین الاسلامیه بصوره مفصله، کل حسب احتیاجه.

وواضح ان تحصیل العلم فی اصول الدین، و إن کان مع دلیل مجمل، فهو میسورللجمیع، و لکن تحصیل العلم مع تفاصیل الاحکام و القوانین الدینیه، لا- یتحقق الا- من الاستفاده و الاستنباط الفنی من المصدرین الاصلیین، الکتاب و السنه (الفقه الاستدلالی) و هذا ما لا یتیسر للجمیع، فهناک من یستطیع ان یقوم بهذه المهمه.

والاسلام لا یشرع حکما فیه حرج، فعلی هذا فان تحصیل العلم للاحکام و الشرائع الدینیه عن طریق الدلیل یعتبر واجبا کفائیا، یختص بمن له الکفاه و القدره، اما عامه الناس، فیجب علیهم الرجوع، وفقا للقاعده العامه، وجوب رجوع الجاهل الی العالم، (قاعده الرجوع الی الخبره) ، و هو مراجعه من یسمون ب «المجتهدین الفقها» و تطلق علی هذه المراجعه کلمه (التقلید) ولکن هذا الرجوع و التقلید لیس فی اصول الدین.

ومما تجدر الاشاره الیه، ان الشیعه، لاتجیز التقلید الابتدائی من المجتهدالمیت، و الشخص الذی لا

يعلم مساله ما عن طريق الاجتهاد، فانه و فقا لوظيفته الدينيه يجب ان يقلد المجتهد، و لا يستطيع الرجوع الى فتوى المجتهد المتوفى، ما لم يكن قدقلد فى هذه المساله مجتهدا حيا، و بعد وفاه المرجع و المقلد بقى على تقليده، و هذه المساله هى احدى العوامل المهمه التى تجعل الفقه الاسلامى الشيعى يمتاز بالحيويه، فيسعى جماعه للحصول على درجه الاجتهاد، و التحقيق فى المسائل الفقهيه.

ولكن اخواننا اهل السنه اثر الاجماع الذى حصل فى القرن الخامس الهجرى، الداعى الى لزوم اتباع مذهب من الفقها الاربعه و هم:

ابوحنيفه و المالكى و الشافعى واحمد بن حنبل

فهم لا يجيزون الاجتهاد الحر، و كذا التقليد من غير هؤلا الاربعه، وفى النتيجه فقد بقى فقههم كماكان عليه قبل حوالى الف و مائتى سنه، و اخيرا انعزل جماعه من المنفردين عن الاجماع المذكور، و اتجهوا نحو الاجتهاد الحر.

الشيعه و العلوم النقليه

العلوم الاسلاميه التى دونها علما الاسلام، تنقسم الى قسمين: عقليه و نقليه، فالعلوم النقليه، هى التى يعتمد عليها فى النقل، مثل اللغه و الحديث و التاريخ و ماشابهها، و العلوم العقليه مثل الفلسفه و الرياضيات.

ولا شك ان الدافع الاصلى لظهور العلوم النقليه فى الاسلام، هو القرآن الكريم، عدا علمين مثل علم التاريخ و الانساب و علم العروض اما سائر العلوم فهى وليده هذا الكتاب الالهى.

دون المسلمون هذه العلوم بتتبعهم الدينى، واهم ما فيها هو، الادب العربى و علم النحو و الصرف، و علم البلاغه، و علم اللغه، و ما يتعلق بالظواهر الدينيه، مثل فن علم القراه و التفسير و الحديث و الرجال و الدرايه و الاصول و الفقه.

والشيعه لهم دورهم و شاركتهم المهمه فى تاسيس و تنقيح هذه العلوم، و يمكن القول بان

المؤسس و المبتكر لكثير منها هم الشيعه، كما نجد ذلک فی علم النحو، فقدصنفه «ابوالاسود الدؤلی» و هو احد صحابه النبی (ص) و علی (ع) بعد ان املاه علیه الامام علی (ع) و یعتبر الصاحب بن عباد الشیعی من کبار مؤسسی علم الفصاحه و البلاغه، و کان من وزرا آل بویه و اول کتاب صنف فی علم اللغه هو «کتاب العین»، لمؤلفه العالم المعروف «الخلیل بن احمد الفراهیدی البصری الشیعی»، و هو واضع علم العروض، و استاذ «سیبویه النحوی» فی علم النحو.

وتنتهی قراه «عاصم» للقرآن الی علی (ع) بواسطه، و اما عبداللّه بن عباس و الذی یعتبر من افضل الصحابه فی التفسیر، فتلمیذ للامام علی (ع) ، و لا ـ ینکر احد مابذله اهل البیت و شیعتهم من جهد فی علم الحدیث و الفقه، و إن اتصال الفقها الاربعه و غیرهم بالامام الخامس و السادس للشیعه فمعروف، و ما حصل علیه الشیعه من تقدم فی اصول الفقه فی زمن «الوحید البهبهانی» (المتوفی سنه ۱۲۰۵ هق) و بالاخص علی ید «الشیخ مرتضی الانصاری»، (المتوفی سنه ۱۲۸۱ هق) یثیر الاعجاب و لا تقارن به اصول الفقه لدی اخواننا اهل السنه.

۶ الطریق الثانی: للمباحث العقلیه

التفکر العقلی و الفلسفی و الکلامی

قد اشدنا سابقا، ان القرآن الکریم یؤید التفکر العقلی، و یعتبره جز من التفکرالدینی و التفکر العقلی بعد ان یصادق علی صدق نبوه النبی الاکرم (ص) ، یجعل الظواهرالقرآنیه بما فیها الوحی السماوی، و اقوال النبی (ص) و اهل البیت (ع) من موارد الحجج العقلیه و الحجج العقلیه التی یثبت بها الانسان نظریاته، مع ما لدیه من فطره الهیه تنقسم الی قسمین: البرهان و الجدل.

والبرهان: حجه، و مقدماته الواقعیات، و إن لم تکن مشهوده او مسلمه، و بعباره

اخری، امور یدرکها الانسان اضطرارا مع ما عنده من فطره الهیه، و یصادق علیها، کمانعلم (ان العدد ثلاثه اصغر من العدد اربعه، فهـذا النوع من التفکر، یدعی التفکر العقلی، واذا تحقق و حصل ذلک فی الکلیات من العالم و الکون، کالتفکر فی بد الخلقه، و عاقبه العالم و العالمین، فهو ما یسمی بالتفکر الفلسفی.

والجـدل: حجه، اذا حصـلت مقوماته من المشـهودات و المسـلمات، کما هو متعارف بین معتنقی الادیان و المـذاهب، اذ آن هم یثبتون آرا و نظریات مذهب مع الاصول المسلمه لذلک المذهب.

والقرآن الکریم یستفید من الطریقتین، و هناک آیات کثیره فی هذا الکتاب السماوی لکل من هاتین الطریقتین.

اولا: یامر بالتـدبر و التفکر المطلق فی الکلیات لعالم الطبیعه و فی النظام العام للعالم، و کذا فی النظام الخاص مثل، نظام السـما و النجوم و اللیل و النهار و الارض و النبات و الحیوان و الانسان و غیرها، و یثنی علی التتبعات العقلیه الحره ثنا جمیلا.

ثانیـا: یـامر بـالتفکر العقلی الجـدلی، و یسـمی عاده بالمباحث الکلامیه، بشـرط ان یتم ذلک باحسن وجه ممکن «وذلک لاظهار الحق بدون لجاجه و إن یکون مقرونابالاخلاق الحسنه»، کما فی قوله تعالی:

«ادع الی سبیل ربک بالحکمه و الموعظه الحسنه و جادلهم بالتی هی احسن.»

مدی قدم الشیعه فی التفکر الفلسفی و الکلامی فی الاسلام

منـذ الیوم الذی انفصـلت الاقلیه الشـیعیه عن الاکثریه السـنیه، کانت الشـیعه تقیم الاحتجاج مع مخالفیها فی النظریات التی کانت تتبناها، و الخاصه بها.

صحیح ان الاحتجاج ذو طرفین، و المتخاصـمان شریکان فی دعواهم، ولکن الشیعه کانت تقف موقف الهجوم، و الاخرون کانوا فی موقف الدفاع، فالذی یقف موقف الهجوم یجب ان یکون قد هیا الوسائل الکافیه للمخاصمه، و من ثم الاقدام و الهجوم.

وکذا فی التقدم الذی حظیت به المباحث

الکلامیه بصوره تدریجیه، فی القرن الثانی و اوائل القرن الثالث، فقد وصل فی رقیه الی القمه مع انتشار مذهب الاعتزال، فعلما الشیعه و محققوهم، و الذین هم تلامیذ مدرسه اهل البیت (ع) ، کانوا فی المقدمه من المتکلمین.

فضلا من ان متکلمی اهل السنه، من الاشاعره و المعتزله و غیرهم، یصلون فی تدرجهم هذا الی الامام الاول للشیعه، و هو الامام علی (ع) ، و اما اولئک الذین عرفواآثار الصحابه، و اطلعوا علیها، یعلمون جیدا ان من بین جمیع هذه الاثار التی تنسب الی الصحابه، (وقد دونت اسما اثنی عشر الفا) لم نجد اثرا واحدا یشتمل علی التفکرالفلسفی و ینفرد الامام علی (ع) بخطابه و بیانه المبهر فی معرفه اللّه تعالی، بانه یتصف بالتفکیرات الفلسفیه العمیقه جدا.

لم تکن للصحابه و لا التابعین الذین جاؤوا بعد الصحابه، و العرب بصوره عامه فی ذلک الیوم، ایه معرفه بالتفکر الفلسفی الحر، و لم نجد فی اقوال العلما فی القرنین الاولین للهجره، نماذج من التدقیق و التتبع، بینما نجد الاقوال الرصینه لائمه الشیعه، وخاصه الامام الاول و الثامن، تحتوی علی کنوز من الافکار الفلسفیه، کما علمواتلامیذهم هذا اللون من التفکیر.

نعم کان العرب بعیدین عن التفکر الفلسفی، حتی شاهدت نموذجا منها فی ترجمه بعض الکتب الفلسفیه الیونانیه، المترجمه الی العربیه فی اوائل القرن الثانی للهجره، و بعدها، ترجمت کتب متعدده فی اوائل القرن الثالث الهجری من الیونانیه و السریانیه و غیرها الی العربیه، وآنذاک اصبحت طریقه التفکر الفلسفی فی متناول ایدی العموم، و مع هذا الوصف، فان الکثیرین من الفقها و المتکلمین، لم یبدوا اهتمامابالفلسفه و سائر العلوم العقلیه، و التی وردت الیهم حدیثا، و إن کانت هذه المخالفه فی بدایه

الامر ذات اهميه، بفضل الالتفات الخاص الذى كانت تبديه السلطه الحاكمه آنذاك لمثل هذه العلوم.

ولكن بعد زمن تغيرت الاوضاع و الاحوال، فمنعت دراسه هذه العلوم، و القى فى البحر بعض الكتب الفلسفيه، و ما كتاب رسائل «اخوان الصفا» و هو من نتاج فكرى لعديد من مؤلفين، الا مذكر بتلك الفتره، فهو خير دليل على كيفيه الاوضاع المضطربه فى ذلك الزمن، و بعد هذه الفتره، اى فى اوائل الفرن الرابع الهجرى، ظهرت الفلسفه ونمت، على يد «ابى نصر الفارابى.»

وفى اوائل القرن الخامس للهجره، و اثر مساعى الفيلسوف المشهور «ابى على سينا» اتسعت الفلسفه اتساعا بالغا، و فى القرن السادس ايضا، نقح الشيخ «السهروردى» فلسفه الاشراق، و قد قتل بهذه التهمه، و بامر من الحاكم «صلاح الدين الايوبى» و بعدها ارتحلت قصه الفلسفه من بين الكثيرين، و لم ينبغ فيلسوف شهير، حتى جا القرن السابع الهجرى فظهر فى «الاندلس» اطراف الممالك الاسلاميه، «ابن رشد الاندلسى» و سعى فى تنقيح الفلسفه.

الشيعه يهتمون دائما بحقل الفلسفه و سائر العلوم العقليه

الشيعه كما اشرنا كانوا عاملا مؤثرا فى ايجاد الفكر الفلسفى، و يعتبرون عاملامهما فى تقدم هذا الفكر، و كانوا يسعون دوما فى نشر العلوم العقليه، و مع وفاه «ابن رشد» ذهبت الفلسفه من بين الاكثريه من اهل السنه، ولكنه لن ترحل من بين الشيعه، وبعدها اشتهر فلاسفه كبار مثل «خواجه نصيرالدين الطوسى» و «ميرداماد» و «صدرالمتالهين» و سعى كل من هؤلا، الواحد بعد الاخر فى تحصيل العلوم الفلسفيه و تدوينها.

و كذلك فى سائر العلوم العقليه ظهر كل من «الخواجه الطوسى» و «البيرجندى» و غيرهم كل هذه العلوم و خاصه الفلسفه الالهيه، تقدمت تقدما باهرا اثر المساعى الدائبه لعلما الشيعه و مفكريهم، و يتضح ذلك، بمقارنه آثار كل

من «الخواجه الطوسی» و «شمس الدین ترکه» و «میر داماد» و «صدر المتالهین» مع مؤلفات القدما.

لماذا استقرت الفلسفه عند الشیعه؟

فکما ان العامل المؤثر فی وجود و نشاه الفکر الفلسفی و العقلی بین الشیعه هوآثار ائمه الشیعه و علمائهم، و التی بواسطتهم اصبحت من الذخائر العلمیه الشیعیه لدی الاخرین، فان بقا و استقرار هذه اللون من الفکر، یرجع الی وجود تلک الذخائر العلمیه، التی یهتم بها الشیعه و یبدون لها احتراما و تقدیسا، و لکی یتضح الامر، یکفینا مقارنه الذخائر العلمیه لاهل البیت (ع) مع الکتب الفلسفیه التی صنفت مع مرور الزمن، فاننا سنری بوضوح، ان الفلسفه کانت تقترب من الذخائر العلمیه فی اکثر الموارد، و حتی مجی القرن الحادی عشر، فانها کانت متقاربه جدا، بل منطبقه، و لم یکن هناک فارق سوی اختلاف فی التعبیر.

خمسه من نوابغ علما الشیعه

۱) ثقه الاسلام محمد بن یعقوب الکلینی، المتوفی سنه ۳۲۹ للهجره.

هو اول علم شیعی، استخرج و رتب الموضوعات الفقهیه و الاعتقادیه منه الروایات الشیعیه التی کانت مدونه فی الاصول، (الاصل هو ما جمعه المحدث من روایات اهل البیت (ع) فی مصنف خاص) فسمی کتابه ب «الکافی» و ینقسم الی اقسام ثلاثه:

الاصول و الفروع و الروضه (المتفرقات) ، و یشتمل علی ۱۶۱۹۹ حدیثا، و یعتبرهذا الکتاب من اشهر کتب الحدیث التی عرفت فی عالم التشیع، و هناک ثلاثه کتب، تاتی بعد «الکافی» من حدیث الاهمیه و هی:

کتاب «من لایحضره الفقیه» للشیخ «الصدوق محمد بن بابویه القمی» المتوفی سنه ۳۸۱ للهجره و کتاب «التهذیب» و کتاب «الاستبصار» لمؤلفهما «الشیخ الطوسی» المتوفی سنه ۴۶۰ للهجره.

۲) ابوالقاسم جعفر بن حسن بن یحیی الحلی المعروف بالمحقق المتوفی سنه ۶۷۶ للهجره.

یعتبر من نوابغ علم الفقه، و من اشهر مشاهیر فقها الشیعه، و ما کتاب «المختصرالنافع» و کتاب «الشرائع» الا من اروع ما حرره فی الفقه، و

منذ ۷۰۰ سنه و حتی الان لایزال مورد اعجاب و تقدیر الفقها، و فی متناول ایدیهم.

ومن الکتب التی تاتی بعد الکافی هو کتاب «اللمعه الدمشقیه» لمؤلفه «المحقق» الشهید الاول «شمس الدین محمد بن مکی» استشهد فی دمشق سنه ۷۸۶ للهجره، بتهمه تشیعه، و قد دون کتابه هذا بمستوی رفیع، فی السجن، خلال سبعه ایام.

ویعتبر کتاب «کشف الغطا» للشیخ «جعفر کاشف الغطا النجفی» من اجود مؤلفاته.

۳) الشسخ مرتضی الانصاری التستری المتوفی سنه ۱۲۸۱ للهجره.

نقح علم اصول الفقه، و حرر طرق الاصول العملیه، و التی تعتبر من اهم اقسام هذا الفن، و لا تزال مدرسته (طریقته) قائمه، و موضع تقدیر العلما منذ ۱۰۰ عام.

۴) الخواجه نصیرالدین الطوسی، (المتوفی سنه ۶۷۶ للهجره).

وهو اول من اظهر علم الکلام، بصیغته الفنیه الکامله، و من اشهر مؤلفاته و اجودها کتاب «تجرید الکلام» و لا یزال و منذ اکثر من ۷۰۰ سنه، لم یفقد اعتباره بین رواد هذا الفن، و قد طبع الکتاب مع شروح و حواش عدیده من قبل العامه و الخاصه.

فهو فضلا عن نبوغه فی علم الکلام، یعتبر من نوابغ عصره فی علم الفلسفه و الریاضیات ایضا، و خیر شاهد علی ذلک، هو الکثیر من مؤلفاته المهمه فی مختلف العلوم العقلیه، و قد قام بانشا مرصد ایضا.

۵) صدرالدین محمد الشیرازی،.

المولود سنه ۹۷۹، و المتوفی سنه ۱۰۵۰ للهجره.

هو اول فیلسوف قام بتصنیف و ترتیب المسائل الفلسفیه کالمسائل الریاضیه (بعد سیرها قرونا متمادیه فی العصر الاسلامی) بعد ان کانت مبعثره، فحصلت النتائج التالیه:

اولا: فسح المجال للفلسفه بان تطرح و تحل فیها مئات من المسائل الفلسفیه، و التی لم یکن لها المجال ان تطرح فی السابق.

ثانیا: اتیح المجال لعرض مجموعه من المسائل العرفانیه،

(والتى كانت حتى ذلك الوقت تعتبر موضيع خارجه عن نطاق العقل، وفوق مستوى الفكر الانسانى) وبحثها و تمحيصها بايسر السبل.

ثالثا: اتضحت كثير من الظواهر الدينيه، و العبارات الفلسفيه العميقه لائمه اهل البيت (ع) ، و التى بقيت لقرون متتاليه تتصف باللغز الذى لايحل، و كانت تعتبر من المتشابهات غالبا، و بهذا اتصلت الظواهر الدينيه بالعرفان و الفلسفه فى اكثر الموارد، وسلكت سويا، طريقا واحدا.

وهناك من قام بهذه المهمه قبل «صدر المتالهين» ايضا، مثل الشيخ «السهروردى» مؤلف كتاب «حكمه الاشراق» من فلاسفه القرن السادس، و «شمس الدين محمد تركه» من فلاسفه القرن السادس الهجرى، حيث قاما بدراسات مثمره، الاانهما لم يوفقا توفيقا كاملا، و قد حظى بهذه الموفقيه «صدر المتالهين.»

وفق صدر المتالهين اثر اتخاذ هذه الطريقه فى ان يثبت نظريه الحركه الجوهريه، واكتشف البعد الرابع و النظريه النسبيه (خارج عن نطاق الذهن و الفكر) ، و صنف مايزيدعلى خمسين كتابا و رساله و من اهم كتبه فى الفلسفه، كتاب (الاسفار) فى اربعه مجلدات.

۷ الطريق الثالث: الكشف

الانسان و دركه للعرفان

فى الوقت الذى، تسعى الاكثريه من الناس فى امور معاشهم، و رفع احتياجاتهم اليوميه للحياه، غير مبالين بالمعنويات، نجد ان هناك غريزه فى وجودهم، تدعى غريزه حب الذات، نراها تنمو عندهم، و تجبرهم على ادراك مجموعه من القضايا المعنويه.

كل انسان (على الرغم من ان السفسطائيين و الشكالين يسمون كل حقيقه واقعيه خرافه) يؤمن بواقعيات ثابته، و نراه احيانا، ينظر بفطرته و ضميره المنزه، الى الواقعيات الثابته فى الكون، هذا من جهه، و من جهه اخرى، يحس بفنا اجزا هذا العالم، فانه يرى العالم و ظواهره كالمرآه التى تعكس الواقعيات الثابته الخلابه، و عند احساس لذاتها، تجعل اللذائذ الاخرى حقيره فى نظره، و بالتالى

تجعله ينصرف عن الحياه الفتانه الفانيه.

هذا هو مدى جاذبيه العرفان، التى تسلك بالمؤمن الى العالم العلوى، و تقر فى قلبه عظمه اللّه و جلاله، فينسى كل شئ، و يغفل عنه، و تحرضه على ان ينبذ كل مايتمناه و يرجوه فى هذه الحياه، و تدعوه الى عباده اللّه الذى لا يرى، و هو اوضح من كل ما يرى و يسمع.

وفى الحقيقه ان هذه الجاذبيه الباطنيه، هى التى قد اوجدت فى عالم الانسان، سبل عباده اللّه تعالى و العارف هو الذى يعبد اللّه سبحانه عن حب و اخلاص، لا عن امل و ثواب و لا عن خوف و عذاب من هنا يتضح ان العرفان ليس مذهبا فى قبال المذاهب الاخرى، بل العرفان طريق من طرق العباده (عباده للحب و الاخلاص، لا للخوف و الرجا) و هو طريق لدرك و فهم حقائق الاديان، فى قبال طريق الظواهر الدينيه و طريق التفكر العقلى.

كل الاديان الالهيه، و حتى الوثنيه، لها اتباعها، فهم يسلكون هذا الطريق ايضا، فلكل من الوثنيه و اليهوديه و المسيحيه و المجوسيه و الاسلام، لها اناس عارفون و غيرعارفين.

ظهور العرفان فى الاسلام

من بين صحابه النبى الاكرم (ص) (وقد جا ذكر ما يقارب من اثنى عشر الفامنهم فى كتب الرجال) ينفرد الامام على (ع) ببيانه البليغ عن حقائق العرفان، و مراحل الحياه المعنويه، اذ يحتوى على ذخائر جمه، و لم نجد مثله فى الاثار التى بايدينا من بقيه الصحابه، و اشهر اصحاب الامام على (ع) و تلاميذه «سلمان الفارسى» و «اويس القرنى» و «كميل بن زياد» و «رشيد الهجرى» و «ميثم التمار» و العرفانيون عامه فى الاسلام يجعلون هؤلا ائمه و هداه لهم.

وهناك طائفه اخرى تاتى فى الدرجه الثانيه، و

هم «طاووس اليمانى» و «مالك بن دينار» و «ابراهيم الادهم» و «شقيق البلخى» الذين ظهروا فى القرن الثانى الهجرى، وكانوا يعرفون بالزهاد و اولياء اللّه الصالحين، دون ان يتظاهروا بالعرفان و التصوف، وعلى ايه حال، فانهم لم ينكروا ارتباطهم ومدى تاثرهم بالطائفه الاولى.

وهناك طائفه ثالثه ظهرت فى اواخر القرن الثانى و اوائل القرن الثالث للهجره مثل «بايزيد البسطانى» و «المعروف الكرخى» و «جنيد البغدادى» و غيرهم، الذين سلكوا طريق العرفان، و تظاهروا بالعرفان و التصوف، و لهم اقوال تدل على مدى المكاشفه و المشاهده لديهم، و إن كانت هذه الاقوال تتصف بظاهرها اللاذع، الا انها قداثارت عليهم الفقها و المتكلمين فى دلك العصر، و سببت المشاكل و الفتن فادت الى ان يزج ببعضهم فى السجون و يقدم بعضهم الاخر الى اعواد المشانق.

مع هذا الوصف، ابدوا التعصب لطريقتهم امام المخالفين، فبهذا كانت الطريقه تتسع و تنتشر يوما بعد يوم، و نجدها قد وصلت الى ذروتها فى القدره و الانتشار، فى القرنين السابع و الثامن الهجريين، حيث كانت تتسم بالرفعه و العلو تاره، و السقوط و الانحطاط تاره اخرى، و لا تزال تمارس حياتها حتى اليوم.

والظاهر ان اكثر مشايخ العرفان الذين جا ذكرهم فى كتب العرفان، كانوا على مذهب اهل التسنن، و الطريقه التى نشاهدها اليوم (والتى تشتمل على مجموعه من عادات و تقاليد، لم نجد فى الكتاب و السنه اساسا لها) تذكرنا بتلك الايام، و إن كان بعض من تلك العادات و التقاليد انتقلت الى الشيعه.

وكما يقال، ان هؤلا كانوا يعتقدون ان الاسلام يعوزه منهج للسير و السلوك، و المسلمون استطاعوا ان يصلوا الى طريقه معرفه النفس، و هى مقبوله لدى البارى عزوجل، مثل ما فى

الرهبانیه عند المسیحیین، اذ لم یوجد اساس له فی الدعوه المسیحیه، فاوجدها النصاری و حبذها جمع و انتهجها.

ویستنتج مما ذکر، ان کلا من مشایخ الطریقه، جعل کل ما رآه صلاحا من عادات و تقالید، فی منهج سیره و سلوکه و امر متبعیه بـذلک، و بمرور الزمن اصبح منهاجاوسیعا مستقلا، مثـل مراسم الخصـوع و الخشوع، و تلقین الـذکر و الخرقه و الاستفاده من الموسیقی و الغنـا عنـد اقـامه مراسم الـذکر، حتی آل الامـر فی بعض الفرق منها الی ان تجعل الشـریعه فی جانب، و الطریقه فی جـانب آخر، و التحـق متبعو هـذه الطریقه بنهـج البـاطنیه، ولکن المعـاییر للنظریه الشـیعیه، اسـتنادا علی مصـادر اساسـیه للاسـلام (الکتاب و السـنه) تقر خلاف ذلک، و من المسـتحیل ان النصوص الـدینیه قـد تغافلت عن هـذه الحقیقه، او انها اهملت جانبا من جوانب هذا النهج و الطریق، و یستحیل علیها ایضا ان تغض النظر عن شخص (ای کان) من واجبات او محرمات.

ارشاد الکتاب و السنه الی معرفه النفس، و مناهجها

ان اللّه تعالی جل شانه، یامر الناس فی آیات متعـدده فی کتابه المجید، ان یتدبروا القرآن، و یعملوا به، و لایقنعوا انفسـهم بالفهم و الادراک السطحی للقرآن، و بین فی کثیر من آیاته ان عالم الطبیعه بما فیها (دون استثنا) آیات و دلالات له جل جلاله.

فلو تاملنا و تدبرنا معنی الایه و الدلاله، یتضح ان الایه و الدلاله هی التی تشـیرالی شـی آخر لا الی نفسـها، فعلی سبیل المثال، ان الـذی یری الضؤ الاحمر، المشـعربالخطر، فانه مع مشاهدته للضؤ، یتبادر الی ذهنه الخطر ذاته، و لا یلتفت الی الضؤنفسه، و إذا ما فکر فی الضؤ نفسه، او ماهیه الزجاج او لونه، فذهنه یصور له الضؤ اوالزجاج او اللون، و لا

یصور له مفهوم الخطر.

اذن اذا کان العالم و ظواهره، آیات و دلالات لخالق العالم، فانها مع وجودها هذا لیست مستقله، و لو شوهدت بای شکل او ایه صوره، فانما ترشد الی وجوده سبحانه، و الذی ینظر الی العالم و العالمین بهذا المنظار، و وفقا لتعالیم القرآن الکریم و هدایته، لایری الا اللّه سبحانه، و بدلا من ان یری جمال العالم، فانه یری جمالا ازلیا غیر متناه، و الذی یتجلی من هذه الزاویه (زاویه العالم) ، و عندئذ یهب حیاته، و ینسی ذاته، و یفنی فی حب اللّه جل شانه.

وهذا الادراک کما یتضح لا یحصل عن طریق الحواس، کالعین و الاذن، ولاعن طریق الخیال و العقل، لان هذه لم تکن سوی آیات و دلالات، فهی فی غفله عن هذه الدلاله و الهدایه.

وهذا الطریق، الذی لابد لسالکه ان ینسی کل شی سوی اللّه تعالی، عندمایستمع الی قوله فی کتابه المجید:

«یا ایها الذین آمنوا علیکم انفسکم لا یضرکم من ضل اذا اهتدیتم، الی اللّه مرجعکم جمیعا فینبئکم بما کنتم تعلمون.»

سیعلم ان الطریق الرئیسی الذی ینتهی به الی الهدایه الواقعیه و الکامله، هوطریق النفس الانسانیه، و المرشد الحقیقی له، هو اللّه تعالی، فقد کلفه بمعرفه نفسه، و إن یسیر فی هذا السبیل، بترکه للسبل الاخری لیری اللّه من هذه الطریق، فانه سیدرک مطلوبه الحقیقی.

والنبی الکریم (ص) یقول:

«من عرف نفسه فقد عرف رب ه.»

و یقول ایضا:

«اعرفکم بنفسه، اعرفکم بربه.»

واما طریقه السیر و السلوک، و هی طریقه الکثیر من الایات القرآنیه التی تامربذکر اللّه تعالی، کقوله:

(فاذکرونی اذکرکم) و غیرها من الایات فی الکتاب، و الاقوال فی السنه، فقد جات مفصله، و یختتمها بقوله:

«لقد کان لکم فی رسول اللّه اسوه حسنه.»

وهل من

الممکن ان یتصور، ان الاسلام، یعرف لنا الطریق الی اللّه تعالی، و لا یحث الناس علی تتبعه، او ان یعرفه و یغفل عن تبیان نهجه او ان یهمله، فی حین نجده یقول عز من قائل:

«ونزلنا علیک الکتاب تبیانا لکل شی و هدی و رحمه و بشری للمسلمین.»

۳ المعتقدات الاسلامیه من وجهه نظر الشی

معرفه اللّه

النظر الی الکون عن طریق المخلوقات و الواقعیات ضروره وجود اللّه تعالی

ان اول خطوه یخطوها الادراک و الشعور لدی الانسان و اللذان وجدا منذ وجوده تبین له حقیقه وجود الخالق و المخلوق، لان اولئک الذین یشکون فی وجودهم و فی کل شی، و یعتبرون العالم ظنا و خیالا فاننا نعلم، ان الانسان منذ وجوده یلازمه الادراک و الشعور، یری نفسه و العالم اجمع، ای انه لا یشک (بوجوده و لا یشک باشیا اخر غیره) ومازال الانسان انسانا، فان هذا الادراک و الشعور یکمن فیه، و لیس هناک مجال للشک و التردد.

هذه الواقعیه و الوجود الذی یثبته الانسان امام السفسطائیین و المشککین، امرثابت لا یعتریه البطلان، و فی الحقیقه ان کلام السفسطائیین و المشککین ینفی واقعیه قائمه فی حد ذاتها، کلام باطل، لایبنی علی الصحه اطلاقا، لذا فان العالم و الکون ینطوی علی واقعیه ثابته.

ولکن کل من هذه الظواهر التی تنطوی علی واقعیه، و التی نشاهدها عیانا، تفقدواقعیتها و تصیر الی الفنا، سوا فی القریب او البعید من ادوار حیاتها.

ومن هنا یتضح ان العالم المشهود و اجزاه، لم تکن عین الواقعیه (والتی لایمکن انکارها) ، بل تعتمد و تستند الی واقعیه ثابته، و بتلک الواقعیه، تتصف بالواقعیه، وتتصف بالوجود، و مادامت مرتبطه و متصله بها، فهی موجوده باقیه، و ما ان انقطعت عنها زالت وفنت، و نحن نسمی هذه الواقعیه الثابته التی لایعتریها البطلان ب (واجب الوجود) او اللّه سبحانه.

نظره اخری عن طریق ارتباط الانسان بالعالم خاتمه الفصل وحدانیه اللّه تعالی

ان الاسلوب الذی اتبع فی الفصل السابق، لاثبات وجود اللّه تعالی اسلوب بسیط ساذج، و واضح ان الانسان مع فطرته التی اودعها اللّه ایاه، ینتهجها، و لیس هناک ای رادع او مانع، ولکن معظم الناس، مع ارتباطهم المستمر بالمادیات، و تفانیهم فی اللذائذ المحسوسه، یصعب علیهم الرجوع

الی الفطره، و هی الفطره الالهیه البینه.

فعلی هذا فان الاسلام بشرائعه المنزهه، یعلن ان شریعته عامه، و الکل سواسیه امام الدین و مقاصده، فهو یثبت وجود اللّه تعالی مع هؤلا الناس عن طریق و اسلوب آخر، و هو الفطره الواضحه، و التی غفل عنها البشر، فیخاطب البشر بها، و یعرف اللّه جل شانه عن طریقها.

فالقرآن الکریم، یتخذ طرقا شتی لاجل معرفه اللّه تعالی للبشر کافه، فهو یلفت الانظار، و یوجه الافکار غالبا الی خلقه العالم، و النظام و التنسیق القائم فیه، و یدعو الی ملاحظه و دراسه الافاق و الانفس، ذلک بان الانسان فی حیاته المحدوده، لایتخلف و لایخرج عن الطبیعه و النظام الحاکم فیها مهما سلک من سبل، و استغرق من حالات، و لن یغض النظر عن المشاهد الخلابه، سوا فی الارض او فی السما، بما اوتی من شعوروادراک.

ان عالم الوجود بما یتصف من سعه فان کل جز منه، بل و جمیع اجزائه معرضه للتغییر و التبدیل المستمرین، و تظهر فی کل لحظه بشکل جدید غیر سابقتها.

ووفقا للقوانین التی لا تقبل الاستثنا، یتحقق ما یجب تحققه، و الکون بما فیه من ابعد مجره الی اصغر ذره، و الذی یؤلف العالم اجمع، ینطوی علی نظام واضح بین، یجری وفقا لقوانین مدهشه و محیره للعقول، و تسیر عمله من ادنی حاله الی اکملها، کی یوصله الی الهدف الاسمی و هو الکمال.

وفوق الانظمه الخاصه، توجد انظمه اعم، و هی النظام العام للکون، الذی یربطاجزاه العدیده التی لاتحصی بعضها ببعض، و یوفق بین الانظمه الجزئیه، و یربط بعضهاببعضها الاخر، فهی فی سیرها المستمر لن تتصف بالاستثنا او الاختلال.

فنظام الخلقه مثلا اذا اسکن الانسان علی الارض، جعلت خلقته تتناسب

مع المحيط الذی يعيش فيه، و جعلت المحيط بشكل يتناسب و ذلك المخلوق، كالمربيه العطوف التی تربی النشا بكل عطف و حنان، فالعالم بما فيه من شمس و قمر و نجوم و ما و تراب و ليل و نهار، و الفصول السنويه، و السحاب و الرياح الامطار، و الكنوز التی تحت الارض وفوقها و بالتالی كل ما تملك من قوه سخرت كلها لراحه الانسان و سعادته، و اننانلاحظ هذا الارتباط و التعاون فی كل مظهر من مظاهر الطبيعه، و فی كل ما يجاورنا من قريب او بعيد، و حتی فی البيت الذی نعيش فيه.

ومثل هذا الاتصال و الارتباط قائم فی جميع اجزا الاجهزه الداخليه لكل مظهر من مظاهر هذا العالم، فالطبيعه لما منحت الانسان الخير مثلاً منحته الارجل للحصول عليه، و اليد لتناوله، و الفم لاكله، و الاسنان لمضغه، و ربطته بسلسله من الوسائل المرتبطه ببعض كالسلاسل، و التی ترتبط بالهدف الغائی و هو البقا و الكمال لهذا المخلوق.

ولم يشك احد من علما العالم ان الارتباطات اللامتناهيه، و التی حصل عليهااثر الدراسات العلميه لالاف السنين، ما هی الا طليعه و بدايه مختصره لاسرار الخلقه، و التی تتبعها دراسات لا نهايه لها، و كل كشف جديد، انما هو بمثابه انذار للبشريه عن مجهولات لا حصر لها، و هل يمكن القول بان هذا الكون الرحب، مع استقلال اجزائه، يمتاز بوحده و اتصال و مع ما فيه من اتقان مدهش، يدل علی علم و قدره غير متناهيه، وهل يمكن القول بانه وجد دون خالق، و لم يكن هناك سبب او هدف من ايجاده؟.

وهل يمكن التصديق بان كل هذه الانظمه سوا الجزئيه منها او الكليه، و كذاالنظام العام القائم

فی الکون، مع ما یتصف به من ارتباط محکم غیر متناه، و الذی یسیروفق نظام دقیق خاص، لا یقبل التغییر و الاستثنا، کل هذا قد جا دون حساب، و انمامجرد المصادفه هی التی لعبت دورها فی خلقه و ایجاده؟ ام ان کلا من هذه الظواهروالاجوا سوا الصغیره منها او الکبیره فی العالم، قد اتخذت لها نهجا قبل حدوثهاوخلقتها، و بعد ان وجدت سلکت ذلک السبیل و النهج؟.

ام ان هذا الکون مع وحدته الکامله الشامله، و الاتصال و الارتباط القائم بینها، فهو ککل، لایعدو مجموعه متکامله واحده، قد انشئت و خلقت نتیجه لعوامل متعدده مختلفه، و یسیر وفقا لقوانین متباینه؟.

من الطبیعی ان الشخص الذی یرجع کل ظاهره لمسبب و کل معلول لعله، و یتفق احیانا ان یبحث عن مشبب مجهول ایاما عدیده، لیصل فی النهایه الی العله، و یتابع التقدم العلمی، هذا الشخص الذی عند مشاهده عده احجار بصوره منتظمه منسقه، ینسبها الی علم و قدره قامت بصنعها، و بذلک ینفی المصادفه مطلقا، و یحکم بوجودتخطیط هادف، لم یکن لیحکم علی وجود العالم دون مسبب، و لا یدعی ان المصادفه هی التی اوجدت هذا النظام و التنسیق.

لذا فان الکون، بما فیه من انظمه مهیمنه، مخلوق خالق عظیم، هو الذی اوجده بعلمه و قدرته غیر المتناهیه، و یسیره الی غایه و ما العوامل البسیطه التی تنشئ الحوادث البسیطه، فی العالم الا منتهیه الیه، فهی تحت قدرته و هیمنته و تسخیره، و کل ما فی الکون محتاج الیه، و هو غیر محتاج لاحد او لشی، و لم یکن معلولا لعله، و لا مسببا لسبب.

وحدانیه اللّه تعالی

کل واقعیه من واقعیات العالم، تعتبر واقعیه محدوده، ای انها تتمتع بالوجودعلی وجود «فرض

وجود السبب و الشرط»، و تعتبر ایضا وفقا لفرض و تقدیر «فرض عدم السبب و الشرط» عدما، و لحقیقه وجودها حد محدود، اذ لا توجد خارج ذلک الحد، فاللّه جل شانه هو المنزه عن الحد و المحدودیه لان واقعیته مطلقه، فهو موجودبای تقدیر، و لم یکن محتاجا لای سبب و شرط و لا مرتبطا بایه عله.

ولا یسعنا ان نفترض عددا لامر غیر محدود و غیر متناه، فاذا ما افترض ثان، فانه غیر الاول، و فی النتیجه، الاثنان محدودان متناهیان، و سیضع کل منهما حدا فاصلاللاخر، فلو افترضنا علی سبیل المثال حجما غیر محدود و غیر متناه، لایسعنا افتراض حجم آخر ازاه، و لو قدر ان افترضنا هذا فان الثانی هو الاول، فعلی هذا، فان اللّه تعالی احد لا شریک له.

الذات و الصفات

لو نظرنا الی الانسان مثلا من زاویه العقل، سنری له ذاتا، و هذه الذات هی عین انسانیته الخاصه به، و یمتاز بصفات ایضا، و هذه الصفات التی تعرف کنه ذاته، فمثلا انه ابن لفلان، عالم قادر، طویل، جمیل، او صفات اخری مغایره.

فبعض هذه الصفات، کالاولی، لا تنفصل عن الذات، و بعضها الاخر، کالعلم مثلا، یمکن ان تنفصل عن الذات او تتغیر، و علی ایه حال، فان کلا من هذه الصفات، لیست بالذات، کما ان کل واحده منها غیر الاخری.

وهذا الموضوع (الذات مغایره للصفات، و الصفات تختلف فیما بینها) خیر دلیل علی ان الذات التی تتصف بصفه، و الصفه التی تعین و تعرف الذات، کلاهما محدودتان و متناهیتان، لان الذات اذا کانت غیر محدوده و غیر متناهیه، لکانت تشمل الصفات و کذاالصفات کانت کل واحده منها تشتمل علی الاخری، فتصبح فی النتیجه کلها شیئاواحدا، فمثلا لو

کـانت الـذات الانسـانيه هـذه تنحصـر فى القـدره، و كـانت القـدره و العلم و كـذا طول القـامه، و الجمـال كل واحـده منها عين الاخرى، لكانت كل هذه المفاهيم لا تعدوالمفهوم الواحد.

يتضـح مما سـبق، انه لا يمكن اثبات صـفه (بالمعنى السابق) لـذات اللّه عزوجل، لان الصـفه لا تتحقق من غير تحديد لها، و ذاته المقدسه منزهه من اى تحديد (حتى من هذا التنزيه الذى يعتبر فى الحقيقه اثبات صفه له).

معانى صفات اللّه تعالى

نعلم ان فى العالم كثيرا من الكمالات التى تظهر بشـكل صـفات، فهذه الصـفات المثبته متى ما ظهرت فى شى، تسعى فى تكامل المتصف، و تمنحه قيمه اكثر، كمايتضح ذلک من مقارنه جسم حى كالانسان مع جسم غير حى كالحجر.

ممـا لاـ شک فيه انه هـذه الكمالات قـد منحها اللّه تعالى، و إذا ما كان هو مفتقـدا لهالما منحها (فاقـد الشـى لا يعطيه) ، و جعلها تتـدرج فى طريق الكمـال، فعلى هـذا يجب ان يقـال، وفقـا لحكم العقل السـليم، ان الخالق، يتصف بالعلم و القـدره و كل كمال واقعى.

وفضلا عن هذا، فان آثار العلم و القدره و بالتالى آثار الحياه واضحه فى نظام الخلقه.

وبما ان ذات اللّه غير محدوده و غير متناهيه، فالكمالات هذه ان اعتبرت صفات له، فانها فى الحقيقه عين ذاته، و كذا كل واحده منها هى عين الاخرى، و اماالاختلاف الذى يشاهد بين الذات و الصـفات، و بين الصـفات نفسـهافانها تنحصـر فى المفهوم، و فى الحقيقه ليس هناک سوى مبدا واحد غير قابل للانقسام.

فالاسـلام يلزم متبعيه كى لاـ يقعوا فى مثـل هـذا الاشـتباه (المحـدوديه بالتوصـيف، او نفى اصـل الكمال) و يضـعهم بين النفى و الاثبات و يامرهم بالاعتقاد بان اللّه عالم لاكعلم غيره، و له القدره،

و لیست کقدره الاخرین، فهو یسمع لا باذن، و یری لا بعین، وهکذا.

مزید من التوضیح فی معانی الصفات

الصفات نوعان: صفات کمال و صفات نقص فالصفات الکمالیه کما اشرنا الیها معان اثباتیه، تمنح المتصف بها قیمه وجودیه اکثر، و آثارا وجودیه اوسع، و یتضح ذلک من مقارنه موجود حی عالم قادر، مع موجود آخر غیر حی، غیر عالم و غیر قادر، و اماصفات النقص، فهی صفات تغایرها.

عندما نمعن النظر فی صفات النقص، نجدها بحسب المعنی منفیه، تفتقر الی الکمال، و الی نوع من قیم الوجود، مثل: الجهل و العجز و القبح و السقم و امثالها.

وحسب ما تقدم فان نفی صفات النقص تعنی صفات الکمال، کما ان نفی الجهل یعنی العلم، و نفی العجز یعنی القدره، و من هنا نجد القرآن الکریم یثبت کل صفه کمالیه للّه تعالی بشکل مباشر، و ینفی کل صفه نقص عنه، کما فی قوله تعالی:

«وهو العلیم القدیر، و هو الحی، لا تاخذه سنه و لا نوم، و اعلموا انکم غیر معجزی اللّه.»

ومما تجدر ملاحظته ان اللّه تعالی واقعیه مطلقه، لیس له حد و نهایه، فعلی هذافان ایه صفه کمالیه تطلق علیه، لا تعنی المحدودیه، فانه لیس بماده و جسم و لا یحددبزمان او مکان، و منزه من کل صفه حالیه حادثه، و کل صفه تثبت له حقیقه فهی بعیده عن المحدودیه و هو القائل:

«لیس کمثله شی.»

صفات الفعل

فالصفات (فضلا عما سبق) تنقسم انقساما آخر، و هی صفات الذات و صفات الفعل.

فالصفه احیانا تکون قائمه بالموصوف، مثل الحیاه و العلم و القدره، فتتحقق هذه فی الانسان الحی القادر، و نستطیع ان نفترض انسانا متصفا بهذه الصفات، فلو لم نفترض غیره، نری تاره انه لا

يتحقق بالموصوف فحسب، فاذا اراد الموصوف ان يتصف بصفه فلابد من تحقق شى آخر، مثل الكتابه، الخطابه، الطلب، و نظائرها، لان الانسان انمايستطيع الكتابه عند ما يتوفر لديه القلم و الدواه و الورق مثلا، و يستطيع ان يكون خطيباعند تحقق مستمع، و يستطيع ان يكون طالبا عند ما يتوفر المطلوب، و لا يكفى ان نفترض للانسان تحقق هذه الصفات.

من هنا يتضح ان الصفات الحقيقيه للّه تعالى (كما سبقت الاشاره اليه عين الذات) هى من النوع الاول و اما النوع الثانى، و الذى يستلزم تحققه لشى آخر، فان كل شى غيره مخلوق له، و ياتى بعده فى مرحله الوجود، و كل صفه يوجدها مع وجوده، لايمكن ان تعتبر صفه لذاته او عين ذاته تعالى.

فالصفات التى يتصف بها تعالى عن تحقق الخلقه، هى الخالقيه، الربانيه، المحيى، و المميت، و الرازق، و امثالها، لم تكن عين ذاته، بل زائده على الذات و صفات للفعل.

والمقصود من صفات الفعل هو ان تتخذ معنى الصفه من الفعل لا من الذات، مثل الخالقيه، اى يتصف بهذه الصفه بعد تحقق الخلقه للمخلوقات، فهو قائم منذ قيامها (اى موجود منذ وجودها) ، و لا علاقه لها بذاته تعالى، كى تتغير من حال الى حال عند تحقق الصفه.

تعتبر الشيعه صفتى الاراده و الكلام، و الذى يفهم من معنى اللفظ (الاراده بمعنى الطلب، و الكلام بمعنى الكشف اللفظى عن المعنى) من صفات الفعل و الغالبيه من اهل السنه يعتبرونها بمعنى العلم، و صفات لذاته تعالى.

القضا و القدر

ان قانون العليه فى الكون، سار ومهيمن، بحيث لا يقبل الاستثنا، و وفقا لهذا القانون فان كل مظهر من مظاهر هذا العالم، يرتبط بعلل عند وجودها، (الاسباب و الشروط اللازمه للتحقق)

، و مع توفر كل تلك الشروط (والتى تدعى العله التامه) يتحتم وجود تلك الظاهره (المعلول المفروض) و لو فرضنا عدم تحقق تلك الاسباب كلها او بعضها، فانه يستحيل تحقق وجود تلك الظاهره.

مع الامعان فى هذه النظريه، يتضح لنا موضوعان:

الاول: لو قدر ان نقارن بين ظاهره «المعلول» مع العله التامه باجمعها، و كذلك مع الاجزا لتلك العله التامه، تكون النسبه بينها و بين العله التامه، نسبه الضروره (الجبر) ولكانت النسبه بينها و بين كل من اجزا العله التامه (والتى تعتبر عله ناقصه) نسبه الامكان، لان جز العله بالنسبه الى المعلول يعطى امكان التحقق و الوجود، و لا يعطى ضروره الوجود.

على هذا فالكون و جز من اجزائه يستلزم عله تامه فى تحقق وجوده، و الضروره مهيمنه عليها باسرها، و قد نظم هيكلها من مجموعه حوادث ضروريه و قطعيه، فمع الوصف هذا، فان صفه الامكان فى اجزائها (الظواهر التى ترتبط مع غير العله التامه لها) محفوظه.

فالقرآن الكريم فى بيانه يسمى هذا الحكم الضرورى بالقضا الالهى، لان الضروره هذه تنبع ن وجود الخالق، و لهذا يكون حكما و قضا عادلا حتميا غير قابل للتخلف، اذ لا يقبل الاستثنا او التبعيض.

و يقول جل شانه:

«الاله الخلق و الامر.»

و يقول:

«والله يحكم لا معقب لحكمه.»

الثانى: ان كلا من اجزا العله، لها مقدارها الخاص بها تمنحها الى المعلول، وتحقق المعلول و ظهوره يطابق مجموع المقادير التى تعينها العله التامه، فمثلا ـ العلل التى تحقق التنفس للانسان، لا ـ تحقق التنفس المطلق، بل يتنفس الانسان مقدارا معينا من الهوا المجاور لفمه و انفه، و فى زمان و مكان معينين، و وفق طريقه معينه، و يتم ذلک عن طريق مجرى التنفس، حيث يصل الهوا الى الرئتين، و

هكـذا الرؤيه و الابصار، فان العلل الموجده لها فى الانسان (والذى هو جز منها) لم تحقق ابصارا من دون قيد اوشـرط، بل تحقق ابصارا معينا من كل جهه، بواسـطه الوسائل اللازمه له، و هـذه الحقيقه ساريه فى كل ظواهر الطبيعه، و الحوادث التى تتفق فيها لا تتخلف.

والقرآن الكريم يسمى هذه الحقيقه ب «القدر» و ينسبها الى خالق الكون و مصدرالوجود، بقوله تعالى:

«انا كل شى خلقناه بقدر.»

و يقول:

«وان من شى الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم.»

وكما ان كل ظاهره و حادثه فى نظم الخلقه تعتبر ضـروريه الوجود وفقا للقضاالالهى، و يتحتم وجوده، فكـذلك وفقا للقـدر فان كل ظاهره او حادثه عند تحققها لاتتخلف عن المقدار المعين لها من قبل اللّه تعالى.

الانسان و الاختيار

كـل ما يقوم به الانسان من فعل، يعتبر ظاهره من ظواهر عالم الخلقه، و يرتبط تحققه كسائر الظواهر بالعله ارتباطا كاملا، و بما ان الانسان هو جز من عالم الخلقه، ويرتبط مع سائر الاجزا الاخرى من العالم، فانها بدورها تؤثر فى افعال الانسان.

وعلى سبيل المثال، فان قطعه الخبز التى يريـد الانسان تناولها، يسـتلزم الوسائل كاليد و الفم و العلم و القدره و الاراده، و يسـتلزم ايضا وجود الخبز فى الخارج، و فى متناول يده، و عدم المانع و الحاجز، و شـروط اخرى، من زمان او مكان، و مع فقدان احداها يتعذر تحقق الفعل، و مع تحقق كل تلك العوامل (تحقق العله التامه) فان تحقق الفعل ضرورى.

وكما اشـرنا آنفا، فان ضـروره الفعل بالنسـبه الى مجموع اجزا العله التامه تعتبرنسبه امكان، و لا يتنافى مع نسبه الفعل الى الانسان الذى هو احد اجزا العله التامه.

ان الانسان له اختيار الفعل، و ضروره نسبه الفعل الى

مجموع اجزا العله، لايستلزم الضروره بالنسبه الى فعل بعض من اجزائها و هو الانسان.

والادراك البسيط للانسان يؤيد هذا القول، فاننا نراه يميز بحكم الفطره الالهيه المودعه لديه، يمى ز بين الاكل و الشرب، و الذهاب و الاياب، و بين الصحه و السقم، و الكبير و الصغير، و القسم الاول الذى يرتبط باراده الانسان ارتباطا مباشرا، يعتبر من اراده الشخص، فيحاسب فى مواضع الامر و النهى و المدح و الذم، خلافا للقسم الثانى، الذى يترتب فيه تكليف على الانسان.

كان فى صدر الاسلام، لاهل السنه، مذهبان معروفان بالنسبه الى افعال الانسان، ففريق كان يرى ان افعال الانسان متعلقه باراده اللّه تعالى لا- تخلف فيها، فكان يدعى ان الانسان مجبور فى افعاله، و لا اثر لما يمتاز به من اختيار و اراده، و الفريق الاخر، كان يدعى ان الانسان مستقل فى افعاله، و ليس له ارتباط باراده اللّه سبحانه، و يعتبرونه خارجا عن حكم القدر.

ومما يروى عن اهل البيت (ع):

و هو مطابق مع ظاهر تعاليم القرآن، ان الانسان مختار فى افعاله، ليس بمستقل، اذ ان اللّه تعالى قد اراد الفعل عن طريق الاختيار، و هذاما عبرنا عنه سابقا، ان اللّه سبحانه، اراد الفعل عن طريق مجموع اجزا العله التامه، و التى احداها اراده الانسان، و اصبحت ضروره، و فى النتيجه، ان مثل هذا الفعل الذى يرتبط باراده اللّه تعالى ضرورى، و الانسان ايضا مختار فيه، اى ان الفعل يعتبر ضروريابالنسبه الى مجموع اجزا علته، ولكنه اختيار و ممكن بالنسبه الى احد اجزائه و هو الانسان.

والامام السادس (ع) ، يقول:

«لا جبر و لا تفويض بل امر بين امرين.»

معرفه النبى (ص)

نحو الهدف الهدايه العامه

تبدا حبه الحنطه بالنمو عند توفر العوامل المساعده لها، بعد ان

توضع فی التربه، وبمرور الزمن تتحول من حاله الی اخری، و فی کل لحظه تتخذ حاله و شکلا غیر ماکانت علیهما قبل لحظات، و تسلک طریقا وفقا لنظام خاص، حتی تزداد نموا، فتصبح سنبله، و إذا ما سقطت حبه قمح علی الارض، سلکت الطریق ذاته، حتی تصل النهایه و هکذا، و إذا ما سقطت بذره فاکهه علی الارض، تبتدی بالحرکه و النمو فیخترق الغشانتؤ اخضر، و یسلک طریقا خاصا منتظما، حتی یزداد فی نموه و یصبح شجره مثمره.

واذا ما استقرت نطفه حیوان فی بیضه او فی رحم ام، تشرع بالنمو و التکامل، وتسلک سلوکا، تختص به تلک النطفه لذلک الحیوان، حتی تصل الی فرد کامل من ذلک النوع.

ان هذا السلوک الخاص و المنتظم یشاهد فی کل من انواع الکائنات الحیه فی العالم، و یعتبر من ممیزاتها و فطرتها الخاصه، و لن تجد فی الحیاه، نقیضا لهذه السنه، ای یستحیل ان تتبدل حبه قمح الی حیوان، و لا نطفه حیوان الی شجره، و إذا ما حدث تغییرفی تکوین حیوان او نبات بان ینقصها عضو او جز فان السبب فی ذلک یعود الی مرض او ما شابه.

ان النظام القائم و المستمر فی الکون، و خلقه الاجسام المتنوعه، و اختصاص کل نوع منها فی سلوک خاص، نحو التطور و التکامل، یحتاج الی نظام خاص به، لا ینکره ای محقق متتبع، و من هذه النظریه البی نه نستنتج موضوعین:

۱) ان فی جمیع المراحل التی یطویها نوع من انواع الکائنات الحیه فی العالم، اتصالا ـ و ارتباطا قائما بینها، و کان هناک قوه تسیرها هذا المسیر الخاص فی کل مراحلهاالتطوریه.

۲) ان هذا الاتصال و الارتباط المتتالی یهدف فی مرحلته الاخیره الی

تکوین بنی نوعه، فکما ان البذره عند ما توضع فی التربه تهدف فی طریقها منذ مراحلها الی ان تنشا شجره، و کذا النطفه فی رحم الام، تهدف من مراحلها الاولیه الی ان تکون حیوانامتکاملا، و للوصول الی التکامل نراها تسلک نهجا خاصا فی حیاتها.

والقرآن العظیم فی تعلیماته یؤید هذه الحرکه و هذا الاندفاع، کما ان انواع الکائنات الحیه فی العالم تهتدی بهدی اللّه تعالی فی طریق تکاملها و کمالها، و یستدل بیات من الذکر الحکیم فی هذا الشان کما فی قوله تعالی:

«الذی اعطی کل شی خلقه ثم هدی.»

وفی سوره الاعلی، الایه ۲ و ۳ یقول جل ذکره:

«الذی خلق فسوی و الذی قدرفهدی.»

وکذا یشیر الی النتائج التی ذکرت آنفا فی سوره البقره الایه ۱۴۸: یقول جل شانه:

«ولکل وجهه هو مولیها.»

و یقول جل من قائل فی سوره الدخان الایه ۳۸ و ۳۹ «و ما خلقنا السماوات و الارض و ما بینهما لاعبین ما خلقناهما الا بالحق و لکن اکثرهم لا یعلمون.»

الهدایه الخاصه

بدیهی ان النوع الانسانی لا یستثنی عن هذه الهدایه التکوینیه التی تهیمن علی جمیع الکائنات فی العالم، انها تسیطر علی الانسان ایضا، و بما ان کل کائن یستمر فی طریقه نحو التکامل بما لدیه من قدره و قابلیه، فکذلک الانسان یساق نحو الکمال الواقعی بواسطه الهدایه التکوینیه.

قد یشترک الانسان فی کثیر من صفاته و ممیزاته مع سائر انواع الکائنات الحیه من حیوان او نبات، لکنه یتمیز بخصیصه خاصه به، تجعله یمتاز عن غیره، الا و هو العقل.

فالعقل یدعو الانسان الی التفکر و التدبر، و إن ینتفع من کل وسیله ممکنه، لتحقق اهدافه و اغراضه، فهو یعرج الی السما حینا، فیسیر فی الفضا اللامتناهی، ویغوص فی اعماق

البحـار احيانـا، فهو يـداب فی اسـتثمار انواع الحيوان و النبـات و الجمادعلی ظهر البسـيطه، و قـد يتجاوز هـذا الحـد بان يتجه الی استثمار بنی نوعه.

والانسـان حسب طبعه الاولی، يری حريته المطلقه فی سـعادته و كمـاله، و بمـا ان وجوده وجود اجتمـاعی، و متطلباته فی الحياه متعـدده، و التی لاينالهـا لوحـده و بنفسه فحسب، بـل بالتعـاون مع ابنـا نوعه و هم يتصـفون بالغرائز ذاتها، بما فيها حب الـذات و الحريه، اذ تفرض عليه طبيعه المجتمع ان يضـحی بقسـط من حريته فی هـذا السبيـل قبـال المنافع التی يحصل عليها من الاخرين، فهو يقدم خدمه، و ينتفع بما يقدمه الاخرون من خدمات، ای انه يتقبل الحياه الاجتماعيه التی تتصف بالتعاون، باكراه و فرض.

وهـذه الحقيقه تظهر جليه لـدی الاطفال و الفتيان، اذ آن هم فی البـدايه، يحققون ماتصـبو اليه نفوسـهم بالفرض تاره و البكا تاره اخری فهم يرفضون كـل قانون او عاده او ماشاكل ذلك، ولكن علی مر الزمان، و حسب تطورهم الفكری يـدركون ان الحياه لا تتلائم مع الفرض و الطغيـان، فيمـارسون مـا يمارسه الفرد فی المجتمع بشـكل تـدريجی، حتی يصـلوا الی ما يصل اليه الفرد فی مجتمعه، من اتباع العادات و السنن و القانون، و بالتالی يصبحون و هم يالفون المجتمع.

والانسان بعد تقبله الحياه الاجتماعيه التی قوامها التعاون، يری ضـروره القانون الحاكم علی الحياه، و هو الذی يعين و اجبات كل فرد من افراد المجتمع، و يضع الجزالكـل من يخـالف القانون، فاذا عم القانون و ساد المجتمع، عندئـذ ينال كل من افرادالمجتمع السعاده المطلوبه، التی طالما تمناها.

هذا القانون هو القانون العملی الذی ما برح البشر منذ نشاته و الی يومنا هذا يرجوه و يرغب فی الوصول اليه،

و طالما کان یستهل به اهدافه و اغراضه، و یسعی فی تحققه، و من الطبیعی اذا کان الامر یستحیل تحققه علی البشریه، و لم یکن مفروضاعلیها، لما کانت تهدف الیه دوما.

واللّه جل شانه یشیر الی حقیقه المجتمع البشری بقوله:

«نحن قسمنا بینهم معیشتهم فی الحیاه الدنیا و رفعنا بعضهم فوق بعض درجات لیتخذ بعضهم بعضا سخریا.»

وقد اشار الذکر الحکیم الی حب النفس و الانانیه بقوله تعالی:

«ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا و إذا مسه الخیر منوعا.»

العقل و القانون

لو تاملنا جیدا، لراینا ان القانون الذی ما برح البشر ینتظره، و الناس مع مالدیهم من ادراک فطری الهی، و یدرکون لزوم اجرائه کی یضمن لهم سعادتهم، هو القانون الذی یستطیع ان یسیر البشریه الی السعاده دون انحیاز او تبعیض و إن ینشر بینها الکمال، ویرسی قواعده و من الدیهی لم تدرک البشریه حتی الان طوال اجیال متعاقبه مضت من حیاه البشریه، مثل هذا القانون الذی قوامه العقل، و لو قدر ان یصدر الی حیز الوجودلفهمته البشریه فی حیاتها الطویله بما تمتاز به من تعقل و تدبر، و کانت تلتزم به فی مجتمعاتها.

وبعباره اوضح، لو کان هناک قانون کامل عام، بحیث یستجیب لما تصبوا الیه البشریه من سعاده، و یرشد البشریه من حیث الفطره و التکوین، لادرکه کل انسان بمالدیه من امکانات عقلیه، کما یدرک ما ینفعه او یضره، و کذا سائر الضروریات فی حیاته، ولکن لم یتحقق مثل هذا القانون بعد و القوانین التی توضع من قبل شخص حاکم اواشخاص، او جوامع بشریه، نجدها مورد احترام و تصدیق لدی فئه، و مورد رفض و اعتراض لدی آخرین و هناک من اطلع علیها و عرفها، و آخرون لم

يطلعوا، و لن تجدوجه اشتراك فى المجتمعات البشريه بما آن هم يشتركون فى كونهم بشر، و آن هم يتصفون بالفطره الالهيه فى ادراك هذه القوانين.

الشعور المرموز، او ما يسمى ب (الوحى)

ومما تقدم يتضح، ان القانون الذى يضمن السعاده للبشريه، لا يدركه العقل، وبمقتضى نظريه الهدايه العامه، التى ترى ضروره هذا الادراك فى النوع البشرى، لابدمن وجود جهاز اخز بين النوع الانسانى يدرك ذلك، كى يرشده الى الواجبات الواقعيه للحياه، و تكون فى متناول يد الجميع، و هذا العور و الادراك هو غير العقل و الحس، انه ما يسمى ب «الوحى» و من الطبيعى ان وجود مثل هذه القوه فى البشر لايتحتم ان يكون فى جميع افراد البشر، كما هو فى القوه المودعه فى الانسان للتناسل، فى حين ان ادراك لذه الزواج، و التاهب له، يتحقق فى الافراد عند بلوغهم، و شعور «الوحى» الذى لايظهر لدى الافراد، هو شعور مرموز، كما هو الحال فى ادراك و شعورااللذه فى الزواج عند من لم يصل الى سن البلوغ، فيبقى هذا الادراك غير معروف لديه.

واللّه تعالى يشير فى خطابه عن (الوحى) بالنسبه الى الشريعه و عجز العقل، بقوله:

«انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح و النبيين من بعده»

«رسلا مبشرين و منذرين لئلا يكون للناس على اللّه حجه بعد الرسل.»

الانبيا و عصمه النبوه

ان ظهور الانبيا يؤيد نظريه (الوحى) التى سبق ذكرها ان انبيا اللّه تعالى كانوامن ادعوا «الوحى» و النبوه، و فى ادعائهم هذا اقاموا الحجج و البراهين، و بلغوا الناس ماتحتويه شريعه اللّه سبحانه، الا و هو القانون الذى يمنحهم السعاده و جعلوه فى متناول ايدى الجميع، و لما كان الانبيا يمتازون ب «الوحى» و النبوه، فعند ظهورهم فى كل زمن كانوا قله، فجعل اللّه هدايه الناس على عاتق هؤلا، بما امروا من دعوه و ابلاغ، و ما ذلك الا لتعم و تتم و تكتمل تلك الدعوه.

ومن هنا يتضح وجوب عصمه

الانبیـا، فهم مصونـون من الخطـا فی تلقی «الـوحی» من جـانب اللّه تعـالی، و فی حفظه و ایصـاله الی النـاس، فـانهم بعیـدون کل البعدعن المعصـیه و الخطا، لان تلقی الوحی کما ذکر و حفظه و ابلاغه، یشتمل علی الارکان الثلاثه للهدایه التکوینیه، و لا معنی بان یکون هناک خطا فی التکوین.

فضـلا عن ان المعصـیه و التخلف عن ادا الـدعوه و الابلاغ، عمل یخالف الـدعوه، ویوجب سـلب ثقه الناس و اطمئنانهم، بصـحه الدعوه و صدقها، و نتیجه لذلک ینتفی الغرض و الهدف الاساسی للدعوه.

والخالق جل شانه یشیر الی عصمه الانبیا فی کتابه المجید بقوله:

«واجتبیناهم و هدیناهم الی صراط مستقیم.»

و هو القائل ایضا:

«عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احـدا الا من ارتضـی من رسول فانه یسـلک من بین یـدیه و من خلفه رصـدا، لیعلم ان قـد ابلغوا رسالات ربهم.»

الانبیا و الشرائع السماویه

ان مـا حصل علیه الانبیا عن طریق (الوحی) و ابلاغهم الناس علی سبیل الخبروالاحکام الالهیه هو الـدین، و باتخاذه نهجا لهم فی سبیل الحیاه و الوظائف و الواجبات الانسانیه، یضمن لهم السعاده.

یشـتمل التشـریع الالهی بشکل عام علی جانبین: الاعتقادی و العملی: فالجانب الاعتقادی یحتوی علی مجموعه معتقدات اساسیه، تفرض علی الانسان ان یتخذها اساسا لحیاته، و هی الاسـس العامه الثلاثه: التوحید و النبوه و المعاد، و إذا اهمل احدها لم یتحقق اتباع الدین.

والجـانب العملی، یتـالف من مجموعه وظـائف اخلاـقیه عملیه تحتوی علی وظائف معینه یتقیـد بها الانسان امام اللّه تعالی و امام المجتمعات البشریه.

ومن هنا تنقسم الواجبات الفرعیه فی الشـرائع السماویه، و التی نظمت للانسان علی قسمین: الاخلاق و الاعمال، و کل من هاتین، تنقسم الی قسمین ایضا.

فاما الاخلاق و الاعمال التی ترتبط باللّه الخالق فهی، الخلق و صفه

اليمان و الاخلاص و التسليم و الرضى، و الخشوع، و كذا الصلاه و الصوم و الفديه و غيرها، و هذه المجموعه من الاعمال تسمى العبادات، و تعبر عن خشوع الانسان و عبوديته لربه.

واما ما يتعلق بالمجتمع من الاخلاق و الاعمال، فهى الصفات الحسنه، كحب النوع، و المساعده، و العداله، و السخا و ما يرتبط بداب المعاشره، و المعامله و غيرها، و هذه الاعمال الخاصه هى ما تسم ى ب «المعاملات.»

ومن جهه اخرى فان النوع الانسانى يتجه نحو الكمال بصوره تدريجيه، و المجتمع البشرى يتكامل بمرور الزمان، و إن ظهور هذا النسخ من التكامل ضرورى فى الشرائع السماويه، و يؤيد القرآن الكريم هذا التكامل التدريجى (اذ يمكن الوصول اليه عن طريق العقل) ، و مما يستفاد من آياته، ان الشرائع اللاحقه اكمل من الشرائع السابقه، بقوله تعالى:

«وانزلنا عليك الكتاب مصدقا لما بين يديه من الكتاب و مهيمنا عليه.»

ومما تبينه النظريات العلميه، و يصرح به القرآن الكريم، ان حياه المجتمعات البشريه فى هذا العالم ليست ابديه، و من الطبيعى ان التكامل لبنى نوعها لم يكن غيرمتناه، فمن هذه الجهه، ستتوقف جميع الوظائف الانسانيه من حيث الاعتقاد و العمل فى مرحله معينه، و تبعا لهذه الحقيقه، فان النبوه و الشريعه ايضا يوما ما ستصل الى آخرمرحله من مراحل الكمال و الاعتقاد، و بث القوانين العمليه، و بذلك تكون النهايه و الخاتمه لها.

ومن هنا نرى ان القرآن الكريم يوضح هذه الحقيقه و يصرح بان الاسلام، الدين الذى اختاره لمحمد (ص) هو آخر الاديان السماويه و اكملها، و الكتاب العزيز لاينسخ، و النبى الاكرم (ص) هو خاتم الانبيا، و الاسلام يحتوى على جميع الوظائف و الواجبات، كما فى قوله تعالى:

«وانه

لكتاب عزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه.»

و يقول ايضا:

«ما كان محمد ابا احد من رجالكم و لكن رسول اللّه و خاتم النبيين.»

و قوله تعالى:

«ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ.»

الانبيا و دليل (الوحى) و النبوه

ان الكثير من علما اليوم الذين حققوا فى موضوع (الوحى) و النبوه، قد فسرواموضوع (الوحى) و النبوه و الامور المرتبطه بهما، على الاسس التى يقوم عليها علم النفس و علم الاجتماع، بقولهم ان الانبيا كانوا اناسا اطهارا، ذوى همم عاليه، محبى البشريه، و لغرض تقدمها و تطورها من الناحيه الماديه و المعنويه، و كذا تزكيه المجتمعات المنحطه خلقيا، نظموا و وضعوا قوانين خاصه، و دعوا الناس اليها، و لما كان الناس فى ذلك الوقت لم يخضعوا امام المنطق و العقل، فما كان منهم الا ان ينسبوا افكارهم و انظمتهم الى العالم العلوى كى يستطيعوا بذلك ان يجلبوا رضى الناس، و يخضعوهم لقيادتهم و كان اعتقاد بعض ان روحهم هى روح القدس، و ما الفكر الذى يتجلى الا ـ «الوحى و النبوه» و ما الوظائف و الواجبات التى تستنتج من ذلك الا (الشريعه السماويه) ، و الكلام الذى يتضمن ذلك كان يسمى «الكتاب السماوى.»

فالذى ينظر بتامل و انصاف الى الكتب السماويه، و خاصه القرآن الكريم، و كذاالى الشرائع التى جا بها الانبيا، لايشك فى بطلان هذه النظريه، و ذلك ان الانبيا لم يكونوا رجال سياسه، بل كانوا رجالا يتصفون بالصدق و الصفا و الخلوص، و كلما كانوايدركونه يتفوهون به، و كلما كانوا يقولون به كانوا يعملون به، و كلما كانوا يزعمونه هو ان هناك شعورا مرموزا، و امدادا غيبيا، يفيض عليهم، و آن هم عن هذا الطريق يتلقون الوظائف الاعتقاديه و العلميه من

جانب اللّه تعالى، لالاغ الناس و ارشادهم.

ومن هنا يتضح ان ادعا النبوه يحتاج الى حجه و دليل، و لا يكفى ان تكون الشريعه التى جا بها النبى توافق العقل، فان صحه الشريعه لها طريق آخر للاثبات، وهو انه على اتصال بالعالم العلوى (الوحى) و النبوه، و قد انيطت به هذه المسؤوليه من قبل اللّه تعالى، و هذا الادعا يفتقد الى دليل عند اقامته.

وعلى هذا، نجد ان السذج من الناس (كما يخبر به القرآن الكريم) كانوا يطالبون الانبيا بالمعجزه لصدق دعواهم.

ويستنتج من هذا المنطق الساذج و الصحيح هو ان (الوحى) و النبوه، اللذين يدعيهما المرسل، لم يكونا ليحصلا فى سائر الناس، و الذين هم مثله، و لابد من قوه غيبيه قد اودعها اللّه تعالى نبيه بنحو يخرق العاده به، و التى بواسطتها يصغى الى كلام اللّه تعالى، و يوصلها الى الناس وفقا لمسؤوليته، و إذا كان هذا المعجز صحيحا، فالرسول يريد من اللّه تعالى ان يعينه على معجز آخر، كى يصدق الناس نبوته و مدعاه.

ويتضح ان مطالبه الناس الانبيا بالمعجزه امر يوافق المنطق الصحيح، و على الانبيا لاثبات نبوتهم ان ياتوا بالمعجزه اما ابتدا او وفقا لما يطالب به المجتمع.

والقرآن الكريم يؤيد هذا المنطق، و يشير الى معاجز الانبيا اما ابتدا او بعدمطالبه الناس اياهم.

وتجدر الاشاره الى ان الكثير من المحققين مع آن هم لم ينكروا المعجزه (خرق العاده) ، الا ان كلامهم لم يكن مدعما بدليل، و هو ان العلل و الاسباب للحوادث التى حصلنا عليها حتى الان كانت بالتجربه و الفحص، و ليس ادينا اى دليل انها دائميه، و لن تتحقق ايه حادثه او ظاهره الا بعللها و اسبابها، و اما المعاجز التى تنسب

الی الانبیا لم تکن مخالفه للعقل او یستحیل اقامتها (کزوجیه العدد ۳) ، لکنها خرق للعاده فی حین ان موضوع خرق العاده یری و یسمع من المرتاضین ایضا.

عدد الانبیا

مما ینقل فیی تاریخ الماضین، ان انبیا کثیرین ارسلوا و بعثوا، و یؤید القرآن الکریم کثره الانبیا، و یذکر اسما بعضهم، الا انه لم یصرح بعددهم.

ولم نحصل عی عددهم من الروایات بصوره قطعیه، الاـ ان الروایه المعروفه و التی تنقل عن «ابی ذر الغفاری» عن النبی الاکرم (ص) ، یبین فیها ان عدد الانبیا مائه و اربعه و عشرون الف نبی.

الانبیا اولوالعزم، حمله الشرائع السماویه

ومما یستفاد من القرآن الکریم، ان الانبیا کلهم لم یاتوا بشرائع، بل ان خمسه منهم قد جاوا بشرائع سماویه، و هم نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد (ص) ، وهؤلا هم اولوالعزم، و اما سائر الانبیا فانهم یتبعون اولی العزم فی شرائعهم.

و قوله تعالی:

«شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا و الذی اوحینا الیک و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی.»

و یقول تعالی:

«واذ اخذنا من النبیین میثاقهم و منک و من نوح و ابراهیم و موسی و عیسی بن مریم و اخذنا منهم میثاقا غلیظا.»

نبوه محمد (ص)

یعتبر نبینا محمد (ص) آخر الانبیا، الذین کانوا یمتازون بالکتب و الشرائع، وقد آمن به المسلمون.

ولد النبی محمد (ص) قبل بد التاریخ الهجری القمری بثلاث و خمسین سنه، فی مدینه «مکه» من مدن الحجاز، فی قبیله «بنی هاشم» من قریش، و التی هی من اشرف القبائل العربیه.

ابوه «عبداللّه» و امه «آمنه» و قد فقد ابویه منذ اوائل طفولته، و تکفله جده لابیه «عبدالمطلب» الذی سرعان ما وافاه الاجل، حتی تعهد تربیته عمه «ابوطالب» و اسکنه معه فی داره.

ترعرع و نشا فی بیت عمه، و قد صحب عمه فی سفره تجاریه الی الشام و ذلک قبل سن البلوغ کان النبی محمد (ص) امیا، ولکنه بعد البلوغ و الرشد، اشتهر بعقله و ادبه و امانته، و نتیجه لذلک، جعلته (خدیجه) و التی کانت من اثری القریشیات، مشرفا علی اموالها، و اداره امورها التجاریه.

سافر محمـد (ص) للمره الثانيه الى الشام لغرض التجاره، و اثر نبوغه فقد نال ارباحا جمه، و لم تمض فتره، حتى اقترحت خديجه عليه موضوع الزواج، وافق محمد (ص) على اقتراحها، و بعد الزواج

حیث کان فی سن الخامسه و العشرین و حتی بلوغه سن الاربعین، کان یمارس عمله، فحصل علی شهره فی تدبیره و امانته و لم یکن یعبدصنما، (علما بان الدین السائد فی ذلک الوقت هو عباده الاصنام) و احیانا کان یعتکف للعباده.

فاختاره اللّه للنبوه فی الاربعین من عمره عند ما کان متفرغا للعباده فی غار «حرا» و امر ان یبلغ، و نزلت علیه اول سوره من سور القرآن، و رجع الی بیته فی الیوم نفسه، فرای ابن عمه «علی بن ابی طالب علیه السلام» فی الطریق، فعرض علیه الاسلام فمن به، و بعد دخوله البیت، اسلمت زوجته خدیجه.

وقد واجه النبی (ص) عند بد دعوته، من الناس مواجهه عنیفه مؤلمه، حتی اضطر الی کتمان دعوته و جعلها سریه، ثم امر ثانیه ان یبلغ دعوته عشیرته الاقربین، ولکنها لم تجد، اذ لم یؤمن به سوی «علی بن ابی طالب» (ع).

وبعد ذلک، اعلن النبی (ص) دعوته بامر من اللّه تعالی، و ما ان اعلن النبی الدعوه حتی شاهد ردود الفعل من اهل مکه مقرونه بالاذی و التعذیب بالنسبه له و للمسلمین الذین اسلموا حدیثا، مما اضطر بعض المسلمین الی ترک دیارهم اثر الاضطهادات التی کانت تقوم بها قریش، فهاجروا الی الحبشه، و تحصن النبی الکریم (ص) مع عمه «ابو طالب» و افراد من قبیلته بنی هاشم فی «شعب ابی طالب» لمده ثلاث سنین، فی غایه من الضغط و الشده، فلم یعاملهم احد، و لم یعاشرهم، و لم یستطیعواالخروج من الشعب.

ولم ینته کفار مکه و عبده اصنامها، من الایذا و الاهانه و الاستهزا بکل انواعهاتجاههم، و کانوا یلتجئون احیانا عن طریق المسالمه، و الوعد بالاموال الطائله کی یصرفوا النبی (ص)

عن دعوته، و قد اقترحوا علیه الرئاسه و السلطان احیانا اخر، و کان وعدهم و وعیدهم سیان عند النبی (ص) ، و کان ذلک مما یزید فی عزمه و ارادته.

وقد اقترحوا علیه مره المال الکثیر و الرئاسه، فاجابهم النبی قائلا:

«واللّه لووضعوا الشمس فی یمینی، و القمر فی یساری علی ان اترک هذا الامر حتی یظهره اللّه، او اهلک فیه، ما ترکته.»

خرج النبی من «شعب ابی طالب» حوالی السنه العاشره من بعثته و لم یمض زمن حتی توفی عمه ابوطالب، و توفیت زوجته الوفیه ایضا.

فلم یکن للنبی (ص) ملجا، مما دعا کفار مکه الی ان یخططوا لقتله، فحاصروااداره من کل جانب، کی یحملوا علیه فی آخر اللیل، و یقطعوه اربا اربا فی مضجعه.

ولکن اللّه جل شانه اطلعه بالامر، و امره بالهجره الی «یثرب» فاستخلف علیا (ع) فی فراشه، خرج لیلا برعایه اللّه و عنایته من داره و اجتاز الاعدا، و اختفی فی غاربیعد عده فراسخ عن مکه المکرمه، و خرج من الغار بعد ثلاثه ایام، بعد ان یئس الاعدامن الوصول الیه، و بعد ان بحثوا و نقبوا فی تلک المنطقه و حوالیها، فعادوا الی مکه یائسین، عندئذ اخذ النبی (ص) یتابع طریقه الی (یثرب).

اما اهل «یثرب» فقد آمنوا به کبارهم و اسیادهم، و بایعوه، فاستقبلوه بحفاوه بالغه، و قدموا له اموالهم و انفسهم.

فاسس الرسول (ص) و لاول مره، اول مجتمع اسلامی صغیر، فی مدینه (یثرب) وعقد مع الطوائف الیهودیه التی کانت تستقر فی المدینه و اطرافها معاهدات، و کذا مع القبائل العربیه القویه لتلک المنطقه، و قام بنشر دعوته الاسلامیه، و عرفت مدینه «یثرب» ب «مدینه الرسول.»

وعلی مر الایام، قویت شوکه الاسلام، و استطاع المسلمون الذین

كانوا يعيشون فى اضطهاد من القرشيين ان يتركوا دورهم و سكناهم فى مكه، مهاجرين الى المدينه شيئا فشيئا، و التفوا حول النبى الاكرم (ص) ، و سموا ب «المهاجرين» كما اشتهر اصحابه و اعوانه من يثرب ب «الانصار.»

نال الاسلام تقدما سريعا، لكن عبده الاصنام من قريش، و الطوائف اليهوديه المستقره فى الحجاز، لا يزالون حجر عثره امام هذه الحركه، فحاولوا القيام باعمال تخريبيه لصد النبى و المسلمين، و ذلك بمساعده المنافقين، الذين كانوا فى صفوف المسلمين، و لم يعرفوا باى شكل من الاشكال، فكانوا يخلقون المشاكل، و يسببون المصائب، و الحوادث المستحدثه، حتى آل الامر الى الحرب، فنشبت الحروب المتعدده بين الاسلام و عبده الاصنام و اليهود، فكانت الغلبه غالبا لجيش الاسلام، يقرب احصا تلك الحروب من ثمانين ونيف معركه بما فيها المعارك الداميه الكبرى، و الصغيره منها، و فى كل هذه المعارك، كان النبى (ص) يشارك المسلمين فى قتالهم، كمعركه بدر واحد و الخندق و خيبر و غيرها، و كانت الغلبه فى معظمها تتم على يد «على (ع)» و الامام على (ع) هو الوحيد الذى ما تراجع و لا فشل فى اى منها، و طوال هذه المعارك التى دامت عشر سنوات بعد الهجره النبويه، قتل من المسلمين اقل من مائتين، ومن الكفار ما يقرب الالف و نتيجه المثابره و التضحيه و الفدا الذى عرف به المهاجرون و الانصار خلال السنوات العشر بعد الهجره، عم الاسلام (شبه الجزيره العربيه) و حررت الرسائل الى ملوك الدول الاخرى مثل «ايران» و (الروم) و (مصر) و (الحبشه) تدعوهم الى الاسلام.

كان النبى (ص) يواسى الفقرا فى معيشتهم، فلا تختلف حياته عن حياتهم، وكان يفتخر بالفقر، و كان يستغل اوقاته،

لاـ تمر لحظه الاـ و هو دائب فى عمـل، و كـان (ص) مقسـما اوقـاته الى ثلاـثه اقسام: الاول للعباده و ذكر اللّه تعالى، الثانى: له و لعياله و بيته، الثالث: للناس، فكان يسـعى فى نشـر المعارف الاسـلاميه و تعليمها و ما يتعلق بشؤون المجتمع الاسلامى، و تصحيح الاهداف و السبل التى تؤدى اليه، و كذا السعى فى رفع حوائج المسلمين، و تحكيم العلاقات الداخليه و الخارجيه، و سائر الامور المرتبطه بها.

وبعد اقامته (ص) عشر سنوات فى المدينه، فارق الدنيا اثر سم دس فى طعامه على يد امراه يهوديه، طرحه فى الفراش اياما، و مما جا فى الروايات ان آخر ما تكلم به النبى (ص) ، وصيته فى العبيد و النسا.

النبى الاكرم (ص) و القرآن

كان الناس يطالبون النبى (ص) بالمعجزه، كما كانوا يطالبون سائر الانبيا فكان (ص) يؤيـد المعاجز لـدى الانبيا، و القرآن الكريم يصرح بذلك.

تـذكر للنبى (ص) معـاجز كثيره، الاـ ان بعضا منها لا تتصف بالقطعيه فى روايتها، و لم تكن مورد قبول و اعتماد، ولكن المعجزه الباقيه له (ص) و التى لا تزال حيه هى «القرآن الكريم» كتابه السـماوى فالقرآن الكريم كتاب سـماوى يشـتمل على سته آلاف و نيف آيه، و ينقسم الى مائه و اربع عشره سوره بما فيها المطوله و القصيره.

نزلت الايات القرآنيه الكريمه بصوره تـدريجيه خلال ايام بعثته و دعوته (ص) طوال ثلاث و عشـرين سـنه، و كانت (توحى) اليه (ص) بصور مختلفه، من سوره او آيه اواقل من آيه، و فى اوقات متفاوته، فى ليل او نهار، فى سفر او حضر، فى الحرب او السلم، وفى ايام شده او رخا.

والقرآن الكريم فى آيات عده، يصرح تصريحا، بانه معجزه و قد تحدى العرب فى

ذلک اليوم، مع ما کانت من القمه من الفصاحه و البلاغه، هـذا ما يشـهد به التاريخ، و کان فی المقدمه من حيث البيان و التعبير، بقوله تعالی فی کتابه العزيز:

(فلياتوا بحديث مثله ان کانوا صادقين).

«ام يقولون افتراه قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات و ادعوا من استطعتم من دون اللّه.»

«ام يقولون افتراه قل فاتوا بسوره مثله.»

فتحـداهم القرآن بهـذه الايات، قائلا اذا کنتم تظنون انه من کلام البشـر، او من عندمحمد (ص) ، او انه قد اخذها من احد، فاتوا بمثله او بعشـر سور منه او بسوره واحـده من سوره، و اسـتعينوا بايه وسـيله شـئتم فی تحقق هذا الامر، و ما کان جواب الفصـحا و البلغا من العرب الا ان قالوا انه لسحر و يعجز من مثلنا ان ياتی به.

ان القرآن الکريم لـم يتحـد العلما من جهه الفصاحه و البلاغه فحسب، بل تحداهم من جهه المعنی ايضا، و تحدی الجن و الانس بمـا يمتلکون من قـدرات فکريه خلاقه، لانه يشـتمل علی البرنامـج الکامل للحياه الانسانيه، و لو محص تمحيصا دقيقا، لوجـد انه الاساس و الاصل فی مجالات الحياه الانسانيه کلها، بما فيها الاعتقادات و الاخلاق و الاعمال التی ترتبط بالانسان فانه يعالـج کل جانب من جوانبها بدقه تامه، فهو من اللّه الحق، و دينه دين الحق ايضا.

الاسلام دين يستلهم احکامه و مواده من اللّه الحق و ليس من رغبه اکثريه الناس او من فکر شخص حاکم قدير.

ان الرکن الاساسـی لهذا القانون الشامل هو الکلمه الحقه و هو الايمان باللّه الاحد، و إن جميع العلوم تنبثق من التوحيد، و من ثم تستنبط الاخلاق و الانسانيه المثلی من هذه الاصول، و تصبح جز من هذا القانون، ثم تنظم

و تنسق الكليات و الجزئيات و التى هى خارجه عن نطاق احصا البشر، و تدرس الوظائف التى ترتبط بها، و التى تنبع من التوحيد، و تصدر عنه.

فى الدين الاسلامى ارتباط وثيق بين الاصول و الفروع على نحو يرجع كل حكم فرعى من اى باب، اذا ما محص الى كلمه التوحيد و ينتهى اليه، و كلمه التوحيد مع ارتباطها بتلك الاحكام و المواد تصبح فرعا منه.

وطبيعى ان التنظيم و التنسيق النهائى لمثل هذا القانون الوسيع الشامل، مع مايمتاز به من وحده و ارتباط كهذه، خارج عن نطاق شخص متطلع فى علم الحقوق و القانون، و إن كان من اشهر مشاهيرهم، فضلا من ان الفهرست الابتدائى له ليس بالامراليسير، فكيف برجل يعيش فى زمن يتصف بالحياه البدائيه، فى خضم الالاف من المشاكل و المصائب التى تهدد الاموال و الارواح، و العام و الخاص، و تنشى الحروب الداميه، و الفتن الداخليه و الخارجيه، و فى النهايه يبقى منفردا امام العالم اجمع.

هذا فضلا من ان النبى (ص) ، لم يتعلم القراه و الكتابه عند معلم، لقد قضى ثلثى عمره و حياته قبل دعوته فى بيئه تفتقر الى حضاره، و لم تسمع بمدينه او حضاره، كانوايعيشون فى ارض صحرا قاحله، وجو مهلك، مع اتعس الظروف الحياتيه، علما بانهاكانت تستعمر من قبل الدول المجاوره بين آونه و اخرى، و مع كل هذه الظروف و الاحوال نجد القرآن الكريم يتحدى من طريق آخر، و هو انه انزل بصوره تدريجيه مع ظروف متفاوته مختلفه، فى ايام الفتن و الايام الاعتياديه، فى الحرب و الصلح، و فى ايام القدره و ايام الضعف و غيرها، خلال ثلاث و عشرين سنه.

ولو لم يكن من كلام اللّه

تعالی، و کان من صنع البشر، لوجد فیه تناقضا و تضاداکثیرا، فلابد ان یاتی آخره اجود و احسن من اوله، و اکثر تطورا، و هذا مما یؤیده التکامل التدریجی للبشر، فی حین نری ان الایات المکیه و المدنیه علی نمط واحد، لم یختلف آخرها عن اولها، کتاب متشابه الاجزا، یحیر العقول فی قدره بیانه و وحده تنسیقه:

معرفه المعاد

الانسان روح و جسم

ان کلمه الروح و الجسم و النفس قد کثر استعمالها فی القرآن و السنه، علما بان تصور الجسم و البدن الذی یتم عن طریق الحس قد یکون امرا بسیطا، الا ان تصورالروح و النفس لا یخلو من ابهام و غموض.

ان الباحثین و المتکلمین و الفلاسفه سوا من الشیعه او السنه، لهم نظریات متفاوته فی حقیقه الروح، ولکن الروح و البدن من وجهه نظر الاسلام هما واقعیتان متضادتان، فالبدن یفقد خواصه الحیاتیه بالموت، و یضمحل بصوره تدریجیه، ولکن الروح لیست هکذا، فان الحیاه اصاله للروح، و ما دامت الروح فی الجسم، فان الجسم یستمد حیاته منها، و عند ما تفارق الروح البدن، و تقطع علاقتها به، لا یقوی البدن علی القیام بای عمل، الا ان الروح تستمر فی حیاتها.

ومما یستنبط من تدبر الایات القرآنیه، و کلام اهل بیت العصمه (ع) ان الروح الانسانیه غیر مادیه، ولکنها تنشی نوعا من العلاقه و الوحده مع الجسم، اذ یقول اللّه تعالی فی کتابه المبین:

«ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طین ثم جعلناه نطفه فی قرار مکین ثم خلقناالنطفه علقه فخلقنا العلقه مضغه فخلقنا المضغه عظاما فکسونا العظام لحما ثم انشاناه خلقا آخر.»

ویتضح من سیاق الایات، ان اوائلها تصف الخلقه المادیه بشکلها التدریجی، واواخرها عند ما تشیر الی خلقه الروح او الشعور و

الاراده، فانها تصفها بخلقه اخرى، تختلف عن خلقتها الاولى.

وفى آيه اخرى، فى الرد على من يستبعد «المعاد» او ينكره يقول ان الانسان بعد موته و تفتت اجزائه، و تمازجها مع اجزا التربه، كيف تستعاد خلقته، و يصبح كماكان انسانا كاملا؟ يقول اللّه سبحانه:

«قل يتوفاكم ملك الموت الذى و كل بكم ثم الى ربكم ترجعون» اى الارواح تقبض على يد ملك الموت من ابدانكم، و تحفظ عندنا.

وفضلا عن هذا، فان القرآن الكريم، يعرف الروح بصورتها المطلقه غير الماديه، بقوله تعالى:

«ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربى.»

وفى آيه اخرى من الذكر الحكيم، يتطرق الى موضوع الامر بقوله:

«انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون» و بمقتضى هذه الايات ان امر اللّه تعالى فى خلقته للاشيا لم يكن تدريجيا، و لم يكن محددا بزمان او مكان، و لما كانت الروح امرا من اللّه اذن فهى ليست بماده، و لم يكن فى كنهها خاصه الماده التى تتصف بالتدرج و الزمان و المكان.

مبحث فى حقيقه الروح من منظار آخر

ان التتبعات العقليه تؤيد القرآن الكريم ايضا فى موضوع الروح كل منا يدرك حقيقه من وجوده، و التى نعبر عنها بال «انا» و هذا الادراك موجود فى الانسان بصوره مستمره، و احيانا ينسى بعض اعضا جسمه من راس او يد او سائر الاعضا، و حتى جسمه كليا، ولكن يدرك ال «انا» عند ما يكون هو موجودا، و هذا «المشهود» كما هو مشهود، غير قابل للانقسام و التجزئه، و مع ان جسم الانسان فى تغيير و تحول دائم، ويتخذ امكنه مختلفه له، و تمر عليه ازمنه مختلف الا ـ ان الحقيقه المذكوره و هى ال (انا) ثابته فى واقعيتها لا تقبل التغيير او التبديل، و واضح

اذا كانت ماده، كانت تتقبل خواص الماده، بما فيها الانقسام و تغير الزمان و المكان.

نعم ان الجسم يتقبل كل هذه الخواص، و بما ان هذه الخواص لها ارتباط روحى، فتنسب الى الروح و لكن بالتامل و التدبر يتجلى للانسان، ان هذا المكان و ذلک، و كذاهذا الشكل و ذلک، و هذه الناحيه و تلک، كلها من خواص البدن، و الروح منزهه منها، و كل من هذه الصفات تنتقل اليها عن طريق البدن.

يسرى هذا البيان فى خاصيه الادراک و الشعور على (العلم) و الذى هو من مميزات الروح و بديهى ان العلم اذا كان يتصف بما تتصف به الماده، لكان تباعا يتقبل الانقسام و التجزئه و الزمان و المكان.

ان هذا البحث العقلى واسع مطول، تتبعه اسئله و اجوبه، و لا يسعه كتابنا هذا، وهذا المقدار من البحث انما ادرج هنا على سبيل الاشاره، و لغرض استقصائه و استقرائه يستلزم الرجوع الى الكتب الفلسفيه الاسلاميه.

الموت من وجهه نظر الاسلام

ان النظره العابره تفترض ان موت الانسان فناؤه و عدمه، وحدد حياه الانسان بالايام التى يعيشها فيما بين ولادته و وفاته، فى حين نرى ان الاسلام يعتبر الموت انتقالا من مرحله حياتيه الى مرحله حياتيه اخرى، و للانسان حياه ابديه لا نهايه لها، وما الموت الذى يفصل بين الروح و الجسم الا ليورده المرحله الاخرى من حياته، و إن السعاده و الشقا فيها يعتمدان على الاعمال الحسنه او السيئه فى مرحله حياته قبل الموت، و مما يروى عن النبى (ص) ، ما مضمونه، تظنون انكم تفنون بالموت، ولكنكم تنتقلون من بيت لاخر.

عالم البرزخ

ومما يستفاد من القرآن الكريم و السنه، ان الانسان يتمتع بحياه مؤقته و محدوده فى الحد الفاصل بين الموت و يوم القيامه، و التى تعتبر رابطه بين الحياه الدنيا و الحياه الاخرى.

والانسان بعد موته، يحاسب محاسبه خاصه، من حيث الاعتقاد، و الاعمال الحسنه و السيئه التى كان عليها فى الدنيا، و بعد هذه المحاسبه المختصره، و وفقا للنتيجه التى يحصل عليها، يحكم عليه بحياه سعيده او شقيه، و يكون عليها الى يوم القيامه.

وحاله الانسان فى عالم البرزخ تشابه كثيرا حاله الشخص الذى يراد التحقيق معه لما قام به من اعمال، فيجلب الى دائره قضائيه كى تتم مراحل الاستجواب و الاستنطاق منه، لغرض تنظيم ملف له و بعدها يقضى فتره ينتظر خلالها وقت محاكمته.

روح الانسان فى عالم البرزخ، تعيش بالشكل الذى كانت عليه فى الدنيا، فاذاكانت من الصلحا، تتمتع بالسعاده و النعمه و جوار الصلحا و المقربين للّه تعالى، و إذا ماكانت من الاشقيا، تقضيها فى النقمه و العذاب، و مصاحبه الاشرار، و اهل الضلال.

فاللّه جل شانه يصف حاله بعض السعدا بقوله:

«ولا تحسبن الذين

قتلوا فی سبیل اللّه امواتا بل احیا عند ربهم یرزقون، فرحین مما آتاهم اللّه من فضله و یستبشرون بالذین لم یلحقوا بهم من خلفهم ان لاخوف علیهم و لا هم یحزنون، یستبشرون بنعمه من اللّه و فضل و إن اللّه لا یضیع اجر المؤمنین.»

وفی وصف حاله مجموعه اخری، الذین کانوا ینفقون اموالهم و ثرواتهم فی مشاریع غیر مشروعه فی الحیاه الدنیا، یصفهم بقوله تعالی:

«حتی اذا جا احدهم الموت قال رب ارجعون لعلی اعمل صالحا فیما ترکت کلا انها کلمه هو قائلها و من ورائهم برزخ الی یوم یبعثون.»

یوم القیامه المعاد

ینفرد القرآن الکریم بین الکتب السماویه، بالتحدث عن المعاد و الحشر تفصیلا، فی حین ان «التوراه» لم تشر الی هذا الیوم و هذا الموقف، و کتاب «الانجیل» یشیر اشاره مختصره، و القرآن یذکره و یذکر به فی مئات الموارد، و باسما شتی، و یشرح عاقبه العالم و البشریه، التی تنتظرهم فتاره باختصار و اخری باسهاب.

ویذکر مرارا ان الاعتقاد بیوم الجزا (یوم القیامه) یعادل الاعتقاد باللّه تعالی، ویعتبر احد الاصول الثلاثه للاسلام و منکره (منکر المعاد) ، خارج عن شریعه الاسلام و ما عاقبته الا الهلاک و الخسران.

وحقیقه الامر هکذا، اذا لم تکن هناک محاسبه و جزا و عقاب، فان الدعوه الدینیه بما تحتوی من اوامر اللّه و نواهیه، لم یکن لها ادنی فائده او اثر، و إن وجود النبوه و الابلاغ و عدمه کان سوا، بل یرجح عدمه علی وجوده، لان تقبل الدین و اتباع موازین الشرع، لا یخلو من تکلف و سلب للحریه، و إذا کان اتباع الدین لم یکن له اثر او نتیجه، لن یتحمل الناس هذا العب و هذه المسؤولیه، و لن یتخلوا عن

الحريه الطبيعيه.

ومن هنا يتضح ان اهميه ذكر يوم الحشر و تذكره يعادل اهميه اصل الدعوه الدينيه.

ويتضح ايضا ان الاعتقاد بيوم الجزا من اهم العوامل التى تجبر الانسان على ان ينتهج الورع و التقوى، و إن يتجنب الاخلاق الرذيله، و المعاصى و الذنوب، كما ان نسيانه، او عدم الاعتقاد به، سوف يكون اساسا و اصلا لكل معصيه او ذنب، و يقول جل من قائل:

«ان الذين يضل ون عن سبيل اللّه لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب.»

ومما يلاحظ فى الايه، ان منشا كل ضلال هو نسيان يوم الحساب.

والتدبر فى خلقه الانسان و العالم، و كذا فى الهدف من الشرائع السماويه، يتضح الغرض من اليوم الذى سيلاقيه الانسان «يوم الجزا.»

ونحن عند ما نتدبر الاعمال و الافعال فى الطبيعه، نرى ان كل عمل (والذى يحتوى على نوع من الحركه بالضروره) لا يتم الا عن غايه و هدف، و لم يكن العمل نفسه بالاصاله هو المقصود، بل انه مقدمه لهدف و غايه فيكون مطلوبا لذلك الهدف او لتلك الغايه، حتى فى الاعمال التى تعتبر سطحيه مثل الافعال الطبيعيه و الاعمال الصبيانيه و نظائرها، لو دققنا فيها لوجدنا فيها غايات و اغراضا تناسب نوع الفعل، كما فى الاعمال الطبيعيه التى تتصف بالحركه غالبا، فان الغايه التى تسعى اليها هذه الحركه تعتبر الغايه و الهدف لها، و اما فى لعب الاطفال و ما يتناسب مع نوع اللعبه، فان هناك غايه خياليه و هميه، و الهدف من اللعب هو الوصول اليه.

وفى الحقيقه ان خلقه الانسان و العالم، من اعمال اللّه تعالى و انه منزه من ان يقوم باعمال عبث، دون هدف او غرض، فهو الذى يخلق، و يرزق و يميت، و هكذا

يخلق و يهلك، فهل يتصور ان يكون خلقه هذا دون هدف معين، و غرض محكم يتابعه؟.

اذن لابـد لخلق الكون و الانسان، هـدف و غايه ثابته، و إن الفائده منه لا تعود الى اللّه الغنى المتعال، و كل ما فيه يعود للمخلوق اذن يجب الاعتراف بان الكون بما فيه الانسان يتجه و يسير نحو خلقه معينه خاصه، و وجود اكمل، لا يتصفان بالفنا و الزوال.

واذا امعنا النظر فى حاله الناس و وضـعهم، و مدى تاثرهم بالتربيه الدينيه، فاننانرى ان الناس ينقسـمون الى قسمين، اثر الارشادات الالـهيه، و التربيه الـدينيه، و هم الاخيـار و الاشـرار، و مع هـذا الوصف، فاننـا لم نجـد اى امتياز او فارق فى هـذه الحياه، بل على العكس، و غالبا ما تكون الموفقيه للاشـرار و الظالمين، اما الاخيار فانهم على صـله بالفتن و المشاكل و الحياه السيئه و الحرمان و تحمل الظلم.

والحال هذه تقتضـى العداله الالهيه فى ان تكون هناك نشاه اخرى، حتى يجدفيها كل من الفريقين المذكورين، جزا اعمالهم، و يحيون حياه تناسب حالهم، و يشير اللّه تعالى فى كتابه العزيز الى هاتين الحالتين بقوله:

«وما خلقنا السماوات و الارض و ما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق ولكن اكثرهم لا يعلمون.»

«ومـا خلقنـا السـما و الارض و ما بينهما باطلا ذلک ظن الـذين كفروا فويل للـذين كفروا من النار ام نجعل الـذين آمنوا و عملوا الصالحات كالمفسدين فى الارض ام نجعل المتقين كالفجار.»

ويذكر فى آيه اخرى، و قد جمع فيها الدليلين بقوله جل شانه:

«ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا و عملوا الصالحات سوا محياهم و مماتهم سا ما يحكمون و خلق اللّه السماوات و الارض بالحق و لتجزى كل نفس

بما کسبت و هم لا یظلمون.»

بیان آخر

قد اشرنا فی الفصل الثانی من الکتاب فی مبحث الظاهر و الباطن القرآنی، ان المعارف الاسلامیه فی القرآن الکریم، مبینه من طرق مختلفه، و الطرق المذکوره بشکل تنقسم الی قسمین، الظاهر و الباطن.

والمراد من طریق الظاهر، هو البیان الذی یتناسب و مستوی افکار العامه، علی خلاف الطریف الباطن الذی یختص بالخاصه منهم، و یدرک مع روح الحیاه المعنویه.

والبیان الذی یؤخذ عن طریق الظاهر مؤداه ان اللّه تعالی الحاکم المطلق لعالم الخلقه، فکل ما فی هذا الکون ملکه، فهو الذی خلق الملائکه التی لا یعلم احصاؤها کی تکون مطیعه و منفذه لاوامره، یرسلهم الی حیث شا من الکون، و لکل بقعه من عالم الطبیعه و ما یلازمها من نظام ترتبط بمجموعه خاصه من الملائکه موکلین علیها.

والنوع الانسانی من مخلوقاته و عباده الذین یجب علیهم اتباع اوامره و نواهیه، و الاطاعه له، و ما الانبیا الا حمله شرائعه و قوانینه، یبعثهم الی الناس، لبیان و اجرا تلک الشرائع و القوانین.

فاللّه جل ثناؤه، لما جعل الثواب و الاجر لمن آمن و اطاع، جعل العقاب و العذاب لمن کفر و عصی، و هو القائل، لن یخلف اللّه وعده، و لما کان عادلا فعدالته تقتضی ان یفصل بین الفریقین فی النشاه الاخری، و هما الاخیار و الاشرار، و إن یمتع الاخیاربالنعیم، و للاشرار الشقا.

وقد وعد اللّه تعالی بمقتضی عدله، ان یحشر الناس الذین مروا فی الحیاه الدنیادون استثنا و یحاسبهم حسابا دقیقا فی معتقداتهم و اعمالهم، من صغیره او کبیره، ویقضی بینهم بالحق و العدل، و فی النهایه، سیوصل کل ذی حق حقه، و یاخذ لکل مظلوم نصیبه ممن ظلمه، و یعطی اجر عمل

كل عامل، و يصدر الحكم لفريق فى الجنه و فريق فى السعير.

هذا هو البيان الظاهرى للقرآن الكريم، و قد جا مطابقا لفكر الانسان الاجتماعى، لتكون فائدته اعم، و نطاقه اشمل.

اما الذين تعمقوا فى الحقائق، و لهم القدره على فهم المعنى الباطنى للقرآن الكريم، فهم يدركون الايات القرآنيه على مستوى ارفع من العامه و القرآن الكريم، يلوح خلال تعابيره البسيطه احيانا بالمعنى الباطنى تلويحا.

فالقرآن الكريم، مع تعبيراته المختلفه، يذكر اجمالا ان الطبيعه بجميع اجزائها، و الانسان احدها، مع سيرها التكوينى (والتى تسير نحو الكمال) تصير الى اللّه تعالى، وسياتى اليوم الذى تنهى حركتها و سيرها، و تفقد آنيتها و استقلالها كليا.

والانسان و هو جز من اجزا هذا الكون، فان طريق تكامله الخاص يتم عن طريق الشعور و العلم، يسرع فى طريقه الى اللّه تعالى، و اليوم الذى يختتم به هذا الانطلاق، سيشاهد عيانا حقانيه اللّه الاحد، و سيرى ان القدره و الملك و كل صفه من صفات الكمال تنحصر فى ذاته القدسيه، و من هذا الطريق، ستنجلى له حقيقه الاشيا كلها.

وهذا هو اول منزل و موقف من العالم الابدى، فاذا كان الانسان فى هذه الدنيا، بايمانه و عمله الصالح، اوجد ارتباطا و اتصالا باللّه تعالى و استانس به، و بالمقربين من عباده، فانه سيحظى بسعاده لا توصف، و سيكون فى جوار اللّه سبحانه، و يكون قرين الصالحين فى العالم العلوى، و إذا ما كان ممن تربطهم علاقه وثيقه بهذه الدنيا الدنيئه، ولذائذها الزائله، فقد قطع اتصاله بالعالم العلوى، و لم تقم بينه و بين خالقه رابطه اواتصال و لا مع المقربين من عباده، فانه سيحاط بعذاب دائم، و خزى ابدى.

صحيح ان الاعمال الحسنه و السيئه للانسان

فی هذه الدنیا تزول و تذهب، لکن صور الاعمال هذه تستقر فی باطنه، و اینما رحل فی معه، و تکون مصدر حیاته الاتیه سوا فی السعاده او الشقا.

وکل ما ذکر یمکن استنتاجه من الایات التالیه:

یقول حل من قائل:

«ان الی ربک الرجعی.»

و یقول:

«الا الی اللّه تصیر الامور.»

و یقول:

«الامر یومئذ للّه.»

و یقول:

«یا ایتها النفس المطمئنه ارجعی الی ربک راضیه مرضیه فادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی.»

ویخاطب اللّه سبحانه یوم القیامه بعض افراد البشر، بقوله:

«لقد کنت فی غفله من هذا فکشفنا عنک غطاک فبصرک الیوم حدید.»

وفی تاویل القرآن الکریم، و الحقائق التی تنبع منه الایات، یقول جل اسمه:

«هل ینظرون الا تاویله یوم یاتی تاویله یقول الذین نسوه من قبل قد جات رسل ربنا بالحق فهل لنا من شفعا فیشفعوا لنا او نرد فنعمل غیر الذی کنا نعمل قدخسروا انفسهم و ضل عنهم ما کانوا یفترون.»

و یقول تعالی:

«یومئذ یوفیهم اللّه دینهم الحق و یعلمون ان اللّه هو الحق المبین.»

و یقول تعالی شانه:

«یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه.»

و یقول تعالی ذکره:

«من كان يرجو لقا اللّه فان اجل اللّه لات.»

و يقول تعالى اسمه:

«فمن كان يرجو لقا ربه فليعمل عملا صالحا و لا يشرك بعباده ربه احدا.»

و يقول سبحانه:

«يا ايتها النفس المطمئنه ارجعى الى ربك راضيه مرضيه فادخلى فى عبادى و ادخلى جنتى.»

و يقول سبحانه و تعالى:

«فاذا جات الطامه الكبرى، يوم يتذكر الانسان ما سعى، و برزت الجحيم لمن يرى، فاما من طغى و آثر الحياه الدنيا فان الجحيم هى الماوى، و اما من خاف مقام ربه و نهى النفس عن الهوى، فان الجنه هى الماوى.»

و يتحدث القرآن الكريم عن كنه جزا الاعمال قائلا:

«يا ايها الذين كفروا، لا تعتذروا

اليوم انما تجزون ما كنتم تعملون.»

استمرار الخلقه و تعاقبها

ان عالم الخلقه الذى نشاهده، ذو عمر محدود، و سياتى اليوم الذى يفنى و يزول فيه، كما يؤيد القرآن الكريم هذا المعنى بقوله تعالى:

«ما خلقنا السماوات و الارض و مابينهما الا بالحق و اجل مسمى.»

وهل خلق عالم، و هل كان هناك انسان، قبل ظهور عالمنا هذا و البشر الذى يعيش فيه حاليا؟ و هل بعد زوال وفنا هذا العالم بما فيه، و الذى يخبر به القرآن الكريم سينشا عالم آخر و سيخلق بشر؟ فهذه اسئله لا نجد جوابها فى القرآن الكريم الاتلويحا، لكن الروايات الوارده عن ائمه اهل البيت (ع) ، تجيب بايجاب عن هذه الاسئله.

معرفه الامام

معنى الامام

تطلق كلمه الامام او القائد على شخص يقود جماعه او فئه، و يتحمل عب هذه المسؤوليه، اما فى المسائل الاجتماعيه او السياسيه او الدينيه، و يرتبط عمله بالمحيطالذى يعيش فيه، و مدى سعه المجال للعمل فيه او ضيقه.

ان الشريعه الاسلاميه المقدسه (كما اتضح فى الفصول السابقه) تنظر الى الحياه العامه للبشر من كل جهه، فهى تصدر اوامرها لارشاد الانسان فى الحياه المعنويه، و كذافى الحياه الصوريه من الناحيه الفرديه، و تتدخل فى اداره شؤونه، كما تتدخل فى حياته الاجتماعيه و القياديه (الحكومه) ايضا.

وعلى ما مر ذكره، فان الامام او القائد الدينى فى الاسلام، يمكن ان يكون مورداهتمام من جهات ثلاث:

الاولى: من جهه الحكومه الاسلاميه.

الثانيه: من جهه بيان المعارف و الاحكام الاسلاميه و نشرها.

الثالثه: من جهه القياده و الارشاد فى الحياه المعنويه.

تعتقد الشيعه بان المجتمع الاسلامى يحتاج الى الجهات الثلاث التى سبق ذكرها، احتياجا مبرما، و الذى يتصدى لقياده الجهات الثلاث، بما فيها قياده المجتمع، يجب ان يعين من قبل اللّه و الرسول الاعظم (ص) ، علما بان النبى (ص)

ایضا یعین الامام بامر من اللّه تعالی.

الامامه و خلافه النبی الاکرم (ص) فی الحکومه الاسلامیه

اشاره

ان الانسـان بما یمتاز به من مواهب الهیه، یـدرک جیـدا و من دون تردد، ان ای مجتمع متلف، فی ایه بقعه او مملکه او مـدینه او قریه او قبیله، و حتی فی بیت واحدیتالف من عده افراد، لن یستطیع ان یعیش و یستمر فی حیاته دون قائد او ناظر علیه، فهو الذی یجعـل الحیـاه نـابضه، و یحرک عجلاـت اقتصادها، و یحفز کل فرد من افرادالمجتمع بانجاز و ظیفته الاجتماعیه فالمجتمع الفاقد لقائد، لا یستطیع ان یستمر فی حیاته، و فی اقل فتره ممکنه ینهار قوامه، و یسیر نحو الهمجیه و التحلل الخلقی.

فعلی هذا، فالشـخص الذی یتولی قیاده مجتمع (سوا اکان کبیرا ام صـغیرا) ویعیر اهتماما لمنصـبه و مقامه، یبدی عنایته لبقا ذلک المجتمع، نجـده یعین خلفا له فیمالو اراد ان یغیب عن محل عمله (سوا اکانت الغیبه مؤقته ام دائمیه) و لن یتخلی عن مقامه ما لم یعین احـدا، و لن یترک بلاـده، او بقعته دون ناظر او حارس علیها او قائـد لها، لانه یعلم جیـدا، ان غض النظر عن هـذه المهمه و عـدم اسـتخلاف احـد، یـؤدی بمجتمعـه الی الزوال و الاضـمحلال، کمـا لـو اراد رب الـبیت ان یسـافر عـده ایـام او اشـهر، فـانه یختاراحـدهم (او احدا غیرهم) مکانه، و یلقی الیه مقالید الاداره للبیت، و هکذا الرئیس لمؤسـسه او المدیر لمدرسه، او الصاحب لحـانوت، و هو یشـرف علی موظفین او صـناع یعملون تحت امرته، فلو قـدر ان یترک محـل عمله حتی لساعـات قلیله فانه یختار احدهم و یعینه مکانه، کی یتسنی للاخرین الرجوع الیه، فی المشکلات او المعضلات، و قس علی هذا.

الاسلام دین قوامه الفطره، و ذلک

بنص القرآن الحکیم و السنه النبویه، و هو نظام اجتماعی، یدرکه کل من له المام بهذا الدین، و من لیس له صله به و العنایه الخاصه التی قد بذلها اللّه جل و علا، و نبیه الکریم (ص) لهذا الدین الجامع، لا ینکرها احد، و لا یسعنا مقارنته مع ای شی آخر.

فالنبی الاکرم (ص) ، کان لا یترک المجتمع الذی دخل فی الاسلام، او المجتمع الذی قد سیطر علیه الاسلام، و کذا کل بلده او قریه کانت تقع تحت امره المسلمین، دون ان یرسل الیها والیا او عاملا، فی وقت مبکر، کی یدیر شؤون تلک المجتمعات او البقاع، وکان هذا داب النبی (ص) ، فی الجهاد، فعندما کان یرسل کتیبه الی مکان ما، فانه کان یعین قائدا لها، و کان یعین اکثر من قائد احیانا، کما حدث ذلک فی حرب (مؤته) اذ عین (ص) اربعه، فاذا ما قتل الاول، استخلفه الثانی من بعده، و إذا ما قتل الثانی، استخلفه الثالث و هکذا.

وقد ابدی الاسلام عنایته بموضوع الخلافه و الاستخلاف عنایه تامه، فلم یتغافل عن هذا الموضوع، و متی ما اراد النبی (ص) ان یترک المدینه، کان یستخلف احدا و فی الوقت الذی اراد الرسول الاعظم (ص) الهجره من مکه الی المدینه، عین علیا خلیفه له فی مکه، للقیام بالاعمال الخاصه به لفتره قصیره، کادا الامانات الی اهلها، و قد اوصی (ص) علیا (ع) ان یقوم بادا الدیون و ما یتعلق بشؤونه الخاصه، بعد وفاته (ص).

ووفقا لهذه القاعده، فان الشیعه تدعی انه لن یتصور ان النبی (ص) قبیل وفاته لم یوص لاحد یستخلفه فی شؤون الامه من بعده، او انه لم یعین شخصا یقوم باداره المملکه الاسلامیه.

ولیس

هناک من شک، و الفطره الانسانیه تقر بـذلک، بان نشؤ مجتمع یرتبطبمجموعه من عادات و تقالید مشترکه تقرها اکثریه ساحقه لـذلک المجتمع، و کذا یرتبطبقاؤها و دوامها بحکومه عادله تتبنی اجرا تلک العادات و التقالید اجرا کاملا، و هذا الامر لا یخفی علی الشخص اللبیب او ان یتغافل عنه، فی حین انه لیس هناک مجال للشک فی الشریعه الاسلامیه، بما فیها من دقه و نظام، و لما کان یبدیه النبی الکریم (ص) من احترام و تقدیر لتلک الشـریعه، اذ کان یضـحی بما فی وسعه فی سبیلها، ان یهمل الموضوع او یترکه علما بان النبی (ص) ، کان نابغه زمانه، فی قوه تفکره، و فراسـته و تـدبیره، (فضـلا عن ملازمات الوحی و النبوه و ما تتبعها من تاییدات).

وکمـا نجـد فی الاخبار المتواتره عن طریق العامه و الخاصه، فی کتب الاحادیث و الروایات (باب الفتن و غیرها) ، انه (ص) کان ینبی بـالفتن و المحن التی سـتلاقیها الامه الاسـلامیه بعـده، و ما یشوب الاسـلام من فساد، کحکومه آل مروان و غیرهم، الـذین غیرواوحرفوا الشـریعه السـمحا، فکیف به (ص) و هو یهتم بامور تحـدث بعد سـنوات عدیده متاخره عن وفاته، و ما تنطوی علیها من فتن و مصـائب، یتغافـل عن موضوع یحـدث بعیـدوفاته، و فی الایام الاول بعـد رحلته (ص)؟ عنایته لموضوع خطیر من جهه، وبسیط من جهه اخری، فی حین کان یبدی اهتمامه لابسط الامور الاعتیادیه، کالاکل و الشرب و النوم و ما شاکل، فنجده یصدر الاـوامر اللازمه لهـذه المسائـل الطبیعیه، فکیف لاـ یبـدی اهتمامـا لمسائـل اساسـیه مهمه او ان یختـار الصـمت ازاهـا، و لاـ یعین احدامکانه؟.

وعلی فرض المحال، لو کان تعیین القائد لمجتمع اسلامی فی الشریعه

الاسلامیه، منوطا بالمجتمع نفسه، لکان لزاما علی النبی (ص) ، ان یصرح فی هذا الخصوص و یشیر الیه اشاره وافیه، و یعطی الامه الارشادات اللازمه، کی تصبح واعیه امام موضوع یضمن لها تقدمها و تکاملها، و یتوقف علیه شعائر دینها.

فی حین اننا لم نجد مثل هذا التصریح، و لو کان هناک نص صریح لما خالفه من جا من بعده، و ذلک ما حدث من الخلیفه الاول، و انتقال الخلافه الی الثانی بوصیه منه، و الرابع اوصی لابنه، اما الخلیفه الثانی فقد دفع الثالث الی منصه الخلافه بحجه انه احال الامر من بعده الی شوری تتضمن سته اعضا، و قد عین هؤلا الاعضا، و کذا کیفیه انتخابهم.

اما معاویه فقد استعمل الشده فی صلح الامام الحسن (ع) ، و استتب له الامر، وبعدها صارت الخلافه وراثیه، و تغیرت الشعائر الدینیه، من جهاد و امر بالمعروف و نهی عن المنکر و اقامه الحدود و غیرها کل هذه قد زالت عن المجتمع الاسلامی، فاضحت جهود الشارع هبا.

اما الشیعه فقد حصلت علی هذه النتیجه خلال البحث و الدراسه فی الدرک الفطری للانسان، و السیره المستمره للعقلا، و بالتعمق و الفحص فی الاسس الاساسیه للشریعه الاسلامیه التی مرامها احیا هذه الفطره الانسانیه، و بالتامل فی الحیاه الاجتماعیه التی کان ینتهجها النبی (ص) و کذا بدراسته الحوادث المؤسفه التی حدثت بعد وفاته، و التی عانت الامه الاسلامیه منها عنا بالغا، و دراسه وضع الحکومات الاسلامیه فی القرن الاول، و ما لازمها من قصور عن ادا وظائفهم، تصل الی هذه النتیجه.

ان هناک نصوصا کافیه قد صرح بها من قبل النبی (ص) فی خصوص تعیین امام و خلیفه من بعده، و إن الایات و

الأخبار المتواتره القطعيه تشير الى هذا المعنى، كيه الولايه و حديث غدير خم و حديث السفينه و حديث الثقلين، و حديث الحق و حـديث المنزله و حـديث دعوه العشـيره الاـقربين و غيرهـا، ولكن المراد من الايـات و الاحاديث آنفه الـذكر قـد اول و حرف لاسباب ودواع.

تايید للاقوال السابقه

كانت اخريات ايام النبى صـلى اللّه عليه و آله و سـلم، و التى قـد مرض فيها، وهناك جمع من الصـحابه قـد حضـروا عنده، فقال النبى (ص):

«هلموا اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا.»

قال بعضـهم، ان رسول الله (ص) قد غلبه الوجع و عندكم القرآن، حسـبنا كتاب اللّه، فاختلف الحضور بالبيت و اختصموا، فمنهم من يقول، قربوا يكتب لكم كتابـا لن تضـلوا بعـده، و منهم من يقول غير ذلـك، فلمـا اكـثروا اللغو و الاختلاـف، قـال رسول اللّه (ص): قوموا.

مع ما تقدم من البحث، و مع الالتفات الى ان الذين مانعوا من تدوين كلمه الرسول العظيم (ص) ، هم انفسـهم قد حظوا فى اليوم التالى بالخلافه الانتخابيه، و كان الانتخاب دون علم على (ع) و اصـحابه، فجعلوهـم امام امر واقع، و هل هناك شك فى ان النبى (ص) كان يريد تعيين على، ليجعله خليفه له من بعده.

وما كان الهدف من المعارضه الا جعل المحيط مضـطربا يقضـى بانصراف النبى (ص) عن الامر، و لم يكن الغرض اتصاف النبى بالهذيان، و غلبه المرض عليه، و ذلك لاسباب:

اولاـ: فضـلا عن ان النبى (ص) طوال فتره مرضه، لم يسـمع منه كلاـم لاـ يليق بمقـامه، و لم ينقـل احـد هـذا المعنى، فانه لا يحق لمسلم وفقا للموازين الدينيه ان ينسب الى النبى (ص) الهذيان و الكلام العبث، علما بانه (ص) مصون و معصوم من قبل اللّه

تعالی.

ثانیا: لو کان المراد من الکلام، المعنی الحقیقی له، فلا حاجه الی ذکر العباره التی تلتها، «کفانا کتاب اللّه» اذ لو کان المراد نسبه الهـذیان الی النـبی (ص) ، لکفی ذکرمرضه، لا ـ ان یؤیـد القرآن، و ینفی قـول الرسول (ص) ، و هـذا الامـر لا ـ یخفی علی رجل صحـابی، من ان القرآن الکریم قـد فرض علی الامه الاسـلامیه اتباع النبی (ص) ، و انه مفروض الطاعه، و کلامه عـدل للقرآن و الناس لیس لهم ای اجتهاد او اختیار امام حکم اللّه و رسوله.

ثالثا: ان ما حـدث فی مرض الرسول (ص) ، قـد حـدث ایضا فی مرض الخلیفه الاول، عنـد ما کان یوصـی الی الخلیفه الثانی من بعده، و عثمان حاضـر یحرر ما یملی علیه الخلیفه الاول، اذ اغمی علی الخلیفه، و الخلیفه الثانی لم یعترض علیه کما اعترض علی النبی (ص).

وفضـلا عن هـذا کله، فان الخلیفه الثانی قـد اعترف فی حـدیث له لابن عباس قائلا اننی ادرکت ان النبی (ص) یریـد ان یوصـی لعلی، الا ـ ان مصـلحه المسـلمین کـانت تسـتدعی ذلـک، و یقول ایضا، ان الخلافه کانت لعلی، فاذا ما کانت الخلافه صائره الیه، لفرض علی الناس اتباع الحق، و لم ترضخ قریش لهذا الامر، فرایت من المصلحه الاینالها، و نحیته عنها.

علما بان الموازین الدینیه تصرح ان المتخلف عن الحق یجب ان یعود الیه، لا ان یترک الحق لصالح المتخلف.

ومما تتناقله کتب التاریخ، ان الخلیفه الاول امر بمحاربه القبائل المسلمه التی امتنعت من اعطا الزکاه، قال:

«واللّه لو منعونی عقالا کانوا یؤدونه الی رسول اللّه (ص) لاقاتلنهم علی منعه.»

والمراد من هذا القول، هو ان اقامه الحق و احیاه واجب مهما بلغ الثمن، و بدیهی ان موضوع

الخلافه حق ایضا الا انه اغلی من العقال و اثمن.

الامامه فی العلوم التشریعیه

اشرنا فی الفصول المتقدمه، فی معرفه النبی «الرسول» (ص) و قلنا، وفقا للقانون الثابت و الضروری للهدایه العامه، ان ای نوع من انواع الکائنات یسیر نحو الکمال و السعاده المناسبه له، و ذلک عن طریق الفطره و التکوین.

والانسان ایضا احد انواع هذه الکائنات لا یستثنی من القانون العام و یجب ان یرشد الی طریق خاص فی حیاته، تضمن له سعادته فی الدنیا و الاخره، و ذلک عن طریق الغریزه المتصفه بالنظره الواقعیه للحیاه، و التامل فی حیاته الاجتماعیه، و بعباره اخری، یجب ان یدرک مجموعه من معتقدات و وظائف عملیه، کی یجعلها اساسا له فی حیاته لیصل بها الی السعاده و الکمال المنشود، و قلنا ان المنهاج للحیاه و هو ما یسمی بالدین لا یتاتی عن طریق العقل، بل هو طریق آخر و یدعی الوحی و النبوه، و التی تظهرفی بعض من اولیا اللّه الصالحین و هم الانبیا، و رسل السما.

فالانبیا قد انیطت بهم مسؤولیه هدایه الناس عن طریق الوحی من اللّه تعالی فاذا ما التزموا بتلک الاوامر و النواهی، ضمنوا السعاده لهم.

یتضح ان هذا الدلیل، فضلا عن انه یثبت لزوم مثل هذا الادراک بین ابنا البشر، یثبت ایضا، لزوم و ضروره وجود افراد حفظه علی هذا البرنامج، و ایصاله الی الناس اذا اقتضت الضروره ذلک.

وکذا یستلزم وجود اشخاص قد ادرکوا الواجبات الانسانیه، و ذلک عن طریق الوحی، و هم بدورهم ینهضون بتعلیم المجتمع، کما یجب ان تبقی هذه الواجبات السماویه، مادام الانسان حیا، و تعرض علیه عند الضروره.

فالذی یتحمل عب هذه المسؤولیه، یعتبر حامیا للدین الالهی، و یعین من قبل اللّه تعالی، و هو

من یسمی ب «الامام» کما یدعی حامل الوحی الالهی، و الشرائع السماویه ب «النبی» و هو من قبل اللّه تعالی ایضا.

یتفق ان تکون النبوه و الامامه فی شخص واحد، و قد لا یتحقق ذلک، فکما ان الدلیل المتقدم یثبت عصمه الانبیا، یثبت عصمه الائمه ایضا.

اذ تقتضی رحمه اللّه و عطفه ان یضع الدین الحقیقی غیر المحرف فی متناول ایدی البشر دوما و لا یتحقق هذا الامر دون ان تکون هناک عصمه.

الفرق بین النبی و الامام

ان تسلم الاحکام و الشرائع السماویه، و التی تتم بواسطه الانبیا، انما یثبت لناموضوع «الوحی» و هذا ما مر علینا فی الفصل المتقدم و لیس فیه ما یؤید استمراریته و بقاه علی خلاف الحافظ و الحامی الذی یعتبر امرا مستمرا، و من هنا نصل الیه نتیجه ان لیس هناک ضروره ان یکون نبی بین الناس بصوره مستمره، لکن یستلزم ان یکون امام بینهم، و یستحیل علی مجتمع بشری ان یخلو من وجود امام سوا عرفوه ام لم یعرفوه، و قد اشار الحکیم فی کتابه:

«فان یکفر بها هؤلا فقد و کلنا بها قوما لیسوا بهابکافرین.»

فکما اشرنا، یتفق ان تجتمع النبوه و الامامه فی شخص واحد، فیمتاز بالمقامین النبوه و الامامه، (تسلم الشریعه و الاحتفاظ بها و السعی فی نشرها) و قد لا تجتمع فی واحد، و هناک ادوار من الزمن خلت من وجود الانبیا، الا ان هناک امام حق فی کل عصر، و من البدیهی ان عدد الانبیا محدود، و لم یظهروا فی جمیع الادوار التی مرت بهاالبشریه.

یشیر الحکیم فی کتابه المبین الی بعض الانبیا الذین امتازوا بصفه الامامه ایضا، کما فی ابراهیم (ع) اذ یقول:

«واذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاتمهن قال انی جاعلک للناس اماما

قال و من ذريتى قال لا ينال عهدى الظالمين.»

وكذا قوله تعالى:

«وجعلناهم ائمه يهدون بامرنا.»

الامامه فى باطن الاعمال

كما ان الامام قائد و زعيم للامه بالنسبه للظاهر من الاعمال، فهو قائد و زعيم بالنسبه للباطن من الاعمال ايضا، فهو المسير و القائد للانسانيه من الناحيه المعنويه نحوخالق الكون و موجده.

لكى تتضح هذه الحقيقه لابد من مراعاه المقدمتين التاليتين:

اولا: ليس هناك من شك او تردد فى ان الاسلام و سائر الاديان السماويه، تصرح بان الطريق الوحيد لسعاده الانسان او شقائه هو ما يقوم به من اعمال حسنه او سيئه، فالدين يرشده، كما ان فطرته و هى الفطره الالهيه تهديه الى ادراك الحسن و القبيح.

فاللّه سبحانه يبين هذه الاعمال عن طريق الوحى و النبوه، و وفقا لسعه فكرنانحن البشر، و بلغه نفهمها و نعيها، بصوره الامر و النهى و التحسين و التقبيح فى قبال الطاعه او التمرد و العصيان، يبشر الصالحين و المطيعين بحياه سعيده خالده، و قد احتوت على كل ما تصبو اليه البشريه من حيث الكمال و السعاده، و ينذر المسيئين و الظالمين بحياه شقيه خالده، و قد انطوت على البؤس و الحرمان.

وليس هناك ادنى شك من ان اللّه تعالى يفوق تصورنا و ما يجول فى اذهاننا ولكنه لم يتصف بصفه البشر من حيث التفكير.

وليس لهذه الاتفاقيه ان يكون هناك سيد و مسود و قائد و مقود، و امر و نهى و ثواب و عقاب واقع خارجى سوى فى حياتنا الاجتماعيه اما الجهاز الالهى فهو الجهازالكونى الذى يربط حياه كل مخلوق و كائن باللّه الخالق ربطا وثيقا.

ومما يستفاد من القرآن الكريم و اقوال النبى العظيم (ص) ان الدين يشتمل على حقائق و معارف تفوق فهمنا و ادراكنا الاعتيادى، و

إن اللّه جل شانه قد انزلها الينا بتعبيربسيط يلائم تفكيرنا، كى يتسنى لنا فهمها و ادراكها.

يستنتج مما تقدم ان هناك ارتباطا بين الاعمال الحسنه و السيئه، من جهه و الحياه الاخرى بما تمتاز به من خصائص و صفات من جهه اخرى ارتباطا واقعيا، تكشف عن سعاده او شقا.

وبعباره اوضح، ان كل عمل من الاعمال الحسنه و السيئه يولد فى الانسان واقعيه، و الحياه الاخرويه ترتبط بهذه الواقعيه ارتباطا وثيقا.

ان الانسان فى حياته يشبه الطفل، سوا اشعر بهذا الامر ام لم يشعر، حيث تلازمه شؤون تربويه، فهو يدرک ما يملى عليه مربيه بالفاظ الامر و النهى، لكنه كلما تقدم فى العمر استطاع ان يدرک ما قاله مربيه، فينال بذلک الحياه السعيده، و ما ذلک الا بماا‌تصف به من ملكات، و إذا ما رفض و عصى معلمه الذى كان يسعى له بالصلاح، نجدحياته مليئه بالمسى و الالام.

فالانسان يشبه المريض الذى داب على تطبيق اوامر الطبيب فى الدوا و الغذا، او رياضه خاصه، فهو لم يبال الا بما املاه عليه طبيبه، فعندئذ يجد الراحه و الصحه، ويحس بتحسن صحته.

وصفوه القول، ان الانسان يتصف بحياه باطنيه غير الحياه الظاهريه التى يعيشها، و التى تنبع من اعماله، و ترتبط حياته الاخرويه بهذه الاعمال و الافعال التى يمارسها فى حياته هنا.

ان القرآن الكريم يثبت هذا البيان العقلى، و يثبت فى الكثير من آياته بان هناک حياه اسمى و روحا ارفع من هذه الحياه للصالحين و المؤمنين، و يؤكد على ان نتائج الاعمال الباطنيه تلازم الانسان دوما، و النبى العظيم قد اشار الى هذا المعنى ايضا فى الكثير من اقواله.

ثانيا: كثيرا ما يحدث ان يرشد شخص احدا بعمل حسن دون ان يلتزم

هو بـذلک العمـل، فی حین ان الانبیا و الائمه الاطهار ترتبط هـدایتهم للبشـر باللّه جل و علا، ویسـتحیل ان یشاهـد عنـدهم هـذه الحاله، و هو عدم الالتزام بالقول او العمل به، فهم العاملون بمبادی الدین الذی هم قادته و ائمته، و آن هم متصفون بروح معنویه سامیه، یرشدون بها الناس، و یهدونهم الی الطریق القویم.

فلو اراد اللّه سبحانه ان یجعل هـدایه امه علی ید فرد من افرادها، فهو یربی ذلک الفرد تربیه صالحه تؤهله للقیاده و الامامه، و لن تجد لسنه اللّه تبدیلا.

مما تقدم نستطیع ان نحصل علی النتائج التالیه:

۱ ان النبی او الامام لکل امه، یمتاز بسمو روحی و حیاه معنویه رفیعه، و هویروم هدایه الناس الی هذه الحیاه.

۲ بما آن هم قاده و ائمه لجمیع افراد ذلک المجتمع، فهم افضل من سواهم.

۳ ان الـذی یصـبح قائدا للامه بامر من اللّه تعالی، فهو قائد للحیاه الظاهریه و الحیاه المعنویه معا، و ما یتعلق بهما من اعمال، تسـیر مع سیره و نهجه.

ائمه الاسلام وقادته

ومما تقدم یستنتج ان بعد وفاه الرسول العظیم (ص) ما زال و لا یزال امام معین من قبل اللّه تعالی فی الامه الاسلامیه.

وهناک المزید من الاحادیث النبویه فی وصف الائمه و عددهم، و آن هم من قریش و من اهل بیته صـلی اللّه علیه و آله و سلم، و إن منهم الامام المهدی (عج) و هو آخرهم.

وهناک نصوص صـریحه ایضا من الرسول الکریم (ص) فی امامه علی (ع) ، و انه الامام الاول و هکـذا روایات و احادیث اخری عنه (ص) و عن الامام علی (ع) بشان الامام الثانی، و هکذا کل امام ینبئ بالامام الذی یلیه و یاتی بعده.

وبمقتضی هذه النصوص، فان ائمه الاسلام اثنا عشر بالترتیب التالی:

۱ علی بن ابی طالب.

۲ الحسن بن علی.

۳ الحسین بن علی.

۴ علی بن الحسین.

۵ محمد بن علی.

۶ جعفر بن محمد.

۷ موسی بن جعفر.

۸ علی بن موسی.

۹ محمد بن علی.

۱۰ علی بن محمد.

۱۱ الحسن بن علی.

۱۲ المهدی (علیهم السلام اجمعین).

موجز عن حیاه الائمه الاثنی عشر

الامام الاول

امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب، و ابوطالب شیخ بنی هاشم و عم النبی الاکرم (ص) ، و قد ربی محمدا فی حجره، و بعد ان بعث بالرساله، کان مدافعا عنه، یصونه شرالمشرکین و خاصه قریش.

ولد علی علی اشهر الروایات قبل البعثه النبویه بعشر سنوات، و عند ما اصاب مکه و اطرافها الجدب، کان عمره آنذاک ست سنوات، فاقترح النبی (ص) ان ینتقل من بیت ابیه «ابی طالب» الی بیت ابن عمه الرسول العظیم، لیصبح فی کنف مرسل السماوتحت رعایته.

نال محمد بعد سنوات عده مقام النبوه، و قد اوحی الیه لاول مره و هو فی غار «حرا» فرجع الی بیته، و اخبر علیا بما جری علیه، فمن علی به.

وقد

دعا النبی (ص) عشیرته الاقربین الی دینه الجدید، قائلا:

«من یؤازرنی علی هذا الامر، یکن وصیی و وزیری و وارثی و خلیفتی من بعدی.»

فلم یستجب احد لهذه الدعوه الا علی، حیث قام و قال:

انا یا رسول اللّه، فقبل الرسول (ص) ایمانه، و اقر بما وعده ایاه، فهو اول من اسلم و قبل الاسلام من الرجال و آمن به، و هو لم یعبد الا اللّه سبحانه.

کان علی یرافق النبی (ص) دوما، الی ان هاجر من مکه الی المدینه، و فی لیله الهجره، عند ما حوصر بیت النبی (ص) و کانوا قد جهزوا الحمله للهجوم علی بیت النبوه و الرساله، و قتل النبی (ص) فی فراشه، استقر علی فی فراش الرسول (ص) ، و خرج الرسول مهاجرا الی یثرب، فرد علی الامانات الی اهلها حسب ما اوصی به النبی (ص) ، وتوجه الی یثرب مع امه، و زوجتی الرسول مع ابنته.

کان علی بن ابی طالب ملازما للرسول الاکرم (ص) لایفارقه، و زوجه النبی (ص) ابنته فاطمه سلام اللّه علیها.

لما اقام النبی عقد الاخوه و احلها بین اصحابه، جعل علیا اخا له.

کان علی (ع) یحضر جمیع غزوات النبی (ص) عدا غزوه تبوک، اذ استخلفه الرسول فی المدینه، فلم یتراجع فی جمیع تلک الغزوات من مواجهه الخصم، و لم یخالف النبی (ص) فی امر و قد قال النبی (ص) فی حقه علیه السلام:

«علی من الحق و الحق مع علی.»

کان عمره الشریف یوم توفی الرسول العظیم ثلاثا و ثلاثین سنه، فنحی عن منصب الخلافه، علما بانه کان منارا لجمیع المثل الانسانیه، یمتاز علی اقرانه و صحابه الرسول (ص).

وقد تمسک المخالفون باعذار منها، انه شاب لا تجربه له فی الحیاه، و انه

قد قتل صناديد العرب عند محاربه الكفار و هو فى ركاب الرسول الاعظم (ص) ، فاستطاعوابهذه الحجج الواهيه ان يجعلوه بمناى و بمعزل عن الخلافه، و قياده شؤون المسلمين العامه، فانعزل عن المجتمع، و اصبح جليس داره، و شرع بتربيه الخاصه من اصحابه، وبعد مضى خمس و عشرين سنه، و هى الفتره التى حكم فيها الخلفا الثلاثه بعد الرسول (ص) ، و بعد مقتل الخليفه الثالث، اتجهت الامه الاسلاميه الى على (ص) و بايعوه بالخلافه.

كان على (ص) طوال حكومته و التى لم تدم اكثر من اربع سنوات و تسعه اشهريسير على نهج الرسول (ص) و اتصفت خلافته بلون من الثوريه اذ قام باصلاحات ادت بالاضرار الى بعض المنتفعين، فنجد اعلام المعارضه ترتفع، و سيوف المعارضين، تشهر، يتقدمهم طلحه و الزبير و معاويه و عائشه فجعلوا مقتل عثمان ذريعه لنواياهم السيئه، فقاموا باعمال مضلله.

والامام على (ع) استعد للحرب للقضا على الفتنه، و قد جهزت ام المؤمنين جيشا و كان طلحه و الزبير خير من يعينها و ينهض معها بالامر وقع القتال بين الطرفين على مقربه من البصره، اشتهرت الواقعه بحرب الجمل.

وقام الامام ايضا بحرب مع معاويه فى الحدود العراقيه الشاميه، عرفت بحرب بصفين، و استغرفت سنه و نصف السنه، و شغل بحرب مع الخوارج فى النهروان، اشتهرت بحرب النهروان.

ويمكن القول بان معظم تلك الفتره التى حكم فيها الامام على (ع) قد صرفت لرفع الاختلافات الداخليه، و بعدها اصيب بضربه على يد احد الخوارج فى مسجدالكوفه، و ذلك صبيحه اليوم التاسع عشر من رمضان المبارك لسنه ۴۰ للهجره، و استشهديوم الواحد و العشرين من الشهر نفسه.

والتاريخ يشهد ان عليا اميرالمؤمنين (ع) لم تكن تنقصه صفه من الكمالات

الانسانیه، و یؤید هذا الادعا کل عدو و صدیق فکان مثلا رائعا فی الفضائل و المثل الاسلامیه، و نموذجا حیا کاملا لتربیه الرسول (ص).

ولا نعدو الحقیقه اذا قلنا ان الکتب التی تناولت هذه الشخصیه الفذه سوا لدی الشیعه او السنه و غیرهم من المحققین، لم تتناول ایه شخصیه اخری بهذا القدر فی الحیاه البشریه.

کان علی علیه السلام، اعلم الصحابه، بل اعلم المسلمین، و هو اول من فتح باب الاستدلال الحر فی المسائل العلمیه، و استعان بالبحوث الفسلفیه فی المعارف الالهیه، و تکلم عن باطن القرآن، و وضع قواعد اللغه العربیه حفاظا علی الفاظ القرآن الحکیم، و کان افصح العرب بیانا، و ابلغهم خطابا (کما اشرنا فی الفصل الاول من الکتاب) و کان یضرب به المثل فی شجاعته، و لم یدع للقلق او الخوف طریقا الی قلبه، فی کل تلک الغزوات و الحروب التی مارسها و اشترک فیها.

والتاریخ الاسلامی لا یزال یحمل فی طیاته خبر الصحابه و المقاتلین فی الغزوات، و قد انتابهم الفزع و الخوف، و قد تکررت هذه الحاله فی اکثر من واقعه، کحرب «حنین» و «خیبر» و «الخندق» اذ انهزم الجیش امام الاعدا، ولکن الامام کان یتصدی لحملات العدو، و لم یسلم کل من نازل الامام من ابطال العرب و محاربیهم، فکان علی العاجز عطوفا، یترک قتله، و لم یعقب علی الفار من ساحه الحرب، و لم یغافل العدوساعه الهجوم علیه، و لم یقطع الما علی الاعدا.

ومما اتفقت علیه کتب التاریخ انه علیه السلام، فی معرکه خیبر، تناول حلقه الباب، و اقتلع الباب و هزه هزه ثم رمی به جانبا.

ومما ینقل ایضا، یوم فتح مکه، عند ما امر الرسول العظیم تحطیم الاصنام، کان

هناك صنم يدعى (هبل) اكبر الاصنام وزنا، و اشدها ضخامه، كان قد وضع فوق الكعبه، صعد على على اكتاف النبى (ص) بامر منه، و رمى ب «هبل» الى الارض.

لم يكن له نـد فى تقواه و عبادته، كان الرسول (ص) يرد على الـذين يحاولون النيل منه بقوله (ص): «لا تسـبوا عليا فانه ممسوس فى ذات اللّه.»

وذات يوم، راى الصـحابى الجليل ابوالدردا عليا (ع) فى احدى ضـيعات المدينه فظن انه ميت لما راى من عدم الحركه و سكون الجسم، فرجع مسـرعا الى دارفاطمه و انباها بالحدث، و عزاها بوفاه زوجها، فاجابته فاطمه (ع) انه لم يمت، بل انه مغشى عليه من شده خوفه من اللّه سبحانه فى عبادته و طاعته، و ما اكثر ما كانت تنتابه هذه الحاله.

ومـا اكـثر القصـص و الروايـات التى تشـير اليه رافته و عطفه بـالفقرا و المسـاكين و المستضـعفين، فكـان ينفق ممـا يحصـل على المحتاجين فى سبيل اللّه تعالى، و هو يعيش عيشه خشنه.

كـان يرغب فى الزراعه، و غالبـا مـا كـان يهتم بحفر الابـار، و عمران الاراضـى الموات بتشـجيرها، و كـان يجعلهـا وقفـا للفقرا و البائسين.

فكـانت تطلق على كـل هـذه الموقوفـات، (صـدقات على) و كـانت لهـا عوائـد جمه، وكانت تقـدر هـذه الموقوفات ب (اربعه و عشرين رطلا ذهبا) فى السنوات الاخيره من عهده عليه السلام.

الامام الثانى

الامام الحسن المجتبى و اخوه الحسـين عليهما السـلام، ولدا اميرالمؤمنين على (ع) من فاطمه الزهرا سلام اللّه عليها، بنت الرسول الكريم (ص).

وقد قال النبى (ص) مرارا ان الحسن و الحسـين ولداى، و احتراما لهذا القول كان على (ع) يقول لولده، انتم اولادى، و الحسن و الحسين ولدا رسول اللّه (ص).

ولد الحسن (ع) فى المدينه السنه الثالثه من الهجره،

و عاصر جده الرسول (ص) مده تزید علی سبع سنوات، کان یتمتع برعایه جده و عطوفته، و قد توفیت امه فاطمه سیده النسا بعد وفاه جده، بثلاثه او سته اشهر، فتعهد والده بتربیته.

وبعد استشهاد ابیه علی (ع) نال مقام الامامه الشامخ، و ما ذلک الا بامر من اللّه العلی العلیم، و عملا بوصیه الامام علی (ع) ، فاحتل مقام الخلافه ظاهرا، و عمل فی اداره المسلمین، طوال سته اشهر.

جهز معاویه الجیش لمحاربه الحسن، بعد ان قضی فتره فی الحرب مع ابیه الامام علی (ع) ، و کان من الد اعدا آل علی بعد استشهاد الامام علی، (فحارب بحجه الثار لدم عثمان ابتدا و بعد ذلک صرح ب (الخلافه) وجه الجیش الی الکوفه، حیث مقرخلافه الامام الحسن (ع) ، و استطاع ان یکسب قواد الامام بالتطمیع بالمال، او الوعدبالمقام و الجاه، فاغوی بهذا عددا من رؤسا و قواد الجیش، تارکین خلفهم امامهم، متجهین نحو معاویه و ثرواته.

وفی نهایه الامر اجبر الامام الحسن (ع) علی الصلح، و احال الخلافه الظاهریه بالشروط التی اشترطها الی معاویه، منها ان تکون الخلافه للحسن بعد وفاه معاویه، و إن یصان شیعته و عشیرته من ای تعرض او اعتدا و بهذا استطاع معاویه ان یاخذ بزمام الامور، ثم دخل العراق، و اعلن الغاه لشروط الصلح التی ابرمها بالامس مع الامام الحسن، و ذلک فی اجتماع عام للمسلمین، و اباح اقسی انواع الاضطهاد و الشده لاهل بیت النبی (ص) و الشیعه خاصه.

عاش الامام الحسن طوال مده امامته (عشر سنوات) حیاه ملؤها الشده و الاختناق، و لم یکن بمامن حتی فی بیته مع عائلته و اهل بیته، فاستشهد علی یدزوجته اذ دست الیه السم

بايعاز من معاويه، و ذلك سنه ۵۰ للهجره النبويه.

كـان الحسن مثالاـ فـذا لجـده (ص) و نموذجـا كاملاـ للخلق الاـبيه لاـبيه، فكـان و اخوه الحسـين ملاـزمين للنبى (ص) ، و كـان يحملهما على كتفه احيانا.

ومما يروى عن العامه و الخاصه، ان الرسول الاكرم (ص) قال:

الحسن و الحسـين امامـان قامـا او قعـدا، (اشـاره الى تصـدى الخلاـفه او التخلى عنهـا) و الروايـات عن الرسـول (ص) و على (ع) متوافره بامامه الحسن بعد ابيه عليهما السلام.

الامام الثالث

الامام الحسين (سيد الشهدا) ثانى ولد على (ع) من فاطمه بنت النبى الكريـم (ص).

ولد فى السنه الرابعه الهجريه، و بعد استشهاد اخيه الحسن المجتبى، وصلت اليه الامامه بامر من اللّه جل شانه، و وفقا للوصيه.

تعتبر مده امامه الامام الحسـين (ع) عشـر سـنوات، عاشـها مضـطهدا، سوى السـته اشـهر الاخيره من عهده معاويه، فاعطت الشعائر الـدينيه محلها الى ما كانت تتمناه الحكومات من ظلم و جور و فسق و فجور، خلافا لما يريـده اللّه و رسوله و معاويه قداسـتخدم شتى الطرق و الوسائـل لتصـفيه اهـل البيت، و كـان يسـتعين باعوان و انصار له فى تحقق هـذا الامر فحاول طمس اسم على و آل على و مهد السبل لخلافه ابنه يزيد، فهياالمقدمات اللازمه التى لابد من اتخاذها لتحكيم الموقف، و إن كانت هناك فئه معارضه لما شاهدوه من فجور يزيد و فسقه الا آن هم لم يسلموا من غضب معاويه و سخطه، فوجه اليهم ضربات قاصمه.

فالحسـين (ع) عاصـر هذه الظروف الحالكه، و تحمل كل اذى من قبل معاويه و اتباعه، حتى جا منتصف سـنه ستين للهجره، التى مات فيها معاويه، مخلفا ابنه يزيد.

كانت البيعه سنه عربيه تجرى فى امور مهمه كالملوكيه و الاماره و ما شابه،

فيتقـدم السـاده و كبـار القوم بمـد يـد البيعه و الطـاعه للملك او الامير، و كان يعتبر التخلف عن البيعه عارا، و تخلفا عن معاهـده رسـميه، و البيعه كـانت معتبره فى زمن النبى (ص) ، وسـيرته تؤيـد ذلـك، هـذا اذا كـانت تتصف بصـفه الاختيار دون الاجبار و الاكراه.

لقد اخذ معاويه البيعه من شـرفا القوم و رؤسائهم، الا انه لم يتعرض للحسـين (ع) ، و لم يحمله بيعه يزيد، و قد اوصـى يزيد بعدم التعرض للحسـين بن على، اذا امتنع من البيعه له، فكـان معـاويه اكثر حنكـا فى الامور، و كان يرى العقبات التى تترتب عليه هـذا الامر.

ولكن يزيـد لما كان يتصف به من انانيه، نسـى وصـيه ابيه، فامر والى المـدينه بعـدوفاه ابيه معاويه ان ياخذ البيعه من الحسـين، او يرسل براسه اليه.

وبعد ان ابلغ والى المدينه بامر يزيد، و نقله الى الامام الحسـين (ع) طلب الحسـين (ع) مهله لدراسه الموضوع، فخرج من المدينه فى تلك الليله، متجها الى مكه، و التجا بالكعبه التى هى مامن للمسلمين.

هذا ما حدث اواخر شـهر رجب، و اوائل شـهر شـعبان من سنه ستين للهجره، و الحسين قد قضى ما يقارب الاربعه اشهر فى مكه، فى حاله اللجؤ انتشـر النبا هذا شيئافشـيئا، حتى عم جميع البلدان الاسلاميه، فايد الحسين جمع من الامه الاسلاميه، لماشاهدوه من ظلم و تعسف فى زمن معاويه و ابنه يزيد.

هـذا من جهه، و من جهه اخرى، فقـد انهـالت الرسائـل الـوارده من العراق، و خـاصه الكوفه على الحسـين بن على، تطلب منه ان يتجه الى العراق، ليصبح قائدا لهم، و تتم على يده ازاله معالم الظلم و الجور، و من الطبيعى ان يشعر يزيد بخطوره الموقف.

مكث الحسين فى مكه

حتی موسم الحج، فکانت تفد جماعات من المسلمین لادا الفریضه.

علم الحسین بان هناک من اعوان یزید و عملائه قد وصلوا مکه و هم یرتدون ردا الاحرام، و قد اخفوا تحته السلاح، لقتله حین قیامه بادا فریضه الحج.

قرر الحسین مغادره مکه متجها الی العراق، فوقف خطیبا بین جمع غفیر من المسلمین، فاوجز فی خطبته و اعلمهم بسفره الی العراق، و اشار باستشهاده فی هذا الطریق، و طلب العون منهم، فی سبیل اهدافه المقدسه، و الا یتوانوا فی نصرته و نصره الاسلام، دین اللّه الحنیف، و غداه ذلک الیوم، سلک طریق العراق مع اهله و عیاله، و نفر من شیعته و اصحابه.

لقد صمم الحسین علی عدم البیعه لیزید، و هو علی علم بان الطریق هذا سینتهی به الی الاستشهاد و کان یعلم ان الجیش الاموی یتصف بالعده و العدد، و انه مؤید من قبل عامه الناس و خاصه اهل العراق.

جات الیه جماعه ممن لهم صله به، فذکروا له خطوره الموقف و السفر الذی هوعازم علیه، و النهضه التی هو قائدها، فاجابهم الحسین (ع) ، اننی لن ابایع یزیدا، و لا اقر بحکومه جائره، و انی علی علم بانهم یریدون قتلی اینما اقمت، و ما ترکی لهذه البقعه المکرمه الا حرمه لهذا المکان المقدس (بیت اللّه الحرام) ، والا تهتک حرم اللّه تعالی، باهراق دمی.

سار الحسین الی العراق، و فی طریقه، وصله نبا مقتل رسوله و مبعوثه الی الکوفه مسلم بن عقیل (ع) ، مع احد من شیعته، علی ید والی یزید، و قد امر الوالی بعد قتلهما ان تربط ارجلهم بالحبال، و یدار بهما شوارع الکوفه و ازقتها.

فکانت الکوفه و ضواحیها، تحت مراقبه شدیده من قبل الاعدا،

تنتظر قدوم الحسين، و الامارات داله على قتله لا محاله و هنا اعلن الحسين مصرحا بنبا قتله دون تردد، و استمر فى سيره.

حوصر الحسين (ع) و من معه من قبل الجيش الاموى، على مسافه سبعين كيلومترا من مدينه الكوفه، فى منطقه تسمى (كربلا) فكانت تضيق دائره الحصار على هؤلا، و يزداد الجيش الاموى عددا وعده، و آل الامر الى ان يستقر الامام مع القله من اصحابه فى محاصره من قبل ثلاثين الفا من الاعدا.

حاول الامام فى هذه الايام، ان يحكم موقفه، فاخرج من جنده من اخرج، و امربان يجتمع الاصحاب، فاجتمعوا، فقال الامام (ع) فى خطاب بهم، ان القوم لم يريدوا الاقتلى، و انا رافع بيعتى عنكم، فمن اراد منكم الفرار، فليتخذ الليل له سترا، و ينجو بنفسه من الفاجعه الموحشه التى تتربص بنا.

فامر باطفا الضيا، و تفرق جمع كثير ممن كان معه، الذين لم تكن اهدافهم سوى الماده و القضايا الماديه، و لم يبق معه الا مريدو الحق و متبعو الحقيقه، و هم مايقارب من اربعين شخصا، و عدد من بنى هاشم، و للمره الثانيه، جمع الامام الحسين (ع) اصحابه، فخطب فيهم قائلا:

اللهم انى احمدك على ان كرمتنا بالنبوه و علمتنا القرآن و فقهتنا فى الدين، وجعلت لنا اسماعا و ابصارا و افئده فاجعلنا من الشاكرين.

اما بعد، فانى لا اعلم اصحابا اوفى و لا خيرا من اصحابى، و لا اهل بيت ابر و لااوصل من اهل بيتى، فجزاكم اللّه عنى خيرا، الا و انى لاـ اظن يوما لنا من هؤلاء الاـ و انى قد اذنت لكم فانطلقوا جميعا فى حل ليس عليكم منى زمام، هذا الليل قد غشيكم فاتخذوه جملا.

فقال له اخوته و ابناؤه

و بنو اخیه و ابنا عبدالله بن جعفر، لم نفعل ذلک؟ لنبقی بعدک قال بعضهم: ما نفعل ذلک، ولکن نفدیک بانفسنا و اموالنا و اهلینا، و نقاتل معک حتی نرد موردک، فقبح الله العیش بعدک.

فقام مسلم بن عوسجه خطیبا، قال:

انحن نخلی عنک و بما نعتذر الی الله فی اداحقک؟ اما و الله حتی اطعن فی صدورهم برمحی و اضربهم بسیفی ما ثبت قائمه فی یدی، و لو لم یکن معی سلاح اقاتلهم به، لقذفتهم بالحجاره، و الله لا نخلیک حتی یعلم الله انه انا قد حفظنا غیبه رسوله فیک، اما و الله، لو قد علمت انی اقتل ثم احیا، ثم احرق ثم احیا، ثم اذری، یفعل ذلک بی سبعین مره، ما فارقتک حتی القی حمامی (الموت) دونک، و کیف لا افعل ذلک، و انما هی قتله واحده، ثم هی الکرامه التی لا انقضا لها ابدا.

وصل الانذار الی الامام فی عصر یوم التاسع من محرم (اما البیعه او القتال) من جانب العدو فطلب الامام المهله لتلک اللیله لغرض العباده، و قرر القتال لیوم غد.

وفی یوم العاشر من المحرم سنه ۶۱ هق استعد الامام مع جمعه القلیل (لایتجاوز عددهم تسعین شخصا، اربعون ممن جاوا معه، و نیف و ثلاثون التحقوا بالامام فی لیله الحرب و نهارها من جیش الاعدا، و البقیه کانوا من الهاشمیین، بما فیهم ولده و اخوته و ابنا اخوته و ابنا اخواته و ابنا عمومته) استعدوا فی معسکر واحد امام العددالغفیر من جیش الاعدا، فاشتعلت نار الحرب.

حارب هؤلاء من الصباح الباکر حتی الظهیره، و استشهد الامام مع سائر الفتیه الهاشمیین، فلم یبق منهم احد، (وکان بین القتلی طفلان للامام الحسن و طفل و رضیع

للامام الحسين).

اغار الجيش بعد انتها الحرب على حرم الامام، و اشعلوا النيران فى مخيماتهم و حزوا رؤوس الشهدا و سلبوا ما على ابدانهم من ردا و ملابس، و تركوا الاجساد عاريه على الارض، دون ان يواروهم فى التراب، ثم ساروا باهل بيت الامام (حرمه) زوجاته و بناته اللواتى لم يكن لهن ماوى مع رؤوس الشهدا الى جانب الكوفه (ولم يكن فى الاسرى من الرجال سوى القليل، منهم ابن الامام و هو السجاد شاب فى سن الثانيه و العشرين، و قد اشتد عليه المرض، و ولده فى سن الرابعه (محمد بن على) الامام الخامس، و كان باقيا ايضا الحسن المثنى ابن الامام الثانى، و الذى كان صهرا للامام الحسين (ع) و كان قد اصيب بجراح كثيفه فى جسمه، و كان طريحا بين القتلى و قدعثروا عليه و هو فى آخر رمق من حياته، و لم يقتل بسبب تشفع احد الامرا، و كان من جمله الاسرى الذين جاوا بهم الى الكوفه) ، و نقلوهم من الكوفه الى دمشق حيث مستقر يزيد.

وقد فضحت «واقعه كربلا» و كذا ما قام به هؤلا الاسرى من خطب، و هم ينقلون من بلد الى بلد، فى الكوفه و الشام منهم بنت الامام اميرالمؤمنين على (ع) والامام الرابع اللذان كانا من جمله الاسرى، فضحا نوايا بنى اميه، و كشفا النقاب عما كان يقوم به معاويه طوال سنوات عده، حتى ادى الامر بيزيد الى ان يستنكر من عماله و اعوانه فى الملا العام من هذه الواقعه المفجعه.

كانت واقعه كربلا عاملا مؤثرا عجل فى اباده حكومه بنى اميه، و ساعد على ترسيخ مبادئ الشيعه، و كان من نتائجها الحروب الداميه طوال اثنى عشر عاما، و

ما لازمتها من ثورات و انتفاضات، و لم ينج احد ممن ساهم و شارک فی مقتل الحسین و اصحابه من الانتقام و الاخذ بالثار.

ولیس هناک ادنی شک لمن یطالع تاریخ حیاه الامام الحسین (ع) و یزید، و الاوضاع فی ذلک الوقت، و یدقق النظر فیها بانه لم یکن هناک سوی طریق واحد، و هو مقتل الحسین (ع) و ما کانت نتیجه البیعه مع یزید الا هتکا لحرمات الاسلام، و هذا ما لم یرض به الامام، لان یزید لم یحترم الاسلام، و لم یتصف بصفات تجعله یتقید او یراعی شیئا منه، و لا یابی بسحق و اباده جمیع المقدسات و القوانین الاسلامیه.

الا ـ ان اسلافه کانوا یحترمون الشعائر الدینیه، و لم یخالفوها فی الظاهر، و ما کانوایقومون به من اعمال کانت تصطبغ بصبغه دینیه، و کانوا یحافظون علی المظاهر الدینیه، و یفتخرون بالنبی (ص) و سائر القدوه و الزعما الدینیین الذین کانت لهم منزله لدی الناس.

ومن هنا یتضح ما یعتقده بعض مفسری الحوادث و الوقائع التاریخیه بان الحسن و الحسین علیها السلام کانا یتصفان بصفات متباینه، فالحسن یحبذ الصلح علی خلاف الحسین الذی کان یرجح الحرب و القتال، فی حین ان الاول اتخذ جانب الصلح مع معاویه مع ما کان یلازمه من جیش تقدر عدته باربعین الفا، و الثانی «الحسین» نهض بجیشه الذی یراوح عدده الاربعین فی القتال مع یزید، و من هنا یتضح سقم هذا التفسیر، لاننا نری الحسین (ع) الذی لم یرضخ تحت حکم یزید یوما واحدا، کان یعیش مع اخیه الحسن (ع) (فی حدود العشر سنوات فی حکم معاویه) و لم یعلن الحرب علی معاویه و مما لا ـ شک فیه، انا الحسن و الحسین

اذا كانا يريدان الحرب مع معاويه لكان القتل نصيبهما، فضلا عن ان هذا القتل لا ينفع الاسلام و المسلمين بشى، و لم يجد اى نفع امام سياسه معاويه، الذى كان يصف نفسه بالصحابى و كاتب الوحى و خال المؤمنين، و ما شابه ذلك مما اتخذه كوسيله و ذريعه.

هذا و كان بامكانه ان يقتلهم بايادى مقربيهم، و يبدى حزنه، و الانتقام ممن قام بهذا العمل كما فعله مع الخليفه الثالث.

الامام الرابع

الامام السجاد (على بن الحسين ع) الملقب بزين العابدين و السجاد).

ولد الامام الثالث، من شاه زنان بنت «يزدجرد ملك ايران»، و هو الولد الوحيدالذى بقى للامام الثالث بعد واقعه كربلا، اذ ان اخوته الثلاثه استشهدوا فيها و قد شهدالواقعه، و لكنه لم يشارك فيها لمرضه، و لم يكن قادرا على حمل السلاح، فحمل مع الاسرى (الحرم) الى الشام.

وبعد ان قضى فتره الاسر، ارجع مع سائر الاسرى الى المدينه، و ما ذلك الالجلب رضى عامه الناس.

عندما رجع الامام الرابع الى المدينه، اعتزل الناس فى بيته، و تفرغ للعباده، و لم يتصل باحد سوى الخواص من الصحابه مثل (ابى حمزه الثمالى) و (ابى خالد الكابلى) وامثالهم، و لا يخفى ان هؤلاء الخاصه كانوا يوصلون ما يصلهم من الامام من معارف اسلاميه الى الشيعه، و اتسع نطاق الشيعه عن هذا الطريق، فنرى ثماره فى زمن الامام الخامس.

ومما الفه و صنفه الامام الرابع كتاب يحتوى على ادعيه تعرف ب (الصحيفه السجاديه) و تشتمل على سبعه و خمسين دعا، و التى تتضمن ادق المعارف الالهيه و يقال عنها «زبور آل محمد ص.»

كانت مده امامته عليه السلام خمسا و ثلاثين سنه حسب بعض الروايات الشيعيه، و دس اليه السم على يد «الوليد

بن عبدالملک» و ذلک بتحریض من هشام، الخلیفه الاموی، سنه ۹۵ للهجره.

الامام الخامس

الامام محمد بن علی (الباقر ع) و لفظ باقر یدل علی تبحره فی العلم، و قد منحه اللقب هذا، النبی الاکرم (ص).

هو ابن الامام الرابع، ولد سنه ۵۷ للهجره، و کان عمره فی واقعه کربلا اربع سنوات، و کان ممن حضرها، نال مقام الامامه بعد والده، بامر من اللّه تعالی، و وصیه اجداده.

وفی سنه ۱۱۴ او ۱۱۷ للهجره (حسب بعض الروایات الشیعیه) قتل مسموما بواسطه ابراهیم بن الولید بن عبدالملک، ابن اخ هشام الخلیفه الاموی، قضت هذه الحادثه علی حیاته، فمضی شهیدا.

فی عهد الامام الخامس، و علی اثر ظلم بنی امیه، کانت تبرز ثورات متعاقبه فی کل قطر من الاقطار الاسلامیه، و شنت الحروب، و کان الاختلاف فی حکومه بنی امیه ظاهرا، هذا ما کان یشغل الحکومه آنذاک، فکانت نتیجتها ان یخفف من التعرض لاهل البیت، هذا من جهه.

ومن جهه اخری، ما حدث من واقعه کربلا، و ما احدثت من مظلومیه اهل البیت (ع) ، متمثله فی الامام الرابع، جعلت المسلمین یتجهون الی اهل البیت، و یبدون حبهم لهم، و اخلاصهم الیهم.

فان هذه العوامل مجتمعه ساعدت علی ان ینصرف ذهن العامه الی اهل البیت، فصاروا یتجهون الی المدینه حیث الامام الخامس، و کانت العوامل مساعده فی انتشارالحقائق الاسلامیه، علوم اهل البیت علی ید الامام الباقر (ع) ، اذ لم یتحقق لاحد من اجداده، و مما یؤید هذا الادعا هو کثره الاحادیث التی نقلت عن الامام الخامس، و کذا رجال الشیعه الذین تخصصوا فی شتی العلوم الاسلامیه علی ید امامهم، و لا تزال اسماؤهم فی کتب الرجال مدرجه.

الامام السادس

الامام جعفر بن محمد «الصادق» (ع) ابن الامام الخامس، ولد سنه ۸۳ للهجره، و استشهد بعد ان دس الیه

السم، سنه ۱۴۸ للهجره، و ذلک بتحریض من المنصور الخلیفه العباسی (وفق الروایات الشیعیه).

وفی عهد الامام السادس، و علی اثر الانتفاضات التی حدثت فی الدول الاسلامیه، و خاصه قیام «مسوده» ضد دوله بنی امیه للاطاحه بها، و الحروب المدمره التی ادت الی سقوط الدوله الامویه و انقراضها، و علی اثر کل هذا کانت الظروف مواتیه و مساعده لنشر حقائق الاسلام و علوم اهل البیت التی طالما ساهم فی نشرها الامام الخامس طوال عشرین سنه من زمن امامته، و قد تابع الامام السادس عمله فی ظروف اکثر ملامه، و تفهما.

فاستطاع الامام السادس حتی اواخر زمن امامته، و التی کانت معاصره لاخرزمن خلافه بنی امیه و اوائل خلافه بنی العباس استطاع ان یتنهز هذه الفرصه، لبث التعالیم الدینیه و تربیه العدید من الشخصیات العلمیه الفذه فی مختلف العلوم و الفنون سوا فی العلوم العقلیه او العلوم النقلیه.

ومن اشهر اولئک الذین تتلمذوا عند الامام هم: زراره، و محمد بن مسلم، و مؤمن الطاق، و هشام بن الحکم، و ابان بن تغلب، و هشام بن سالم، و حریز، و هشام الکلبی النسابه، و جابر بن حیان الصوفی الکوفی، الکیمیائی و غیرهم و قد حضر درسه رجال من علما اخواننا السنه، مثل سفیان الثوری و ابوحنیفه، مؤسس المذهب الحنفی، و القاضی المسکونی و القاضی ابوالبختری و غیرهم و المعروف ان عدد الذین حضروامحلس الامام و انتفعوا بما کان یملیه علیهم الامام اربعه آلاف محدث و عالم.

وتعتبر الاحادیث المتواتره عن الامامین الباقر و الصادق (ع) ، اکثر مما رویت عن النبی الاکرم و العشره من الائمه الهداه.

لکن الامر قد تغیر فی اخریات حیاته، حیث الاختناق و التشدید من قبل المنصور الخلیفه

العباسی، فقام بایذا الساده العلویین و عرضهم لاعنف انواع التعذیب و اقساها و قتل بعضهم، مما لم یشاهد نظیره فی زمن الامویین مع ما کانوا یتصفون به من قساوه و تهور.

مارس العباسیون القتل الجماعی للعلویین و ذلک بسجنهم فی سجون مظلمه، و تعذیبهم و القضا علی حیاتهم.

کما آن هم قاموا بدفنهم و هم احیا، فی اسس الابنیه و الجدران.

اصدر المنصور امرا طلب فیه جلب الامام السادس من المدینه (وکان الامام قداحضر الی العراق مره بامر من السفاح الخلیفه العباسی، و قبل ذلک قد احضر الی دمشق بامر من هشام الخلیفه الاموی، مع الامام الخامس).

بقی الامام مده من الزمن تحت المراقبه، و قد عزموا علی قتله عده مرات، و تعرضوا لاذاه، و فی نهایه الامر سمحوا له بالعوده الی المدینه، فرجع، و قضی بقیه عمره هناک، مراعیا التقیه، منعزلا فی داره، حتی استشهد علی ید المنصور بدسه السم الیه.

وبعد وصول نبا استشهاد الامام الی المنصور، امر و الیه فی المدینه ان یذهب الی دار الامام بحجه تفقده لاهل بیته، طالبا وصیه الامام لیطلع علی ما وصی الامام و من هو خلیفته من بعده، لیقضی علیه و یقتله فی الحال ایضا.

وکان المنصور یهدف من ورا ذلک القضا تماما علی موضوع و مساله الامامه و التشیع معا.

ولکن الامر کان خلافا لتمر المنصور، و عند ما حضر الوالی وفقا للاوامرالمرسله الیه، قرا الوصیه، و وجد ان الامام قد اوصی لخمس، الخلیفه نفسه، والی المدینه و عبداللّه الافطح ابن الامام الاکبر و موسی ولده الاصغر و حمیده ابنته، و بهذا بات مؤامره المنصور بالفشل.

الامام السابع

الامام موسی بن جعفر (الکاظم) (ع) ابن الامام السادس ولد سنه ۱۲۸ للهجره، و توفی سنه

۱۸۳ اثر اعطائه السم فی السجن، تولی منصب الامامه بعد ابیه بامر من اللّه و وصیه اجداده.

عاصر الامام السابع من الخلفا العباسیین المنصور و الهادی و المهدی و هارون، عاش فی عهد مظلم مقرون بالصعوبات، بما کان یبدیه من تقیه، حتی سافر هارون الی الحج، و توجه الی المدینه، فالقی القبض علی الامام فی الوقت الذی کان مشغولابالصلاه فی مسجد جده النبی الاکرم (ص) و نقل الی السجن بعد ان قید بالاغلال، ثم نقل الی البصره و منها الی بغداد، و ظل ینقل به من سجن لاخر سنوات عده، و فی نهایه الامر قضی علیه بالسم فی سجن السندی بن شاهک، و دفن فی مقابر قریش، و التی تسمی الیوم بمدینه الکاظمیه.

الامام الثامن

الامام علی بن موسی (الرضا) (ع) ابن الامام السابع ولد سنه ۱۴۸ للهجره (علی اشهر التواریخ) و توفی سنه ۲۰۳ ه.

نال منصب الامامه بعد ابیه الامام السابع بامر من اللّه و نص اجداده، و قد عاصرزمنا هارون الرشید الخلیفه العباسی و بعده ابنه الامین ثم المامون.

بعد وفاه هارون الرشید، حدث خلاف بین المامون و الامین ادی الی حروب بینهما، و کان نتیجتها مقتل الامین و استیلا المامون علی عرش الخلافه.

وحتی ذلک الوقت کانت سیاسه بنی العباس بالنسبه الی الساده العلویین سیاسه قاسیه، تتمثل بالقتل و الاباده، و کانت تزداد شده و عنفا، و بین فتره و اخری کان یثور ثائرمن العلویین، و دارت وحی حروب دامیه، و هذا ما کان یحدث اضطرابا و مشاکل للدوله و الخلافه آنذاک.

ومع ان ائمه الشیعه من اهل البیت، لم یکونوا علی اتصال بالثائرین، لکن الشیعه مع قله عددهم فی ذلک، الیوم کانوا یعتبرون الائمه هم الهداه الی

الـدين و آن هم مفترضواالطاعه و الخلفا الحقيقيون للنبى الاكرم (ص) ، و كانوا ينظرون الى الدوله و الخلافه العباسـيه انها تمتاز بما كان يمتاز به كسـرى و قيصـر و انها تساس بيـد فئه لا صـله لهابالاسـلام و إن هذه الاجهزه التى تسوس البلاد بعيده كل البعد عما يتصف به زعماؤهـم الدينيون، هذا مما كان يشكل خطرا على الخلافه، و يهددها بالسقوط و الزوال.

فكر المامون فى هـذه المشاكل و الفتن، وراى ان يبـدى سياسه جديده، بعد ان كانت سـياسه اسـلافه طوال سـبعين سـنه سياسـه عقيمه لاجـدوى فيها فاظهر سياسـته الخادعه بان يجعل الامام الثامن ولى عهـد له، و بهـذه الطريقه سوف يقضـى على كل فتنه و مشـكله، و السـاده من العلويين اذا وجـدوا لهم مقامـا فى الـدوله فـانهم لم يحاولوا الثوره اوالقيام ضـدهم، و الشـيعه ايضا عنـد ما يشاهـدون دنو امـامهم من الخلافه التى طالمـا كانوايعتبرونهـا رجسـا و القائمين بامور الخلافه فاسـقين، عندئـذ سـيفقدون ذلك التقـديروالاحترام المعنوى لائمتهم الذين هم من اهل البيت، و سـرعان ما يسـقط حزبهم الدينى، و لا يواجه الخلفا خطرا من هذه الجهه.

ومن البديهى بعد ان يحصل المامون على ما كان يهدف اليه، فان قتل الامام لم يكن بالامر الصعب و لغرض تحقق هذه المؤامره احضـر الامـام من المـدينه الى مرو، و اقترح عليه الخلافه اولا ثم ولايه العهـد ثانيا، فاعتـذر الامام، ولكنه اسـتخدم شتى الوسائل لاقناع الامام، وافق الامام بشرط الا يتدخل فى شؤون الدوله و كذا فى عزل اونصب احد من المسؤولين.

هذا ما حدث سـنه ۲۰۰ للهجره و لم تمض فتره حتى شاهـد المامون التقدم السـريع للشـيعه، و تزايد ارتباطهم و علاقتهم بالنسـبه للامام، و حتى العامه من الناس،

و الجیش و مسؤولی شؤون الـدوله عندئـذ التفت المامون الی خطوره خطئه، و حاول ان یقف امام هذا التیار، فقتل الامام بعد ان دس الیه السم.

دفن الامام الثامن بعد استشهاده فی مدینه (طوس) فی ایران، و تعرف الیوم بمدینه مشهد.

کـان المـامون یبـدی عنـایته و رعـایته لترجمه العلوم العقلیه الی اللغه العربیه، و کـان یقیـم المجـالس العلمیه، التی یحضـرها علما الادیـان و المـذاهب، و تجری فیهاالمنـاظرات العلمیه، و المـامون ایضـا کان یشارک فی هـذه المجالس، و یشترک فی مناظرات علما الادیان و المذاهب، و قد دونت العدید منها فی کتب احادیث الشیعه.

الامام التاسع

الامـام محمـد بن علی ع (التقی، و یلقب بالامـام الجواد او ابن الرضـا احیانـا) ابن الامـام الثـامن، ولـد فی المـدینه سـنه ۱۹۵ ه و استشهد (سنه ۲۲۰) بتحریض من المعتصم الخلیفه العباسـی علی یـد زوجته بنت المامون، و دفن الی جوار جده الامام السابع فی مدینه الکاظمیه.

حاز درجه الامامه الرفیعه بامر من اللّه و وصـیه اجـداده، و کان الامام التاسع فی المـدینه عنـد ما توفی ابوه الامام الثامن، احضـره المـامون الی بغـداد عاصـمه خلافته آنـذاک، و الظاهر ان المامون ابـدی احترامه و عطفه للجواد، و زوجه ابنته، و ابقاه عنـده فی بغداد، و فی الحقیقه اراد ان یراقب الامام من الخارج و الداخل مراقبه کامله.

مکث الامام التاسع زمنا فی بغـداد، ثم طلب من المامون الرحیل الی المـدینه، و بقی فیها (المـدینه) حتی اواخر عهـد المامون، و فی زمن المعتصم الذی استخلف المامون، احضر الامام الجواد الی بغداد مرتین، و کان تحت المراقبه الشدیده، و فی النهایه کما ذکر استشهد بدس السم الیه بتحریض من المعتصم علی ید زوجه الامام.

الامام العاشر

الامام علی بن محمد ع (النقی و یلقب بالهادی ایضا) ابن الامام التاسع، ولد سـنه ۲۱۲ ه فی المدینه، و استشهد سنه ۲۵۴ ه (وفقا للروایات الشیعیه) بامر من المعتزالخلیفه العباسی.

عاصر الامام سبعا من خلفا بنی العباس: المامون و المعتصم و الواثق و المتوکل و المنتصر و المستعین و المعتز.

وفی عهد المعتصم سـنه ۲۲۰ ه عنـد ما استشـهد ابوه فی بغـداد بواسـطه السم الـذی دس الیه، کان الامام العاشـر فی المدینه، نال منصب الامامه بامر من اللّه تعالی و وصیه اجداده، فقام بنشر التعالیم الاسلامیه حتی زمن المتوکل.

ارسل المتوکل احد الامرا الی المدینه لجلب الامام من

هناک الی سامراحاضره حکومته و ذلک سنه ۲۴۳ اثر و شایه بعض الاعدا و کتب الی الامام رساله یظهرفیها احترامه و تقدیره له، مطالبا فیها التوجه الی العاصمه و بعد وصول الامام الی سامرالم یکن هناک ما یجلب النظر من تضییق علی الامام فی بدایه الامر الا ان الخلیفه سعی فی اتخاذ شتی الطرق و الوسائل لایذا الامام، و هتک حرمته، فقام رجال الشرطه بتفتیش دار الامام بامر من الخلیفه.

کان المتوکل اشد عدا لاهل البیت من سائر خلفا بنی العباس، و خاصه بالنسبه للامام علی بن ابی طالب علیه السلام، و کان یعلن عداه و تنفره لعلی، فضلا عن الکلام البذی الذی کان یتفوه به احیانا و کان قد عین مهرجا یقلد اعمال الامام علی (ع) فی مجالسه و محافله، و یستهزی و ینال من تلک الشخصیه العظیمه.

وامر بتخریب قبه الامام الحسین و ضریحه و الکثیر من الدور المجاوره له، و امرباغمار الحرم الطاهر و القبر الشریف بالمیاه، و ابدلت ارضها الی ارض زراعیه کی یقضواعلی جمیع معالم هذا المرقد الشریف.

وفی زمن المتوکل اصبحت حاله الساده العلویین فی الحجاز متدهوره یرثی لها، کانت نساؤهم تفتقر الی ما یسترها و الاغلبیه منها کانت تحتفظ بعباه بالیه، یتبادلنها فی اوقات الصلاه لاجل اقامتها و کان الوضع لا یقل عن هذا فی مصر بالنسبه الی الساده العلویین.

کان الامام العاشر متحملا صابرا لکل انواع هذا الاضطهاد و الاذی و بعد وفاه المتوکل جا کل من المنتصر و المستعین و المعتز الی منصه الخلافه، و استشهد الامام بامر من المعتز الخلیفه العباسی.

الامام الحادی عشر

الامام الحسن بن علی (ع) (العسکری) ابن الامام العاشر ولد سنه ۲۳۲ ه و فی سنه ۲۶۰ ه

(وفقا لبعض الروايات الشيعيه) دس اليه السم بايعاز من المعتمد الخليفه العباسی، و قضی نحبه مسموما.

الامام الحادی عشر جا الی مقام الامامه بعد ابیه بامر من اللّه تعالی و حسب مااوصی به اجداده الکرام و طوال مده خلافته التی لا تتجاوز السبع سنین کان ملازماالتقیه، و کان منعزلا عن الناس حتی الشیعه، و لم یسمح الا للخواص من اصحابه بالاتصال به، مع کل هذا فقد قضی زمنا طویلا فی السجون.

والسبب فی کل هذا الاضطهاد هو:

اولا: کان قد وصل عدد الشیعه الی حد یلفت الانظار، و إن الشیعه تعترف بالامامه، و کان هذا الامر واضحا جلیا للعیان، و إن ائمه الشیعه کانوا معروفین، فعلی هذا کانت الحکومه آنذاک تتعرض للائمه اکثر من ذی قبل و تراقبهم، و کانت تسعی للاطاحه بهم و ابادتهم بکل الوسائل الخفیه.

ثانیا: قد اطلعت الدوله العباسیه علی ان الخواص من الشیعه تعتقدان هناک ولد للامام الحادی عشر، و طبقا للروایات التی تنقل عن الامام الهادی، و کذا من اجداده، یعرفونه ب (المهدی الموعود) و قد اخبر عنه النبی الاکرم (ص) بموجب الروایات المتواتره عن الطریقین العامه و الخاصه، و یعتبرونه الامام الثانی عشر لهم.

ولهذا السبب کان الامام الحادی عشر اکثر مراقبه من سائر الائمه، فصمم خلیفه الوقت ان یقضی علی موضوع الامامه عند الشیعه بکل وسیله تقتضی الضروره لذلک، و بهذا یغلق هذا البحث الذی طالما کان مثارا لازعاجهم.

ولما سمع المعتمد الخلیفه العباسی بمرض الامام الحادی عشر ارسل الیه الاطبا مع عدد من القضاه و من یعتمد علیهم کی یراقبوا الامام عن کثب و ما یجری فی داره، و بعد استشهاد الامام و وفاته، فتشوا البیت بدقه، و فحصوا الجاریات اللواتی کن

يخدمن فى بيت الامام بواسطه الممرضات (القابلات) ، و بقوا يبحثون عن خلف للامام لمده سنتين حتى استولى عليهم الياس.

دفن الامام الحادى عشر بعد وفاته فى داره فى مدينه سامرا بجوار مدفن ابيه.

ولا- يخفى ان ائمه اهل البيت طوال حياتهم عل موا و ربوا العديد من العلماوالمحدثين، اذ يصل عددهم المئات، و مراعاه للاختصار لم نستعرض فهرست اسماؤلا و مؤلفاتهم و الاثار العلميه التى تركوها، و شرحا لاحوالهم.

الامام الثانى عشر

اشاره

الامام المهدى الموعود عجل اللّه تعالى فرجه الشريف (ويذكر بامام العصروصاحب الزمان غالبا) ابن الامام الحادى عشر، اسمه يطابق النبى الاكرم (ص) ولد فى سامرا سنه ۲۵۵ او ۲۵۶ ه.

وكان يعيش تحت رعايه والده حتى سنه ۲۶۰ ه حيث استشهاد والده، و كان مختفيا عن انظار العامه، و لم يفلح احد بلقائه و الاتصال به الا الخواص من الشيعه.

وبعد استشهاد والده، انيطت به مهمه الامامه، و بامر من اللّه تعالى، اختار الغيبه، و لم يظهر للعيان الا مع نوابه الخواص و فى موارد استثنائيه.

النواب الخواص

عين الامام المهدى عج عثمان بن سعيد العمرى نائبا خاصا له و الذى كان من اصحاب جده و ابيه و كان ثقه امينا، و كان الامام يجيب على اسئله الشيعه عن طريق هذا النائب الخاص.

وبعد عثمان بن سعيد استخلف ابنه محمد بن عثمان، و بعد وفاه محمد بن عثمان العمرى، استناب اباالقاسم حسين بن روح النوبختى.

وبعد وفاه حسين بن روح النوبختى اصبح على بن محمد السمرى نائبا خاصاللامام المهدى و فى اخريات حياه على بن محمد السمرى، اذ لم يبق من حياته سوى ايام قلائل (سنه ۳۲۹ ه) ، صدر توقيع من الناحيه المقدسه، فيه ابلاغ لعلى بن محمدالسمرى بانه سيموت و يودع هذه الحياه بعد سته ايام، و بعدها تنتهى النيابه الخاصه، و تقع الغيبه الكبرى، و ستستمر حتى ياذن اللّه تعالى بالظهور و حسب هذا التوقيع تنقسم غيبه الامام الى قسمين: الاول: الغيبه الصغرى، بدات سنه ۲۶۰ ه و انتهت فى سنه ۳۲۹، و استمرت حوالى سبعين عاما الثانى: الغيبه الكبرى، و التى بدات سنه ۳۲۹، و ستستمرحتى ياذن اللّه تعالى و يروى عن النبى الكريم (ص) فى حديث

متفق علیه (لو لم یبق من الـدنیا الاـ یوم واحـد لطول اللّه ذلـک الیوم حتی یبعث فیه رجلاـ من امتی و من اهل بیتی یواطی اسـمه اسمی یملا الارض قسطا و عدلا کما ملئت جورا و ظلما).

بحث فی ظهور المهدی (عج) من وجهه نظر العامه

وکمـا اشـرنا فی بحث النبوه و الامـامه، وفقـا لقـانون الهـدایه العـامه الجـاریه فی جمیع انواع الکائنات، فالنوع الانسانی منه مجهز بحکم الضـروره بقوه (قوه الوحی و النبوه) ترشـده الی الکمال الانسانی و السـعاده النوعیه، و بـدیهی ان الکمال و السـعاده لو لم یکونناامرین ممکنین للانسان الذی تعتبر حیاته حیاه اجتماعیه، لکان اصل التجهیز لغواوباطلا، و لا یوجد لغو فی الخلقه مطلقا.

وبعبـاره اخری، ان البشـر منـذ ان وجـد علی ظهر البسـیطه کان یهـدف الی حیاه اجتماعیه مقرونه بالسـعاده، و کان یعیش لغرض اوصول الی هـذه المرحله، و لم لم تتحقق هـذه الامنیه فی الخارج، لما منی الانسان نفسه بهـذه الامنیه فلو لم یکن هناک غذا لم یکن هناک جوع، و إذا لم یکن هناک ما، لم یکن عطش و إذا لم یکن تناسل، لم تکن علاقه جنسیه.

فعلی هـذا و بحکم الضـروره (الجبر) فان مسـتقبل العالم سـیکشف عن یوم، یهیمن فیه العـدل و القسط علی المجتمع البشـری، و یتعایش ابنا العالم فی صلح و صفا و موده و محبه، تسودهم الفضیله و الکمال.

وطبیعی ان اسـتقرار مثل هذه الحاله بید الانسان نفسه، و القائد لمثل هذا المجتمع سـیکون منجی العالم البشری، و علی حد تعبیر الراویات سیکون (المهدی).

ونجد الادیان و المذاهب المختلفه القائمه فی العالم مثل الوثنیه، و الیهودیه و المسـیحیه و المجوسـیه و الاسـلام تبشـر بمصـلح و منج للبشریه، و إن اختلفت فی تصوره، و ما حدیث النبی الکریم (ص)

، المتفق عليه (المهدی من ولدی) الا اشاره الی هذا المعنی.

بحث فی ظهور المهدی (عج) من وجهه نظر الخاصه الشیعه فی الاسلام.

فضلا عن الروایات المتزایده عن طریق العامه و الخاصه، و التی تروی عن النبی الاکرم (ص) و ائمه اهل البیت (ع) فی ظهور المهدی (ع) و انه من سلاله النبی (ص) ، و مع ظهوره، سیؤدی بالمجتمع البشری الی کماله الواقعی و الحقیقی، و سیمنحه الحیاه المعنویه، فان هناک روایات متضافره اخری تشیر الی ان المهدی هو ابن الامام الحسن العسکری (الامام الحادی عشر) بلافصل، و بعد الغیبه الکبری سیظهر، و یملا الارض قسطا و عدلا بعد ما ملئت ظلما و جورا.

رد علی الشبهات

یعترض مخالفوا الشیعه بانه وفقا لاعتقاد هذه الطائفه، یجب ان یکون عمرالامام الغائب ما یقرب من اثنی عشر قرنا، فی حین ان الانسان لایستطیع ان یعمر هکذا.

الجواب: الاعتراض هذا مبنی علی الاستبعاد، و إن العمر الطویل کهذا یستبعد، لکن الذی یطالع الاخبار الوارده عن الرسول الاعظم فی خصوص الامام الغائب، و کذا عن سائر ائمه اهل البیت (ع) سیلاحظ ان نوع الحیاه للامام الغائب تتصف بالمعجزه خرقا للعاده، و طبیعی ان خرق العاده لیس بالامر المستحیل و لا یمکن نفی خرق العاده عن طریق العلم مطلقا.

لذا لا تنحصر العوامل و الاسباب التی تعمل فی الکون فی حدود مشاهدتناوالتی تعرفنا علیها، و لا نستطیع نفی عوامل اخری و هی بعیده کل البعد عنا و لا علم لنابها، او اننا لا نری آثارها و اعمالها، او نجهلها من هذا یتضح امکان ایجاد عوامل فی فرداو افراد من البشر بحیث تستطیع تلک العوامل ان تجعل الانسان یتمتع بعمر طویل جداقد یصل الی الالف او آلاف

من السنوات، فعلى هذا فان عالم الطب لم يياس حتى الان من كشف طرق لاطاله عمر الانسان.

وهذا الاعتراض يصدر من الذين يعتقدون بالكتب السماويه كاليهوديه و المسيحيه و الاسلام وفقا لكتبهم السماويه، و يقرون بالمعجزات و خرق العادات التى كانت تتحقق بواسطه انبيا اللّه تعالى، بشكل يثير الاعجاب و الاستغراب.

يعترض مخالفوا الشيعه من ان الشيعه تعتبر لزوم وجود الامام لبيان احكام الدين و حقائقه، و ارشاد الناس و هدايتم، فان غيبه الامام تناقض هذا الغرض، لان الامام الذى قد غاب عن الانظار و لا توجد ايه وسيله للوصول اليه، لا يترتب على وجوده اى نفع او فائده، و إذا كان اللّه سبحانه يريد اصلاح البشريه بواسطه شخص، فانه لقادر على خلقه عند اقتضا الضروره لذلك، و لا حاجه الى خلقه قبل وقته و قبل الاحتياج اليه بلاف السنوات.

الجواب: ان مثل هؤلا لم يدركوا حقيقه معنى الامامه، و اتضح فى مبحث الامامه، ان وظيفه الامام و مسؤوليته لم تنحصر فى بيان المعارف الالهيه بشكلهاالصورى، و لم يقتصر على ارشاد الناس من الناحيه الظاهريه، فالامام فضلا عن توليه ارشاد الناس الظاهرى، يتصف بالولايه و الارشاد الباطنى للاعمال ايضا، و هو الذى ينظم الحياه المعنويه للناس، و يتقدم بحقائق الاعمال الى اللّه جل شانه.

بديهى ان حضور او غيبه الامام الجسمانى فى هذا المضمار ليس له اى تاثير، و الامام عن طريق الباطن يتصل بالنفوس و يشرف عليها، و إن بعد عن الانظار و خفى عن الابصار فان وجوده لازم دائما، و إن تاخر وقت ظهوره و اصلاحه للعالم.

الخاتمه: البلاغ المعنوى للشيعه

البلاغ المعنوى للشيعه الموجه للناس كافه، لا يزيد على جمله و هى «اعرفوا اللّه» و بتعبير آخر، اسلكوا طريق معرفه

اللّه کی تسعدوا و تفلحوا، و هذه هی العباره التی قالها النبی الاکرم (ص) فی بدایه دعوته: «قولوا لا اله الا اللّه تفلحوا.»

کی یتضح هذا البلاغ نقول مجملا:

نحن البشر بحسب الطبع، نهوی الکثیر من مناحی الحیاه، و لذائذها المادیه، کالاکل و الشرب و الالبسه الفاخره، و القصور و المناظر الخلابه و الزوجات الحسناوات و الاصدقا المخلصین، و الثروات الطائله، اما عن طریق القدره و السیاسه، و المقام و اتساع السلطه و الحکومه، او القضا علی کل ما یخالف ماربنا الذی نطمح الی الوصول الیه.

ولکننا ندرک جیدا مع ما اوتینا من فطره الهیه، ان هذه الامور و اللذائذ کلهاخلقت لاجل الانسان، لا ان الانسان خلق لها، و یجب ان تکون هذه فی طلب الانسان، لا ان یکون الانسان ساعیا فی طلبها، و إذا ما کان الهدف الغائی هو الغریزه و الشهوات فهذا هو منطق الحیوانات و الانعام، و ما القتل و الفتک و الاطاحه بسعاده الاخرین الامنطق الذئاب، و اما منطق الانسان فیبتنی علی العقل و العلم فحسب.

ان منطق العقل، و الالتفات الی واقعنا، یدعونا الی اتباع الحق، لا اتباع الحق، لااتباع هوی النفس، ان انواع الشهوات و حب الذات و الانانیه، تعتبر حسب منطق العقل الانسانی جز من عالم الطبیعه و لیس لها ای استقلال، و علی خلاف ما یتصوره الانسان من انه هو الحاکم للطبیعه و الکون، و یظن ان الطبیعه الطاغیه یجب ان تکون اداه طیعه له.

ان منطق العقل یدعو الانسان الی التفکر و التعمق فی هذه الحیاه الغابره کی یتضح ان الوجود و ما فیه لم یکن لیوجد من تلقا نفسه، بل ان الکون و ما فیه یستلهم وجوده من منبع و

مصدر غير متناه.

ولكى يظهر جليا فان الجمال و القبح و الكائنات الارضيه و السماويه و التى تظهربصورها الواقعيه المستقله فى نظر الانسان، ما هى الا ـ واقعيات تظهر الى الوجود بوجودواقعيات اخرى، و ما ظهورها الا ظهور تلك الواقعيات و ليست واقعيتها من نفسها، و كماان الواقعيات و القدرات العظيمه التى كانت تتمتع بالوجود امس لم تصبح الا اسطوره، فكذلك الواقعيات اليوم ايضا، و النتيجه ان كل شى فى حدوده و عند نفسه لا يتجاوز الاسطوره.

ان اللّه جل و علا هو الواقعيه التى لا تزول، و كل ما فى الوجود يستمد وجوده منه، و لو لا وجود اللّه لما ظهرت هذه الواقعيه الى الوجود.

وعندما يتسلح الانسان بهذه المعرفه، عندئذ لا يشاهد وجوده اكثر من فقاعه، فيرى ببصيرته ان العالم و العالمين، يرتكزان على وجود غير محدود، و غير متناه من حيث الحياه و القدره و العلم و الكمال المطلق، و ما ظهور الانسان و سائر ظواهر العالم الانوافذ شتى، و كل حسب امكاناته يدل على العالم الاخروى و ماورا الطبيعه.

وعندها يفقد الانسان كل اصاله و استقلال لنفسه، و كذا كل كائن و يردها الى صاحبها الاصلى و الاصيل، و يتصل القلب باللّه الاحد، و لا يستسلم لشى سوى لعظمه اللّه تعالى و كبريائه.

وعندها يستقر الانسان تحت قدره اللّه الخالق و هيمنته، فكل ما يتعرف يعرفه مقترنا بمعرفه اللّه تعالى، و يتصف بالاخلاق الفاضله و الاعمال الحسنه (الاسلام، و التسليم للحق الذى هو الفطره) برعايه اللّه و عنايته.

وهذه هى الدرجه الرفيعه و الكمال الانسانى و مقام الانسان الكامل، اى مقام الامام، و الذى قد وصل اليه و ناله برعايه من اللّه تعالى و عنايته، و الذين يسعون

للوصول الی هذه المرتبه الرفیعه و الکمال الشامخ، مع اختلاف فی درجاتهم یعتبرون التابعین الحقیقیین للامام.

و یتضح مما سبق، ان معرفه اللّه تعالی و معرفه الامامه، لا تنفصلان، کما ان معرفه اللّه و معرفه النفس لا تنفصل احداهما عن الاخری، ان الذی عرف وجوده المجازی، سیکون عارفا بوجود اللّه الغنی.

شیعه در اسلام

مشخصات کتاب

عنوان و نام پدیدآور: شیعه در اسلام/تالیف محمدحسین طباطبایی

وضعیت ویراست:

[ویراست؟].

مشخصات ظاهری: ۳۳۶ ص.

یادداشت: فیپا

یادداشت: کتاب حاضر در سالهای مختلف توسط ناشران مختلف به چاپ رسیده است.

موضوع: شیعه - - عقاید.

موضوع: شیعه - - تاریخ.

شناسه افزوده: طباطبایی، محمدحسین، ۱۲۸۱ - ۱۳۶۰.

رده بندی کنگره: BP۲۱۱/۵ /ط۲ش۹ - ۱۳۸۵ الف

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۴۱۷۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۸۵ - ۳۴۲۰۴

پیشگفتار به قلم یکی از شاگردان استاد

کتابی که اکنون از نظر خواننده می گذرد، جزئی از طرحی است که جهت معرفی «تشیع» در مغرب زمین تحقق پذیرفته است. گرچه در طی قرن گذشته، دانشمندان مغرب زمین، مطالعات زیادی در باره جوانب مختلف اسلام و تمدن اسلامی انجام داده اند، اما اکثر این آثار با نهایت تعصب و غرض انجام گرفته و در آنها کوشش در تحریف اسلام دیده می شود.

وانگهی تقریبا تمـام منابع اروپائیان در تحقیقاتی که در باره اسـلام انجام می گیرد، از منابع اهل تسـنن است و هر گاه از قرآن، حدیث، سـیره نبوی، فقه و کلام سخن به میان می آید، معمولاً مقصود همان نظر اهل سنت و جماعت است و حتی این نظر نیز اغلب تحریف یافته و مغرضانه بیان شده است.

در آثـار موجود به زبانهای اروپایی، تشـیع به صورت یک فرقه فرعی معرفی شـده و تمام دیـد و علت وجودی آن به یک نزاع صرفا سیاسـی و اجتماعی تقلیل یافته و کمتر به علل دینی که باعث پیدایش «شیعه» گردید، توجه شده است، حتی در تحقیقات در باره «شـیعه» به طور کلی باز سـهم اساسـی از آن «اسـماعیلیه» است! و «شـیعه دوازده امامی» حتی به اندازه مکتب اسـماعیلی مورد نظر قرار نگرفته است!!

شاید سوابق تاریخی مغرب

زمین، علت اصلی این محدودیت باشد. غرب تا کنون دو بار با اسلام تماس مستقیم داشته است، با اعراب در اندلس و صقلیه (سیسیل) و با اتراک در شرق اروپا و در هر دو مورد تماس با اسلام به صورت سنی آن بود و رابطه با «تشیّع» محدود به روابط نسبتا سرّی و محدود با برخی حوزه های اسماعیلی در فلسطین در جنگهای صلیبی و شاید در برخی مراکز اندلس گردید.

مغرب زمین، هیچگاه قبل از دوران جدید با عالم تشیّع و مخصوصا ایران شیعی، تماسی نداشت و با فرهنگ ایران اسلامی نیز برای اولین بار در هند آشنا شد.

به هر حال، به این علل و شاید جهت کوشش غربیان در تحقیر آن جوانب از اسلام که جنبه عقلی آن قوی است، تشیّع هیچگاه چنانکه واقعا در تاریخ اسلام وجود داشته و هنوز نیز مذهب دهها میلیون فرد ایرانی و عرب، پاکستانی و هندی و غیره را تشکیل می دهد، خارج از جهان پیروان این مذهب شناخته نشده است و در مغرب زمین همان نظر مستشرقان قرن گذشته که «تشیّع» را یک بدعت! در اسلام می دانستند در اکثر محافل پذیرفته شده و حتی برخی، تشیّع را اختراع عده ای دشمنان اسلام در قرون بعدی می داننـد. نگاهی به چند کتاب معروف موجود که یا مربوط به تشیّع می باشد و یا در آن اشاره ای به تشیّع شده است، جهت اثبات این ادعا کافی است.

با توجه به این زمینه و نحوه تفکر جدیدی که به تدریج بر تحقیق در باره ادیان در مغرب زمین و مخصوصا در ممالک «انگلوساکسون» حکمفرما می شود، ضرورت یک سلسله تحقیقات اصیل در باره شیعه، هر روز بیشتر

احساس می شود.

بعد از جنگ بین المللی، به تدریج در آمریکا و سپس در انگلستان به این نکته برخوردند که بهترین معرف یک دین، فردی است که از درون آن دین به آن می نگرد و صرف توصیف «عینی» یک دین مخصوصا توسط کسی که یا اصلاً به دین اعتقاد ندارد و یا دین خاصی را که مورد مطالعه اوست، از بدو امر مطرود و بی اساس می شمارد، به هیچ وجه کافی نیست.

کشف این حقیقت توام با احتیاج روز افزون خواص متفکران مغرب زمین و مخصوصا جوانان به استفاده از ادیان مشرق زمین جهت پر کردن خلا ای که به علت تضعیف مسیحیت و غلبه عجیب مادیگری در اروپا و آمریکا پیش آمده است، باعث شد که در آمریکا به تدریج مراکزی به منظور تحقیق اصیل در ادیان تأسیس گردد و حتی المقدور از دانشمندان و مآخذ خود ادیان جهت درک آنها استفاده شود، البته اسلام به طور کلی و تشیّع بالاخص نمی توانست کاملاً از این امر مستثنا باشد.

یکی از صاحب قدمان و پیشکسوتان در این نهضت پرفسور کنث مورگان (Morgan Kenneth) دانشمند آمریکایی و استاد دانشگاه کولیگت (Colgate) است که مدتی از عمر خود را در مشرق زمین گذرانیده و رابطه مستقیم با بسیاری از برجسته ترین علما و استادان و بزرگان معنوی تمام ادیان شرقی داشته است.

این استاد که شهرت او در جهان اسلامی بیشتر به علت تنظیم کتاب «اسلام صراط مستقیم» است که توسط گروهی از دانشمندان مسلمان نوشته شده است و استاد محمود شهابی نیز «فصل تشیع» آن را نگاشته اند، چندین سال پیش، مرکزی در دانشگاه «کولگیت» جهت اجتماع نمایندگان اصیل ادیان جهانی

تأسیس کرد و خود اکنون ریاست آن را عهده دار است و گروهی دانشجوی برجسته را در تاریخ ادیان، راهنمایی می کند.

پرفسور مورگـان، همواره در چـاپ منـابع مهم ادیـان شـرقی و معرفی آنهـا به غربیـان از نظرگـاه اصـیل پیروان واقعی این ادیان کوشیده است.

هنگامی که هشت سال پیش برای بار اول راقم این سـطور از این مرکز دیدن کرد، سخن از کمبود کتب اصیل در باره تشیع به میان آمـد. البته «پرفسور هنری کربن» از دانشـگاه «سوربن» خـدمات ارزنده ای در معرفی تفکر شـیعه انجام داده اند لیکن اولاً: آثـار ایشـان به زبـان فرانسه در سـطحی بسـیار بالاـست و ثانیـاً: بـا عرفان و حکمت سـر و کار دارد و جوانب عمومی تر دین را مطرح نمی سـازد. دو سه کتاب و رساله دیگر که به زبان انگلیسـی موجود است اکثرا تراوش فکر چنـد مبلغ مسـیحی است که عمر خود را صرف از بین بردن تشیع و رد آن کرده اند.

اتفاقا یکی دو سال بعد، در تابستان ۱۹۶۴ «پرفسور مورگان» به ایران آمد، در آن هنگام این جانب افتخار تلمذ در محضر استاد ارجمنـد «علامّه سـید محمد حسـین طباطبائی» را داشت و هفته ای چند بار به «درکه» به خانه تابسـتانی ایشان مشـرف شده و از خرمن دانش بی کرانشان خوشه ای چنـد مطابق با اسـتعداد محـدود خود می چید. روزی به اتفاق آقای مورگان خدمت علامه طباطبـائی رسـیدیم. از اولین لحظه، حضور معنوی و روحـانیت علامه طباطبائی، پرفسور مورگان را شـیفته خود ساخت و اسـتاد مورگان فورا احساس کرد که در حضور شخصـی قرار گرفته است که علم و حکمت را از مرحله فکر به مقام عمل رسانیـده و آنچه می گوید چشیده و پیموده

است. در کوچه های تنگ و خاکی و در عین حال پر لطف «درکه» در مراجعت از محضر استاد، فورا طرح نگارش یک سلسله کتاب در باره شیعه برای مردم مغرب زمین توسط علامه طباطبائی و با همکاری این جانب، مطرح گردید و چندی بعد برنامه کار پی ریزی شد و استاد بزرگوار در عرض سه سال بعد، دو اثر پر ارزش که یکی کتاب فعلی و دیگری «قرآن از نظر شیعه» است به رشته تحریر درآورد و با این عمل، خدمت بزرگی بر خدمات فراوانی که به علم و دانش اسلامی کرده است افزود.

متن این کتاب توسط این جانب به زبان انگلیسی ترجمه شد و مدتی نیز در آمریکا در سطح دانشگاهی تدریس شده است و به زودی پس از اتمام این دوره تجربی و ارزیابی عکس العمل دانشجویان در فهم اثری که مستقیما از قلم یک عالم بزرگ اسلامی تراوش کرده است، به صورت نهایی، انتشار خواهد یافت.

جلد دوم در باره قرآن، در شرف ترجمه است و سومین اثر در این سلسله که به منظور شناساندن شیعه در جهان می باشد، ترجمه منتخبی از گفتار امامان شیعه خواهد بود که تا کنون در غرب، کتابی مکتوم و گنجی نهفته باقی مانده است.

بنابراین، کتاب «شیعه در اسلام» یک تحقیق جدید با هدفی تازه است. منظور آن شناساندن شیعه و جوانب گوناگون آن به افرادی است که با عالم فکری اسلامی و شیعی آشنایی ندارند و مایلند از دیدگاهی کلی، نظری جامع به این بخش مهم از اسلام بیفکنند.

مؤلف محترم، این هدف را بدون اهانت به اهل سنّت و جماعت و در عین حال دفاع از اصالت

شیعه و بیان علت پیـدایش آن، دنبال کرده و کوشـیده است تا نشان دهـد که تشیّع جنبه ای کاملاً اصـیل از اسـلام است بدون اینکه کوچکترین مقصودی در ایجاد تفرقه یا شـکاف بین تشیّع و تسنّن در نظر باشد. برعکس با دفاع از اصالت شیعه گفتگوی بین دو بخش اصلی اسلام را آسانتر ساخته است از آنجا که تقریب واقعی، فقط با حفظ اصالت طرفین امکان پذیر می باشد.

از عجایب زمان ما این است که احتیاج به این کتاب به زبان فارسـی شایـد کمتر از انگلیسـی نباشـد. نه تنها دهها و صدها بلکه هزارها جوان ایرانی امروزه دچار جهل و نادانی در باره دین خود می باشند و در عین حال احساس احتیاج به آشنایی با آن می کنند و دانش آنها اکتفای استفاده از کتب عادی دینی را نمی کند.

در سالیـان گذشـته بین طبقه ای از جـامعه، مسـئله تعلیمـات دینی وضـعی بس شـگفت آور پیـدا کرده است که شایـد در کمتر جامعه دیده شود در حالی که اقلیتهای مذهبی و نیز خارجیان مقیم ایران در خانه و مدرسه، نهایت کوشـش را دارند تا فرهنگ و دین خـود را به فرزنـدان خود منتقـل سازنـد، بین مسـلمانان که اکـثریت قـاطع را در جـامعه ایرانی دارا می باشـند، در برخی طبقـات تعلیمات دینی به کلی فراموش شـده است. والـدین مسـئولیت را از خود سـلب کرده و امیـد دارنـد به نحوی معجزآسـا مـدارس از عهـده این امر خطیر برآیـد و مـدارس به نوبه خود با فقدان معلمان کافی برای تدریس دروس عادی طبعا هیچگونه صلاحیتی جهت تحقق دادن به این معجزه را ندارد، لذا به تدریج عده ای پرورش یافته اند که به آنها همه نوع وسائل

مـادی داده شـده و برایشـان هر چه دلخـواه آنهـا در زنـدگی باشـد فراهم شـده است بجز معنـا و جهت. آنهـا می داننـد چگونه حرکت کنند لیکن نمی دانند به کجا بروند.

و از آنجا که انسان موجودی است هـدف طلب و نمی تواند عمر خود را تماما در سرگرمیهای پوچ و گذران مادی و شـهوانی بگذرانـد، عـده ای از این بی تکلیفی رنج می برند و بسـیاری از آنها در جسـتجوی یک نوع تعلیم معنوی و دینی هسـتند لیکن یـافتن مربی و راهنمـا و حتی کتـابی که به لسان آنان حقایق دینی و تفکر و تاریـخ تشـیّع را برایشان تشـریح کنـد، بس مشـکل است.

در چنین وضـعی چـاپ این کتـاب که در بـدو امر برای محققان و دانش طلبان مغرب زمین نگاشـته شـده بود، برای ایرانیان نیز اهمیّت فراوان دارد و می توان گفت که این تصنیف در نوع خود بی نظیر است.

علامه طباطبائی با لسانی ساده تقریبا تمام جوانب شیعه را از تاریخ گرفته تا حکمت و عرفان توضیح داده و در صفحاتی معدود بسیاری از مهمترین حقایق معارف اسلامی و شیعی را بیان کرده است.

با چاپ این اثر برای بار اول علاقمند فارسی زبان می تواند با مطالعه یک کتاب به رؤ وس تفکر شیعی احاطه یافته و کلیدهایی جهت بـاز کردن راههـای تحقیق و تفحص بعـدی به دست آورد. در واقع این اثر نفیس، راهنمایی است که با کمک آن فردی که تـاکنون بـا جهان معنوی شـیعه نامانوس بوده است می توانـد در این عالم وسـیع، قـدم نهـد و با اتکای به این راهنمای موثق یقین داشته باشد که گمراه نخواهد گردید بلکه با توسل به این حبل متین به مقصد نهایی

خواهد رسید.

تمام مراتب علم و معرفت شیعی از نحوه پیدایش تاریخی آن و فقه و شریعت تا لطیف ترین حقایق معنوی به زبانی بس ساده که می تواند فقط متعلق به یک استاد واقعی باشد، در چهار فصل کلی جمع آوری گردیده و برای بار اول به زبان فارسی بحثی با چنین جامعیت و در لباسی این چنین ساده آراسته شده و به جامعه ایرانی که اکنون از هر زمان بیشتر محتاج به خودشناسی و ارشاد است، عرضه گردیده است. این مهم فقط می توانست از فکر و قلم توانایی با جامعیت و کمال علّامه طباطبائی تراوش کند.

شرح حال استاد

علامه سید محمد حسین طباطبائی از یکی از خاندانهای بزرگ علم برخاسته است و چهارده پشت ایشان از دانشمندان و علمای بنام تبریز بوده اند. ولادت ایشان در پایان سال ۱۳۲۱ هجری قمری مصادف با ۱۲۸۲ شمسی در تبریز به وقوع پیوست و ایشان در زادگاه خود تحصیلات مقدماتی را دنبال نمود.

پس از اتمام اولین مراحل علمی در ۱۳۰۴ رهسپار نجف اشرف شد و ده سال در آن مرکز بزرگ تشیّع به تکمیل معلومات خود در شعب مختلف علوم اسلامی پرداخت. فقه و اصول را نزد استادان معروف «نائینی و کمپانی» و فلسفه را نزد «سید حسین بادکوبی» که خود از شاگردان جلوه و آقا علی مدرس بود و ریاضیات را نزد «آقا سید ابوالقاسم خوانساری» و اخلاق را در محضر «حاج میرزا علی قاضی» که در حکمت عملی و عرفان، مقامی بس ارجمند داشتند تلمذ کرد. سپس در سال ۱۳۱۴ به زادگاه خود مراجعت فرمود.

تحصیلات علامه طباطبائی فقط محدود به سطوح عادی فقه نبود بلکه علاوه بر عمیق ترین

تحصیلات در صرف و نحو و ادبیات عرب و فقه و اصول، ایشان یک دوره کامل از ریاضیات قدیم از «اصول» اقلیدس تا «مجسطی» بطلمیوس و نیز فلسفه و کلام و عرفان و تفسیر را فرا گرفت و در این علوم به مرحله اجتهاد نائل آمد.

شهرت علامه طباطبائی در تهران و حوزه های دیگر علمی ایران خارج از تبریز هنگامی آغاز شد که در اثر حوادث سیاسی جنگ دوم جهانی و عواقب بعد از آن، ایشان از مسقط الراس خود به قم مهاجرت کرد و از سال ۱۳۲۵ در آنجا ساکن شد و بدون کوچکترین سر و صدا مجالس درس خود را در تفسیر و حکمت آغاز کرد و در سفرهای پیاپی به تهران با علاقه مندان به حکمت و معارف اسلامی نیز تماس حاصل نمود و حتی از بحث و مناظره با مخالفان دین و حکمت، دریغ نورزید و از راه عقل و منطق، بسیاری از افرادی را که از طریق صواب منحرف شده بودند به درک حقایق دینی و حکمی نایل ساخت و توانست در عرض بیست و چند سال اخیر، اثر عمیقی از خود نه تنها در طبقه روحانیت بلکه بین عده ای از طبقه متجدد و تحصیل کرده در غرب بجا گذارد.

سالیان دراز هر پاییز بین ایشان و استاد هنری کربن مجالسی با حضور جمعی از فضلا و دانشمندان تشکیل شده است که در آن مباحثی حیاتی در باره دین و فلسفه و مسائلی که جهان امروز در مقابل شخص معنوی و جوینده حقیقت قرار می دهد، مطرح می شود و این جلسات نتایج بسیار مهمی به بار آورده است. بدون شک چنین جلساتی در

سطحی آنچنـان بالاـ و بـا افقی آنچنـان وسـیع در جهان اسـلام امروز بی نظیر بوده است و حتی می توان گفت که از دوره قرن وسـطی که تماس فکری و معنوی اصـیل بین اسـلام و مسـیحیت قطع شد، چنین تماسـی بین شرق اسلامی و غرب حاصل نشده است.

در حـوزه علمیه قم، خـدمت بزرگ علاّـمه طباطبـائی، احیـای علوم عقلی و نیز تفسـیر قرآن کریم بوده است. به تدریـج ایشـان تدریس سـطوح اساسی حکمت مانند کتاب «شفاء» و «اسفار» را متداول ساخت. شخصیت بارز ایشان و تخلق به صفات حمیده و حسن سـلوک در تمـاس با طلاب، هر روز گروه بیشتری از افراد علاقه منـد و با اسـتعداد را بسوی مجالس درس ایشان جلب کرد تا در سالیان اخیر در درس حکمت، صـدها طلبه حضور داشـتند و در طی بیست و چند سال گذشـته عده کثیری دانشـمند که برخی اکنون خود اساتید حکمت هستند، موفق به نیل به مقام اجتهاد در این علم نفیس، تحت ارشاد علامه طباطبائی شدند.

شایـد حتی مهمتر از خـدمت ایشان به حکمت که از طریق تربیت عـده کثیری از طلاب و نشـر کتب انجام پذیرفته است، توجه علاـمه طباطبائی به اهمیّت تربیت اخلاقی و تزکیه نفس بین شاگردان خود بوده است. ایشان در واقع به تنهایی مکتب جدیـدی در تربیت افرادی که علم و اخلاق را تواماً توسـعه داده اند تأسـیس کرده و اشخاصی بس لایق به جامعه تقدیم داشته و همواره لزوم تـوام کردن آمـوزش و پرورش را تاییـد کرده اسـت؛ امری که همیشه از اصـول اولیه فرهنـگ اسـلامی ایران بـوده است و متاسفانه امروزه در نظام مدارس جدید و حتی در مدارس قدیم تا

حدی فراموش شده است.

آثار علّامه طباطبائی

از ایشان آثار علمی بسیار بجا مانده است که قسمتی از آنها بدین قرار است:

۱ - تفسیر المیزان -

به زبان عربی (در ۲۰ جلد) و ترجمه فارسی آن تا کنون بارها چاپ شده است.

۲ - اصول فلسفه و روش رئالیسم -

با حواشی آقای مرتضی مطهری که سه جلد از پنج جلد آن تا کنون چاپ شده و بقیه به صورت خطی باقی است (۱) یک جلد عربی از آن نیز انتشار یافته است.

۳ - حاشیه بر اسفار صدرالدین شیرازی -

که بر چاپ جدید اسفار که زیر نظر علامه طباطبائی در شرف چاپ است و شش جلد آن تاکنون انتشار یافته است - نوشته شده است.

۴ - مصاحبات با استاد کربن

در دو جلد که یک جلد آن در سالنامه مکتب تشیّع ۱۳۳۹ انتشار یافته و جلد دیگر در شرف چاپ است. (۲)

۵ - رساله در حکومت اسلامی -

که به فارسی و عربی و آلمانی چاپ شده است.

۶ - حاشیه کفایه.

۷ - رساله در قوه و فعل.

۸ - رساله در اثبات ذات.

۹ - رساله در صفات.

۱۰ - رساله در افعال.

۱۱ - رساله در وسائط.

۱۲ – الانسان قبل الدين.

۱۳ – الانسان فی الدين.

۱۴ – الانسان بعد الدين.

۱۵ – رساله در نبوت.

۱۶ – رساله در ولايت.

۱۷ – رساله در مشتقات.

۱۸ – رساله در برهان.

۱۹ – رساله در مغالطه.

۲۰ – رساله در تحليل.

۲۱ – رساله در تركيب.

۲۲ – رساله در اعتبارات.

۲۳ – رساله در نبوت و مقامات.

۲۴ – منظومه در رسم خط نستعليق.

۲۵ – علی و الفلسفه الالهيه (به فارسی ترجمه شده است)

۲۶ – قرآن در اسلام.

۲۷ – شيعه در اسلام (كه همين كتاب مورد نظر

است)

و چند رساله و مقالات دیگر

به علاوه از علامه طباطبائی مقالات متعددی در نشریات گوناگون مانند «مکتب تشیع» و «درسهائی از مکتب اسلام» و «راهنمای کتاب» و ... به انتشار رسیده است.

مهمترین اثر علامه طباطبائی یقینا همان «تفسیر المیزان» است که تا کنون هفده جلد (۳) از آن - که شامل بیش از نیمی از قرآن کریم می باشد - به اتمام رسیده است. این اثر نفیس از بزرگترین تفاسیر عصر حاضر است و همان خدمتی را که تفاسیر بزرگ قدیم با توجه به علوم و فلسفه زمان خود در فهم قرآن به مسلمانان اعصار گذشته انجام داده است، برای نسل فعلی انجام می دهد. وانگهی علامه طباطبائی روش جدیدی در تفسیر به کار برده است که مبتنی بر نص حدیث است و آن تفسیر آیات قرآنی توسط سایر آیات می باشد. امروزه تمام وقت علامه طباطبائی مصروف تالیف این اثر بزرگ می شود و امید می رود که ایشان بتوانند آن را به پایان.رسانند (۴)

علامه طباطبائی با نهایت متانت و بدون توجه به جار و جنجال و سر و صدا و زرق و برق ظاهری، زندگی ساده خود را در خدمت به علم و دین و تربیت شاگرد و تالیف کتب ارزنده ادامه می دهند.

کتاب مورد بحث فعلی «شیعه در اسلام» بدون شک ایشان را برای بار اول به طبقه جدیدی از ایرانیان و نیز علاقه مندان به اسلام شناسی و ایران شناسی در مغرب زمین، معرفی می کند. البته ایشان را احتیاجی به معرفی به جامعه علمی ایران نیست و اگر خوانندگان این کتاب نیز به این گروه محدود می بود این جانب به خود اجازه نمی داد که سخنان ناچیز خود

را در معرفی شخصیتی این چنین بارز به رشته تحریر درآورد، لیکن از آنجا که گروه جدیدی بدون شک از راه این کتاب برای بار اول با آثار این استاد بزرگوار روبرو می شوند، راقم این سطور که سالها سعادت تلمذ نزد ایشان را داشته و وظیفه مطبوع ترجمه این اثر را نیز به زبان انگلیسی عهده دار بوده است، تکلیف خود دانست که نکاتی چند در باره علامه طباطبائی مرقوم دارد و با کلمات نارسای خود تا حدی یکی از اساطین بزرگ علم و حکمت این عصر را معرفی کند.

البته قلم، قاصر از معرفی شخصیت بزرگ ایشان است و کلام، نمی تواند مراتب کمال و فضل و مقام روحانی ایشان را توصیف کند. این صفحات شرح قطره ای است از دریایی که سالها با سکوت و آرامش به خدمتی بس اساسی به جامعه اسلامی و ایرانی کمر همت بسته است.

و از آنجا که خود به مرتبه وصال به حقیقت نایل آمده است مانند مشعلی نورانی اطراف خود را منور ساخته و راه پای بسیاری از شاگردان و ارادتمندان و خوانندگان آثار خود را از دور و نزدیک روشن ساخته و به حیات فکری و معنوی آنان روح و جهت و معنا بخشیده است.

مقدمه

اشاره

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

این کتاب که به نام «شیعه در اسلام» نامیده می شود، هویت واقعی مذهب تشیع را که یکی از دو مذهب بزرگ اسلامی (تشیع و تسنن) است بیان می کند. کیفیت پیدایش و نشو و نمای تشیع، طرز تفکر مذهبی شیعه و معارف اسلامی از نظر شیعه:

۱ – دین

تردید نیست در اینکه هر یک از افراد انسان در زندگی طبعا به همنوعان خود گراییده در محیط اجتماع و زندگی دسته جمعی اعمالی انجام می دهد و کارهایی که انجام می دهد از همدیگر بیگانه و بی رابطه نیستند و اعمال گوناگون وی مانند خوردن و نوشیدن و خواب و بیداری و گفتن و شنیدن و نشستن و راه رفتن و اختلاطها و معاشرتها در عین حال که صورتا از همدیگر جدا و متمیز می باشند با همدیگر ارتباط کامل دارند، هر کاری را در هر جا و به دنبال هر کار دیگر نمی شود کرد بلکه حسابی در کار است.

پس اعمالی که انسان در مسیر زندگی انجام می دهد تحت نظامی است که از آن تخطی نمی کند و در حقیقت از یک نقطه مشخصی سرچشمه می گیرد و آن این است که انسان می خواهد یک زندگی سعادتمندانه داشته باشد که در آن تا می تواند کامروا بوده به خواسته و آرزوهای خود برسد.

و به عبارت دیگر: تا می تواند نیازمندیهای خود را از جهت بقای وجود، به طور کاملتری رفع نماید.

و از اینجاست که انسـان پیوسـته اعمال خود را به مقررات و قوانینی که بـدلخواه خود وضع کرده یا از دیگران پـذیرفته، تطبیق می کند و روش معینی در زندگی خود اتخاذ می نماید، برای تهیه وسائل زندگی کار می کند؛ زیرا تهیّه وسائل زندگی را

یکی از مقررات می داند، برای التذاذ ذایقه و رفع گرسنگی و تشنگی، غذا می خورد و آب می آشامد؛ زیرا خوردن و آشامیدن را برای بقای سعادتمندانه خود ضروری می شمرد و به همین قرار ...

قوانین و مقررات نامبرده که در زندگی انسان حکومت می کند به یک اعتقاد اساسی استوارند و انسان در زندگی خود به آن تکیه داده است و آن تصوری است که انسان از جهان هستی که خود نیز جزئی از آن است دارد و قضاوتی است که در حقیقت آن می کند و این مسئله با تأمل در افکار مختلفی که مردم در حقیقت جهان دارند بسیار روشن است، کسانی که جهان هستی را همین جهان مادی محسوس و انسان را نیز پدیده ای صد در صد مادی (که با دمیده شدن حیات پیدا و با مرگ نابود می شود) می دانند روش شان در زندگی این است که خواسته های مادی و لذایذ چند روزه دنیوی خود را تامین کنند و همه مساعی شان در این راه مبذول است که شرایط و عوامل طبیعت را برای خود رام سازند.

و کسانی که مانند عامه بت پرستان جهان طبیعت را آفریده خدائی بالاتر از طبیعت می داند که جهان به ویژه انسان را آفریده و غرق نعمتهای گوناگون خود ساخت تا از نیکیهای وی برخوردار شوند، اینان برنامه زندگی را طوری تنظیم می کنند که خشنودی خدا را جلب کنند و موجبات خشم او را فراهم نیاورند چه اگر خدا را خشنود کنند نعمت خود را برایشان فراوان و پاینده گرداند و اگر خشمگین سازند نعمت خود را از دستشان خواهد گرفت.

و کسانی که علاوه بر ایمان تنها به خدا برای انسان

زندگانی جاودانی قائل بوده او را مسئول خوب و بد اعمالش می دانند و در نتیجه روز بازخواست و پاداش (روز قیامت) اثبات می کننـدماننـد مجوس و یهود و نصارا و مسـلمین، در زنـدگی خود راهی را می خواهند بپیمایند که این اصل اعتقادی در آن مراعات شود و سعادت این سرا و آن سرا را تامین نماید.

مجموع این اعتقاد و اساس (اعتقاد در حقیقت انسان و جهان) و مقررات متناسب با آن که در مسیر زندگی مورد عمل قرار می گیرد، «دین» نامیده می شود و اگر انشعاباتی در دین پیدا شود، هر شعبه را «مذهب» می نامند مانند مذهب تسنن و مذهب تشیع در اسلام و مذهب ملکانی و مذهب نسطوری در مسیحیت.

بنابر آنچه گـذشت، هرگز انسان (اگر چه به خـدا نیز معتقـد نباشـد) از دین (برنامه زنـدگی که بر اصل اعتقادی اسـتوار است) مستغنی نیست، «پس دین همان روش زندگی است و از آن جدایی ندارد.»

قرآن کریم معتقد است که بشـر از «دین» گریزی ندارد و آن راهی است که خدای متعال برای بشـر باز کرده که با پیمودن آن به وی برسند منتها امر کسانی که دین حق (اسلام) را پذیرفته به راستی راه خدا را می پیمایند و کسانی که دین حق را نپذیرفته اند راه خدا را کج کرده عوضی گرفته.اند (۵)

۲ – اسلام

اسـلام در لغت به معنـای تسـلیم و گردن نهادن است و قرآن کریم دینی را که به سوی آن دعوت می کنـد از این روی اسـلام نامیـده که برنامه کلی آن تسـلیم شدن انسان است به خدای جهان و جهانیان (۶) که در اثر این تسـلیم پرستش نکند جز خدای یگانه را و طاعت نکند

جز فرمان او را؛ چنانکه قرآن کریم خبر می دهد اولین کسی که این دین را «اسلام» و پیروان آن را «مسلمان» نامید، حضرت ابراهیم – علیه السلام –.بود (۷)

۳ – شیعه

شیعه که در اصل لغت به معنای پیرو می باشد به کسانی گفته می شود که جانشینی پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم را حق اختصاصی خانواده رسالت می دانند و در معارف اسلام پیرو مکتب اهل بیت می.باشند (۸)

بخش اوّل: کیفیت پیدایش و نشو و نمای شیعه

۱ آغاز پیدایش شیعه و کیفیت آن

آغاز پیدایش «شیعه» را که برای اولین بار به شیعه علی علیه السّلام (اولین پیشوا از پیشوایان اهل بیت علیهم السّلام) معروف شدند، همان زمان حیات پیغمبر اکرم باید دانست و جریان ظهور و پیشرفت دعوت اسلامی در ۲۳ سال زمان بعثت، موجبات زیادی در بر داشت که طبعا پیدایش چنین جمعیتی را در میان یاران پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ایجاب می.کرد (۹)

الف:

پیغمبر اکرم در اولین روزهای بعثت که به نص قرآن ماموریت یافت که خویشان نزدیکتر خود را به دین خود دعوت کند (۱۰) صریحا به ایشان فرمود که هر یک از شما به اجابت دعوت من سبقت گیرد، وزیر و جانشین و وصی من است. علی علیه السّلام پیش از همه مبادرت نموده اسلام را پذیرفت و پیغمبر اکرم ایمان او را پذیرفت و وعده های خود را (۱۱) تقبل نمود و عادتا محال است که رهبر نهضتی در اولین روز نهضت و قیام خود یکی از یاران نهضت را به سمت وزیری و جانشینی به بیگانگان معرفی کند، ولی به یاران و دوستان سرتاپا فداکار خود نشناساند یا تنها او را با امتیاز وزیری و جانشینی بشناسد و بشناساند ولی در تمام دوره زندگی و دعوت خود، او را از وظایف وزیری معزول و احترام مقام جانشینی او را نادیده گرفته و هیچگونه فرقی میان او و دیگران

نگذارد.

ب:

پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم به موجب چندین روایت مستفیض و متواتر - که سنی و شیعه روایت کرده اند - تصریح فرموده که علی (۱۲) علیه السّلام در قول و فعل خود از خطا و معصیت مصون است، هر سخنی که گوید و هر کاری که کند با دعوت دینی مطابقت کامل دارد و داناترین (۱۳) مردم است به معارف و شرایع اسلام.

ج:

علی علیه السّلام خدمات گرانبهایی انجام داده و فداکاریهای شگفت انگیزی کرده بود؛ مانند خوابیدن در بستر پیغمبر اکرم در شب هجرت (۱۴) و فتوحاتی که در جنگهای بدر و اُحد و خندق و خیبر به دست وی صورت گرفته بود که اگر پای وی در یکی از این وقایع در میان نبود، اسلام و اسلامیان به دست دشمنان حق، ریشه کن شده.بودند (۱۵)

د:

جریان «غدیر خم» که پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم در آنجا علی علیه السّلام را به ولایت عامه مردم نصب و معرفی کرده و او را مانند خود متولی قرار داده.بود (۱۶)

بدیهی است این چنین امتیازات و فضائل اختصاصی دیگر که مورد اتفاق همگان بود (۱۷) و علاقه مفرطی (۱۸) که پیغمبر اکرم به علی علیه السّلام داشت، طبعا عده ای از یاران پیغمبر اکرم را که شیفتگان فضیلت و حقیقت بودند بر این وا می داشت که علی علیه السّلام را دوست داشته به دورش گرد آیند و از وی پیروی کنند؛ چنانکه عده ای را بر حسد و کینه آن حضرت وامی داشت.

گذشته از همه اینها نام «شیعه علی» و «شیعه اهل بیت» در سخنان پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و

سلّم بسیار دیده می.شود (۱۹)

۲ سبب جدا شدن اقلیت شیعه از اکثریت سنی و بروز اختلاف

هواخواهان و پیروان علی علیه السّلام نظر به مقام و منزلتی که آن حضرت پیش پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و صحابه و مسلمانان داشت مسلم می داشتند که خلافت و مرجعیت پس از رحلت پیغمبر اکرم از آن علی علیه السّلام می باشد و ظواهر اوضاع و احوال نیز جزء حوادثی که در روزهای بیماری پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم به ظهور پیوست (۲۰) نظر آنان را تایید می کرد.

ولی برخلاف انتظار آنان درست در حالی که پیغمبر اکرم رحلت فرمود و هنوز جسد مطهرش دفن نشده بود و اهل بیت و عده ای از صحابه سرگرم لوازم سوگواری و تجهیزاتی بودند خبر یافتند عده ای دیگر - که بعدا اکثریت را بردند - با کمال عجله و بی آنکه با اهل بیت و خویشاوندان پیغمبر اکرم و هوادارانشان مشورت کنند و حتی کمترین اطلاعی بدهند، از پیش خود در قیافه خیرخواهی، برای مسلمانان خلیفه معین نموده اند و علی و یارانش را در برابر کاری انجام یافته قرار داده. اند (۲۱)

علی علیه السّلام و هواداران او مانند عباس و زبیر و سلمان و ابوذر و مقداد و عمار پس از فراغ از دفن پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و اطلاع از جریان امر در مقام انتقاد برآمده به خلافت انتخابی و کارگردانان آن اعتراض نموده اجتماعاتی نیز کرده اند ولی پاسخ شنیدند که صلاح مسلمانان در همین.بود (۲۲)

این انتقاد و اعتراف بود که اقلیتی را از اکثریت جدا کرد و پیروان علی علیه السّلام را به همین نام «شیعه علی» به جامعه شناسانید

و دستگاه خلافت نیز به مقتضای سیاست وقت، مراقب بود که اقلیت نامبرده به این نام معروف نشوند و جامعه به دو دسته اقلیّت و اکثریت منقسم نگردد بلکه خلافت را اجماعی می شمردند و معترض را متخلف از بیعت و متخلف از جماعت مسلمانان می نامیدند و گاهی با تعبیرات زشت دیگر یاد می.کردند (۲۳)

البته شیعه همان روزهای نخستین، محکوم سیاست وقت شده نتوانست با مجرد اعتراض، کاری از پیش ببرد و علی علیه السّلام نیز به منظور رعایت مصلحت اسلام و مسلمین و نداشتن نیروی کافی دست به یک قیام خونین نزد، ولی جمعیت معترضین از جهت عقیده تسلیم اکثریت نشدند و جانشینی پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و مرجعیت علمی را حق طلق علی علیه السّلام می دانستند (۲۴) و مراجعه علمی و معنوی را تنها به آن حضرت روا می دیدند و به سوی او دعوت می.کردند (۲۵)

۳ دو مسئله جانشینی و مرجعیت علمی

«شیعه» طبق آنچه از تعالیم اسلامی به دست آورده بود معتقد بود که آنچه برای جامعه در درجه اول اهمیّت است، روشن شدن تعالیم اسلام و فرهنگ دینی است (۲۶) و در درجه تالی آن، جریان کامل آنها در میان جامعه می باشد.

و به عبارت دیگر

اولاً:

افراد جامعه به جهان و انسان با چشم واقع بینی نگاه کرده، وظایف انسانی خود را (به طوری که صلاح واقعی است) بدانند و بجا آورند اگر چه مخالف دلخواهشان باشد.

ثانیا:

یک حکومت دینی نظم واقعی اسلامی را در جامعه حفظ و اجرا نماید و به طوری که مردم کسی را جز خدا نپرستند و از آزادی کامل و عدالت فردی و اجتماعی برخوردار شوند، و این دو مقصود به

دست کسی باید انجام یابد که عصمت و مصونیت خدایی داشته باشد و گرنه ممکن است کسانی مصدر حکم یا مرجع علم قرار گیرند که در زمینه وظایف محوله خود، از انحراف فکر یا خیانت سالم نباشند و تدریجا ولایت عادله آزادیبخش اسلامی به سلطنت استبدادی و ملک کسرایی و قیصری تبدیل شود و معارف پاک دینی مانند معارف ادیان دیگر دستخوش تحریف و تغییر دانشمندان بلهوس و خودخواه گردد و تنها کسی که به تصدیق پیغمبر اکرم در اعمال و اقوال خود مصیب و روش او با کتاب خدا و سنت پیغمبر مطابقت کامل داشت همان علی علیه السّلام.بود (۲۷)

و اگر چنانچه اکثریت می گفتند قریش با خلافت حقه علی مخالف بودند، لازم بود مخالفین را بحق وادارند و سرکشان را به جای خود بنشانند چنانکه با جماعتی که در دادن زکات امتناع داشتند، جنگیدند و از گرفتن زکات صرفنظر نکردند نه اینکه از ترس مخالفت قریش، حق را بکشند.

آری آنچه شیعه را از موافقت با خلافت انتخابی بازداشت، ترس از دنباله ناگوار آن یعنی فساد روش حکومت اسلامی و انهدام اساس تعلیمات عالیه دین بود، اتفاقا جریان بعدی حوادث نیز این عقیده (یا پیش بینی) را روز به روز روشنتر می ساخت و در نتیجه شیعه نیز در عقیده خود استوارتر می گشت و با اینکه در ظاهر با نفرات ابتدائی انگشت شمار خود به هضم اکثریت رفته بود و در باطن به اخذ تعالیم اسلامی از اهل بیت و دعوت به طریقه خود، اصرار می ورزیدند در عین حال برای پیشرفت و حفظ قدرت اسلام، مخالفت علنی نمی کردند و حتی افراد شیعه، دوش به دوش اکثریت

به جهاد می رفتند و در امور عامه دخالت می کردند و شخص علی علیه السّلام در موارد ضروری، اکثریت را به نفع اسلام راهنمایی می.نمود (۲۸)

۴ روش سیاسی خلافت انتخابی و مغایرت آن با نظر شیعه

«شیعه» معتقد بود که شریعت آسمانی اسلام که مواد آن در کتاب خدا و سنت پیغمبر اکرم روشن شده تا روز قیامت به اعتبار خود باقی و هرگز قابل تغییر نیست (۲۹) و حکومت اسلامی با هیچ عذری نمی تواند از اجرای کامل آن سرپیچی نماید، تنها وظیفه حکومت اسلامی این است که با شورا در شعاع شریعت به سبب مصلحت وقت، تصمیماتی بگیرد ولی در این جریان، به علت بیعت سیاست آمیز شیعه و همچنین از جریان حدیث دوات و قرطاس که در آخرین روزهای بیماری پیغمبر اکرم اتفاق افتاد، پیدا بود که گردانندگان و طرفداران خلافت انتخابی معتقدند که کتاب خدا مانند یک قانون اساسی محفوظ بماند ولی سنت و بیانات پیغمبر اکرم را در اعتبار خود ثابت نمی دانند بلکه معتقدند که حکومت اسلامی می تواند به سبب اقتضای مصلحت، از اجرای آنها صرفنظر نماید.

و این نظر با روایتهای بسیاری که بعدا در حق صحابه نقل شد (صحابه مجتهدند و در اجتهاد و مصلحت بینی خود اگر اصابت کنند ماجور و اگر خطا کنند معذور می باشند) تایید گردید و نمونه بارز آن وقتی اتفاق افتاد که خالد بن ولید یکی از سرداران خلیفه، شبانه در منزل یکی از معاریف مسلمانان «مالک بن نویره» مهمان شد و مالک را غافلگیر نموده، کشت و سرش را در اجاق گذاشت و سوزانید و همان شب با زن مالک همبستر شد! و به دنبال این جنایتهای شرم آور، خلیفه به عنوان اینکه حکومت وی

به چنین سرداری نیازمند است، مقررات شریعت را در حق خالد اجرا نکرد (۳۰)!!

و همچنین خمس را از اهل بیت و خویشان پیغمبر اکرم بریدند (۳۱) و نوشتن احادیث پیغمبر اکرم به کلی قدغن شد و اگر در جایی حدیث مکتوب کشف یا از کسی گرفته می شد آن را ضبط کرده می سوزانیدند (۳۲) و این قدغن در تمام زمان خلفای راشدین تا زمان خلافت عمر بن عبدالعزیز خلیفه اموی (۹۹ - ۱۰۲) استمرار داشت (۳۳) و در زمان خلافت خلیفه دوم (۱۳ - ۲۵ ق) این سیاست روشنتر شد و در مقام خلافت، عده ای از مواد شریعت را مانند حج تمتع و نکاح متعه و گفتن «حی علی خیر العمل» در اذان نماز ممنوع ساخت (۳۴) و نفوذ سه طلاق را دایر کرد و نظایر.آنها (۳۵)

در خلافت وی بود که بیت المال در میان مردم با تفاوت تقسیم شد (۳۶) که بعدا در میان مسلمانان اختلاف طبقاتی عجیب و صحنه های خونین دهشتناکی به وجود آورد و در زمان وی معاویه در شام با رسومات سلطنتی کسری و قیصر حکومت می کرد و خلیفه او را کسرای عرب می نامید و متعرض حالش نمی شد.

خلیفه دوم به سال ۲۳ هجری قمری به دست غلامی ایرانی کشته شد و طبق رأی اکثریت شورای شش نفری که به دستور خلیفه منعقد شد، خلیفه سوم زمام امور را به دست گرفت. وی در عهد خلافت خود خویشاوندان اموی خود را بر مردم مسلط ساخته در حجاز و عراق و مصر و سایر بلاد اسلامی زمام امور را به دست ایشان سپرد (۳۷) ایشان بنای بی بندوباری گذاشته آشکارا به ستم و بیداد

و فسق و فجور و نقض قوانین جاریه اسلامی پرداختند، سیل شکایتها از هر سوی به دارالخلافه سرازیر شد، ولی خلیفه که تحت تاثیر کنیزان اموی خود و خاصه مروان بن حکم (۳۸) قرار داشت، به شکایتهای مردم ترتیب اثر نمی داد بلکه گاهی هم دستور تشدید و تعقیب شاکیان را صادر می کرد (۳۹) و بالاـخره به سال ۳۵ هجری، مرد ۶ م بر وی شوریدند و پس از چند روز محاصره و زد و خورد، وی را کشتند.

خلیفه سوم در عهد خلافت خود حکومت شام را که در راس آن از خویشاوندهای اموی او معاویه قرار داشت، بیش از پیش تقویت می کرد و در حقیقت سنگینی خلافت، در شام متمرکز بود و تشکیلات مدینه که دارالخلافه بود جز صورتی در بر نداشت (۴۰) خلافت خلیفه اول با انتخاب اکثریت صحابه و خلیفه دوم با وصیت خلیفه اوّل و خلیفه سوم با شورای شش نفری که اعضا و آیین نامه آن را خلیفه دوم تعیین و تنظیم کرده بود، مستقر شد.

و روی هم رفته سیاست سه خلیفه که ۲۵ سال خلافت کردند در اداره امور این بود که قوانین اسلامی بر طبق اجتهاد و مصلحت وقت که مقام خلافت تشخیص دهد، در جامعه اجرا شود و در معارف اسلامی این بود که تنها قرآن بی اینکه تفسیر شود یا مورد کنجکاوی قرار گیرد خوانده شود و بیانات پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم (حدیث) بی اینکه روی کاغذ بیاید روایت شود و از حدود زبان و گوش تجاوز نکند.

کتابت، به قرآن کریم انحصار داشت و در حدیث ممنوع بود (۴۱) پس از

جنگ یمامه که در سال دوازده هجری قمری خاتمه یافت و گروهی از صحابه که قاری قرآن بودند در آن جنگ کشته شدند، عمر بن الخطاب به خلیفه اول پیشنهاد می کند که آیات قرآن در یک مصحف جمع آوری شود، وی در پیشنهاد خود می گوید اگر جنگی رخ دهد و بقیه حاملان قرآن کشته شوند، قرآن از میان ما خواهد رفت، بنابراین، لازمست آیات قرآنی را در یک مصحف جمع آوری کرده به قید کتابت در بیاوریم (۴۲) ، این تصمیم را در باره قرآن کریم گرفتند با اینکه حدیث پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم که تالی قرآن بود نیز با همان خطر تهدید می شد و از مفاسد نقل به معنا و زیاده و نقیصه و جعل و فراموشی در امان نبود ولی توجهی به نگهداری حدیث نمی شد بلکه کتابت آن ممنوع و هرچه به دست می افتاد سوزانیده می شد تا در اندک زمانی کار به جایی کشید که در ضروریات اسلام مانند نماز، روایات متضاد به وجود آمد و در سایر رشته های علوم در این مدت قدمی برداشته نشد و آنهمه تقدیش و تمجید که در قرآن و بیانات پیغمبر اکرم نسبت به علم و تاکید و ترغیب در توسعه علوم وارد شده بی اثر ماند و اکثریت مردم سرگرم فتوحات پی در پی اسلام و دلخوش به غنایم فزون از حد که از هر سو به جزیره العرب سرازیر می شد، بودند و دیگر عنایتی به علوم خاندان رسالت که سرسلسله شان علی علیه السّلام بود و پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم او را آشناترین مردم به

معارف اسلام و مقاصد قرآن معرفی کرده بود نشد، حتی در قضیه جمع قرآن (با اینکه می دانستند پس از رحلت پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم مدتی در کنج خانه نشسته و مصحف را جمع آوری نموده است) وی را مداخله ندادند حتی نام او را نیز به زبان نیاوردند (۴۳)

اینها و نظایر اینها اموری بود که پیروان علی علیه السّلام را در عقیده خود راسختر و نسبت به جریان امور، هشیارتر می ساخت و روز به روز بر فعالیت خود می افزودند. علی نیز که دستش از تربیت عمومی مردم کوتاه بود به تربیت خصوصی افراد می پرداخت.

در این ۲۵ سال، سه تن از چهار نفر یاران علی علیه السّلام که در همه احوال در پیروی او ثابت قدم بودند (سلمان فارسی و ابوذر غفاری و مقداد) در گذشتند ولی جمعی از صحابه و گروه انبوهی از تابعین در حجاز و یمن و عراق و غیر آنها در سلک پیروان علی درآمدند و در نتیجه پس از کشته شدن خلیفه سوم، از هر سوی به آن حضرت روی نموده و به هر نحو بود با وی بیعت کردند و وی را برای خلافت برگزیدند.

۵ انتهای خلافت به امیرالمؤمنین علی (ع) و روش آن حضرت

خلافت علی علیه السّلام در اواخر سال ۳۵ هجری قمری شروع شد و تقریبا چهار سال و پنج ماه ادامه یافت. علی علیه السّلام در خلافت، رویه پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم را معمول می داشت (۴۴) و غالب تغییراتی را که در زمان خلافت پیشینیان پیدا شده بود به حالت اولی برگردانید و عمال نالایق را که زمام امور را در دست داشتند از کار برکنار.کرد

و در حقیقت یک نهضت انقلابی بود و گرفتاریهای بسیاری در بر داشت.

علی علیه السّلام نخستین روز خلافت در سخنرانی که برای مردم نمود چنین گفت:

«آگاه باشید! گرفتاری که شما مردم هنگام بعثت پیغمبر خدا داشتید امروز دوباره به سوی شما برگشته و دامنگیرتان شده است. باید درست زیر و روی شوید و صاحبان فضیلت که عقب افتاده اند پیش افتند و آنان که به ناروا پیشی می گرفتند، عقب افتند (حق است و باطل و هر کدام اهلی دارد باید از حق پیروی کرد) اگر باطل بسیار است چیز تازه ای نیست و اگر حق کم است گاهی کم نیز پیش می افتند و امید پیشرفت نیز هست. البته کم اتفاق می افتد که چیزی که پشت به انسان کند دوباره برگشته و روی نماید.» (۴۶)

علی علیه السّلام به حکومت انقلابی خود ادامه داد و چنانکه لازمه طبیعت هر نهضت انقلابی است، عناصر مخالف که منافعشان به خطر می افتد از هر گوشه و کنار سر به مخالفت برافراشتند و به نام خونخواهی خلیفه سوم، جنگهای داخلی خونینی برپا کرداند که تقریبا در تمام مدت خلافت علی علیه السّلام ادامه داشت به نظر شیعه، مسببین این جنگهای داخلی جز منافع شخصی منظوری نداشتند و خونخواهی خلیفه سوم، دستاویز عوام فریبانه ای بیش نبود و حتی سوء تفاهم نیز در کار.نبود (۴۷)

سبب جنگ اول که «جنگ جمل» نامیده می شود، غائله اختلاف طبقاتی بود که از زمان خلیفه دوم در تقسیم مختلف بیت المال پیدا شده بود. علی علیه السّلام پس از آنکه به خلافت شناخته شد، مالی در میان مردم بالسویه قسمت فرمود (۴۸) چنانکه سیرت پیغمبر اکرم نیز همانگونه بود و

این روش زبیر و طلحه را سخت برآشفت و بنای تمرد گذاشتند و به نام زیارت کعبه، از مدینه به مکه رفتند و ام المؤمنین عایشه را که در مکه بود و با علی علیه السّلام میانه خوبی نداشت با خود همراه ساخته به نام خونخواهی خلیفه سوم! نهضت و جنگ خونین جمل را برپا.کردند (۴۹)

با اینکه همین طلحه و زبیر هنگام محاصره و قتل خلیفه سوم در مدینه بودند از وی دفاع نکردند (۵۰) و پس از کشته شدن وی اولین کسی بودند که از طرف خود و مهاجرین با علی بیعت کردند (۵۱) و همچنین ام المؤمنین عایشه خود از کسانی بود که مردم را به قتل خلیفه سوم تحریص می کرد (۵۲) و برای اولین بار که قتل خلیفه سوم را شنید به وی دشنام داد و اظهار مسرت نمود. اساسا مسببین اصلی قتل خلیفه، صحابه بودند که از مدینه به اطراف نامه ها نوشته مردم را بر خلیفه می شورانیدند.

سبب جنگ دوم که جنگ صفین نامیده می شود و یک سال و نیم طول کشید، طمعی بود که معاویه در خلافت داشت و به عنوان خونخواهی خلیفه سوم این جنگ را برپا کرد و بیشتر از صدهزار خون ناحق ریخت و البته معاویه در این جنگ حمله می کرد نه دفاع، زیرا خونخواهی هرگز به شکل دفاع صورت نمی گیرد.

عنوان این جنگ «خونخواهی خلیفه سوم» بود با اینکه خود خلیفه سوم در آخرین روزهای زندگی خود برای دفع آشوب از معاویه استمداد نمود وی با لشگری از شام به سوی مدینه حرکت نموده آنقدر عمدا در راه توقف کرد تا خلیفه را کشتند آنگاه به شام برگشته

به خونخواهی خلیفه قیام.کرد (۵۳)

و همچنین پس از آنکه علی علیه السّلام شهید شد و معاویه خلافت را قبضه کرد، دیگر خون خلیفه سوم را فراموش کرده، قتله خلیفه را تعقیب نکرد!!

پس از جنگ صفین، جنگ نهروان درگرفت، در این جنگ جمعی از مردم که در میانشان صحابی نیز یافت می شد، در اثر تحریکات معاویه در جنگ صفین به علی علیه السّلام شوریدند و در بلاد اسلامی به آشوبگری پرداخته هرجا از طرفداران علی علیه السّلام می یافتند می کشتند، حتی شکم زنان آبستن را پاره کرده جنینها را بیرون آورده سر می.بریدند (۵۴)

علی علیه السّلام این غائله را نیز خوابانید ولی پس از چندی در مسجد کوفه در سر نماز به دست برخی از این خوارج شهید شد.

۶ بهره ای که شیعه از خلافت پنجساله علی (ع) برداشت

علی علیه السّلام در خلافت چهار سال و نُه ماهه خود اگر چه نتوانست اوضاع درهم ریخته اسلامی را کاملاً به حال اولی که داشت برگرداند ولی از سه جهت عمده موفقیت حاصل کرد:

۱ - به واسطه سیرت عادله خود، قیافه جذاب سیرت پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم را به مردم، خاصه به نسل جدید نشان داد، وی در برابر شوکت کسرایی و قیصری معاویه در زی فقرا و مانند یکی از بینواترین مردم زندگی می کرد. وی هرگز دوستان و خویشاوندان و خاندان خود را بر دیگران مقدم نداشت و توانگری را به گدایی و نیرومندی را به ناتوانی ترجیح نداد.

۲ - با آن همه گرفتاریهای طاقت فرسا و سرگرم کننده، ذخایر گرانبهایی از معارف الهیه و علوم حقه اسلامی را میان مردم به یادگار گذاشت.

مخالفین علی علیه السّلام می گویند:

وی مرد شجاعت بود نه

مرد سیاست؛ زیرا او می توانست در آغاز خلافت خود، با عناصر مخالف، موقتا از در آشتی و صفا در آمده آنان را با مداهنه راضی و خشنود نگهدارد و بدین وسیله خلافت خود را تحکیم کند سپس به قلع و قمعشان بپردازد.

ولی اینان این نکته را نادیده گرفته اند که خلافت علی یک نهضت انقلابی بود و نهضتهای انقلابی باید از مداهنه و صورت سازی دور باشد. مشابه این وضع در زمان بعثت پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم نیز پیش آمد و کفار و مشرکین بارها به آن حضرت پیشنهاد سازش دادند و اینکه آن حضرت به خدایانشان متعرض نشود ایشان نیز کاری با دعوت وی نداشته باشند ولی پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم نپذیرفت با اینکه می توانست در آن روزهای سخت، مداهنه و سازش کرده موقعیت خود را تحکیم نماید، سپس به مخالفت دشمنان قد علم کند. اساسا دعوت اسلامی هرگز اجازه نمی دهد که در راه زنده کردن حقی، حق دیگری کشته شود یا باطلی را با باطل دیگری رفع نمایند و آیات زیادی در قرآن کریم در این باره موجود.است (۵۵)

گذشته از اینکه مخالفین علی در راه پیروزی و رسیدن به هدف خود از هیچ جرم و جنایت و نقض قوانین صریح اسلام (بدون استثنا) فرو گذاری نمی کردند و هر لکه را به نام اینکه صحابی هستند و مجتهدند، می شستند ولی علی به قوانین اسلام پایبند بود.

از علی علیه السّلام در فنون متفرقه عقلی و دینی و اجتماعی نزدیک به یازده هزار کلمات قصار ضبط شده (۵۶) و معارف اسلامی را (۵۷) در سخنرانیهای خود با

بلیغترین لهجه و روانترین بیان ایراد نموده (۵۸) وی دستور زبان عربی را وضع کرد و اساس ادبیات عربی را بنیاد نهاد. وی اول کسی است در اسلام که در فلسفه الهی غور کرده (۵۹) به سبک استدلال آزاد و برهان منطقی سخن گفت و مسائلی را که تا آن روز در میان فلاسفه جهان، مورد توجه قرار نگرفته بود طرح کرده و در این باب بحدی عنایت به خرج می داد که در بحبوحه (۶۰) جنگها به بحث علمی می پرداخت.

۳ – گروه انبوهی از رجال دینی و دانشمندان اسلامی را تربیت کرد (۶۱) که در میان ایشان جمعی از زهاد و اهل معرفت مانند «اویس قرنی و کمیل بن زیاد و میثم تمار و رشید هجری» وجود دارند که در میان عرفای اسلامی، مصادر عرفان شناخته شده اند و عده ای مصادر اولیه علم فقه و کلام و تفسیر و قرائت و غیر آنها می باشند.

۷ انتقال خلافت به معاویه و تبدیل آن به سلطنت موروثی

پس از شهادت امیرالمؤمنین علی علیه السّلام به موجب وصیت آن حضرت و بیعت مردم، حضرت حسن بن علی علیهماالسّلام که پیش شیعه دوازده امامی، امام دوّم می باشد متصدی خلافت شد ولی معاویه آرام ننشسته به سوی عراق – که مقر خلافت بود – لشکر کشیده با حسن بن علی به جنگ پرداخت.

وی با دسیسه های مختلف و دادن پولهای گزاف، تدریجا یاران و سرداران حسن بن علی را فاسد کرده بالا خره حسن بن علی را مجبور نمود که به عنوان صلح، خلافت را به وی واگذار کند و حسن بن علی نیز خلافت را به این شرط که پس از درگذشت معاویه، به وی برگردد و به شیعیان تعرض نشود، به

معاویه واگذار.نمود (۶۲)

در سال چهل هجری، معاویه بر خلافت اسلامی استیلا یافت و بلافاصله به عراق آمده در سخنرانی که کرد به مردم اخطار نموده و گفت:

«من با شما سر نماز و روزه نمی جنگیدم بلکه می خواستم بر شما حکومت کنم و به مقصود خود رسیدم» (۶۳)!!

و نیز گفت:

«پیمانی که با حسن بستم لغو و زیر پای من است!!» (۶۴) معاویه با این سخن اشاره می کرد که سیاست را از دیانت جدا خواهد کرد و نسبت به مقررات دینی، ضمانتی نخواهد داشت و همه نیروی خود را در زنده نگهداشتن حکومت خود به کار خواهد بست و البته روشن است که چنین حکومتی سلطنت و پادشاهی است نه خلافت و جانشینی پیغمبر خدا.

و از اینجا بود که بعضی از کسانی که به حضور وی بار یافتند به عنوان پادشاهی سلامش دادند (۶۵) و خودش نیز در برخی از مجالس خصوصی، از حکومت خود با ملك و پادشاهی تعبیر می کرد (۶۶) اگرچه در ملا عام خود را خلیفه معرفی می نمود.

و البته پادشاهی که بر پایه زور استوار باشد وراثت را به دنبال خود دارد و بالا خره نیز به نیت خود جامه عمل پوشانید و پسر خود یزید را که جوانی بی بند و بار بود و کمترین شخصیت دینی نداشت، ولایت عهدی داده به جانشینی خود برگزید (۶۷) و آن همه حوادث ننگین را به بار آورد.

معاویه با بیان گذشته خود اشاره می کرد که نخواهد گذاشت حسن علیه السّلام پس از وی به خلافت برسد؛ یعنی در خصوص خلافت بعد از خود، فکری دیگر دارد و آن همان بود که حسن علیه السّلام را باسمّ شهید

کرد (۶۸) و راه را برای فرزنـد خود یزیـد هموار ساخت. معاویه با الغای پیمان نامبرده می فهمانیـد که هرگز نخواهد گذاشـت شیعیـان اهـل بیت در محیـط امن و آسایش به سـر برنـد و کما فی السابق به فعالیتهای دینی خود ادامه دهنـد و همین معنا را نیز جامه عمل.پوشانید (۶۹)

وی اعلام نمود که هر کس در مناقب اهل بیت حـدیثی نقل کند هیچگونه مصونیتی در جان و مال و عرض خود نخواهد (۷۰) داشت و دستور داد هر که در مدح و منقبت سایر صحابه و خلفا حدیثی بیاورد، جایزه کافی بگیرد و در نتیجه اخبار بسیاری در مناقب صحابه جعل شد (۷۱) و دسـتور داد در همه بلاد اسـلامی در منابر به علی علیه السّـلام ناسـزا گفته شود (و این دستور تا زمـان عمر بن عبـدالعزیز خلیفه امـوی «۱۰۱۹) اجرا می شـد) وی بـه دستیـاری عمـال و کارگردانـان خـود که جمعی از ایشـان صحابی بودند، خواص شـیعه علی علیه السّـلام را کشت و سر برخی از آنان را به نیزه زده در شهرها گردانیدند و عموم شیعیان را در هر جا بودند به ناسزا و بیزاری از علی تکلیف می کرد و هر که خودداری می کرد به قتل می.رسید (۷۲)

۸ سخت ترین روزگار برای شیعه

سخت ترین زمان برای شیعه در تاریخ تشیّع، همان زمان حکومت بیست ساله معاویه بود که شیعه هیچگونه مصونیتی نداشت و اغلب شـیعیان اشـخاص شـناخته شـده و مارک دار بودنـد و دو تن از پیشوایان شـیعه (امام دوم و امام سوم) که در زمان معاویه بودند، کمترین وسیله ای برای بر گردانیدن اوضاع ناگوار در اختیار نداشتند حتی امام سوم شیعه که در شش ماه اول سلطنت

یزیـد، قیام کرد با همه یاران و فرزنـدان خود شـهید شد، در مدت ده سالی که در خلافت معاویه می زیست تمکن این اقدام را نیز نداشت.

اکثریت تسـنن، این همه کشتارهای ناحق و بی بند و باریها را که به دست صحابه و خاصه معاویه و کارگردانان وی انجام یافته است، توجیه می کننـد که آنـان صـحابه بودنـد و به مقتضـای احـادیثی که از پیغمبر اکرم صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم رسـیده، صحابه مجتهدند و معذور و خداوند از ایشان راضـی است و هر جرم و جنایتی که از ایشان سـربزند معفو است!!! ولی شیعه این عذر را نمی پذیرد؛ زیرا:

اولاً:

معقول نیست یک رهبر اجتماعی مانند پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم برای احیای حق و عدالت و آزادی برپا خاسته و جمعی را هم عقیده خود گرداند که همه هستی خود را در راه این منظور مقدس گذاشـته آن را لباس تحقق بخشند و وقتی که به منظور خود نایل شد، یاران خود را نسـبت به مردم و قوانین مقدسه خود آزادی مطلق بخشد و هر گونه حقکشی و تبهکاری و بی بندوباری را از ایشان معفو داند؛ یعنی با دست و ابزاری که بنایی را برپا کرده با همان دست و ابزار آن را خراب کند.

و ثانیا:

این روایات که صحابه را تقدیس و اعمال ناروا و غیر مشروع آنان را تصحیح می کند و ایشان را آمرزیده و مصون معرفی می نماید از راه خود صحابه به ما رسیده و به روایت ایشان نسبت داده شده است و خود صحابه به شهادت تاریخ قطعی با همدیگر معامله مصونیت و معذوریت نمی کردند، صحابه بودند

که دست به کشتار و سب و لعن و رسوا کردن همدیگر گشودن و هرگز کمترین اغماض و مسامحه ای در حق همدیگر روا نمی داشتند.

بنابر آنچه گذشت، به شهادت عمل خود صحابه، این روایات صحیح نیستند و اگر صحیح باشند مقصود از آنها معنای دیگری است غیر از مصونیت و تقدیس قانونی صحابه.

و اگر فرضا خدای متعال در کلام خود، روزی از صحابه در برابر

خدمتی که در اجرای فرمان او کرده اند اظهار (۷۳) رضایت فرماید، معنای آن، تقدیر از فرمانبرداری گذشته آنان است نه اینکه در آینده می توانند هر گونه نافرمانی که دلشان می خواهد بکنند.

۹ استقرار سلطنت بنی امیه

سال شصت هجری قمری معاویه درگذشت و پسرش یزید طبق بیعتی که پدرش از مردم برای وی گرفته بود زمام حکومت اسلامی را در دست گرفت.

یزید به شهادت تاریخ، هیچگونه شخصیت دینی نداشت؛ جوانی بود حتی در زمان حیات پدر، اعتنایی به اصول و قوانین اسلام نمی کرد و جز عیاشی و بی بندوباری و شهوترانی سرش نمی شد و در سه سال حکومت خود، فجایعی راه انداخت که در تاریخ ظهور اسلام با آن همه فتنه ها که گذشته بود، سابقه نداشت.

سال اول، حضرت حسین بن علی علیه السّلام را که سبط پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بود با فرزندان و خویشان و یارانش با فجیعترین وضعی کشت و زنان و کودکان و اهل بیت پیغمبر را به همراه سرهای بریده شهدا در شهرها گردانید (۷۴) و در سال دوم، «مدینه» را قتل عام کرد و خون و مال و عرض مردم را سه روز به لشکریان خود مباح ساخت (۷۵) و سال سوم، «کعبه مقدسه» را خراب کرده

و آتش زد!! (۷۶) و پس از یزید، آل مروان از بنی امیه زمام حکومت اسلامی را - به تفصیلی که در تواریخ ضبط شده - در دست گرفتند حکومت این دسته یازده نفری که نزدیک به هفتاد سال ادامه داشت، روزگار تیره و شومی برای اسلام و مسلمین به وجود آورد که در جامعه اسلامی جز یک امپراطوری عربی استبدادی که نام خلافت اسلامی بر آن گذاشته شده بود، حکومت نمی کرد و در دوره حکومت اینان کار به جایی کشید که خلیفه وقت (ولید بن یزید) که جانشین پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و یگانه حامی دین شمرده می شد، بی محابا تصمیم گرفت بالای خانه کعبه غرفه ای بسازد تا در موسم حج در آنجا مخصوصا به خوش گذرانی بپردازد (۷۷)!!

خلیفه وقت [ولید بن یزید] قرآن کریم را آماج تیر قرار داد و در شعری که خطاب به قرآن انشاء کرد گفت:

روز قیامت که پیش خدای خود حضور می یابی بگوی خلیفه مرا پاره کرد!! (۷۸)

البته شیعه که اساسا اختلاف نظر اساسی شان با اکثریت تسنن در سر دو مسئله خلافت اسلامی و مرجعیت دینی بود، در این دوره تاریک، روزگاری تلخ و دشواری می گذارانیدند ولی شیوه بیدادگری و بی بندوباری حکومتهای وقت و قیافه مظلومیت و تقوا و طهارت پیشوایان اهل بیت آنان را روز به روز در عقایدشان استوارتر می ساخت و مخصوصا شهادت دلخراش حضرت حسین پیشوای سوم شیعه در توسعه یافتن تشیّع و به ویژه در مناطق دور از مرکز خلافت؛ مانند عراق و یمن و ایران کمک بسزایی کرد.

گواه این سخن این است که در زمان امامت پیشوای

پنجم شیعه که هنوز قرن اول هجری تمام نشده و چهل سال از شهادت امام سوم نگذشته بود، به مناسبت اختلال و ضعفی که در حکومت اموی پیدا شده بود، شیعه از اطراف کشور اسلامی مانند سیل به دور پیشوای پنجم ریخته به اخذ حدیث و تعلم معارف دینی. پرداختند (۷۹)

هنوز قرن اول هجری تمام نشده بود که چند نفر از امرای دولت شهر قم را در ایران بنیاد نهاده و شیعه نشین کردند (۸۰) ولی در عین حال شیعه به حسب دستور پیشوایان خود، در حال تقیه و بدون تظاهر به مذهب زندگی می کردند.

بارها در اثر کثرت فشار سادات علوی بر ضد بیدادگریهای حکومت قیام کردند ولی شکست خوردند و بالا خره جان خود را در این راه گذاشتند و حکومت بی پروای وقت در پایمال کردن شان فروگذاری نکرد. جسد زید را که پیشوای شیعه زیدیه بود از قبر بیرون آورده به دار آویختند و سه سال بر سر دار بود، پس از آن پایین آورده و آتش زدند و خاکسترش را به باد دادند!! (۸۱) به نحوی که اکثر شیعه معتقدند امام چهارم و پنجم نیز به دست بنی امیه با سمّ درگذشتند (۸۲) و درگذشت امام دوم و سوم نیز به دست آنان بود.

فجایع اعمال امویان به حدی فاحش و بی پرده بود که اکثریت اهل تسنن با اینکه خلفا را عموما مفترض الطاعه می دانستند ناگزیر شده خلفا را به دو دسته تقسیم کردند. خلفای راشدین که چهار خلیفه اول پس از رحلت پیغمبر اکرم می باشند (ابوبکر و عمر و عثمان و علی) و خلفای غیر راشدین که از معاویه شروع

می شود.

امویین در دوران حکومت خود در اثر بیدادگری و بی بندوباری به اندازه ای نفرت عمومی را جلب کرده بودند که پس از شکست قطعی و کشته شدن آخرین خلیفه اموی، دو پسر وی با جمعی از خانواده خلافت از دارالخلافه گریختند و به هر جا روی آوردند پناهشان ندادند، بالا خره پس از سرگردانیهای بسیار که در بیابانهای نوبه و حبشه و بجاوه کشیدند و بسیاری از ایشان از گرسنگی و تشنگی تلف شدند، به جنوب یمن درآمدند و به دریوزگی خرج راهی از مردم تحصیل کرده و درزی حمالان عازم مکه شدند و آنجا در میان مردم ناپدید.گردیدند (۸۳)

۱۰ شیعه در قرن دوم هجری

در اواخر ثلث اول قرن دوم هجری، به دنبال انقلابات و جنگهای خونینی که در اثر بیدادگری و بد رفتاریهای بنی امیه در همه جای کشورهای اسلامی ادامه داشت، دعوتی نیز به نام اهل بیت پیغمبر اکرم در ناحیه خراسان ایران پیدا شده، متصدی دعوت «ابومسلم مروزی» سردار ایرانی بود که به ضرر خلافت اموی قیام کرد و شروع به پیشرفت نمود تا دولت اموی را برانداخت (۸۴)

این نهضت و انقلاب اگر چه از تبلیغات عمیق شیعه سرچشمه می گرفت و کم و بیش عنوان خونخواهی شهدای اهل بیت را داشت و حتی از مردم برای یک مرد پسندیده از اهل بیت (سربسته) بیعت می گرفتند با اینهمه به دستور مستقیم یا اشاره پیشوایان شیعه نبود، به گواهی اینکه وقتی که «ابومسلم» بیعت خلافت را به امام ششم شیعه امامیه در مدینه عرضه داشت، وی جدا رد کرد و فرمود:

«تو از مردان من نیستی و زمان نیز زمان من نیست.» (۸۵)

بالا خره بنی عباس به نام اهل

بیت خلافت را ربودند (۸۶) و در آغاز کار روزی چند به مردم و علویین روی خوش نشان دادند حتی به نام انتقام شهدای علویین، بنی امیه را قتل عام کردند و قبور خلفای بنی امیه را شکافته هر چه یافتند آتش زدند (۸۷) ولی دیری نگذشت که شیوه ظالمانه بنی امیه را پیش گرفتند و در بیدادگری و بی بندوباری هیچگونه فروگذاری نکردند.

«ابوحنیفه» رئیس یکی از چهار مذهب اهل تسنن به زندان منصور رفت (۸۸) و شکنجه ها دید و «ابن حنبل» رئیس یکی از چهار مذهب، تازیانه خورد (۸۹) و امام ششم شیعه امامیه پس از آزار و شکنجه بسیار، با سمّ درگذشت (۹۰) و علویین را دسته دسته گردن می زدند یا زنده زنده دفن می کردند یا لای دیوار یا زیر ابنیه دولتی می گذاشتند.

«هارون» خلیفه عباسی که در زمان وی امپراطوری اسلامی به اوج قدرت و وسعت خود رسیده بود و گاهی خلیفه به خورشید نگاه می کرد و آن را مخاطب ساخته می گفت به هر کجا می خواهی بتاب که به جایی که از ملك من بیرون است نخواهی تابید! از طرفی لشکریان وی در خاور و باختر جهان پیش می رفتند ولی از طرفی در جسر بغداد که در چند قدمی قصر خلیفه بود، بی اطلاع و بی اجازه خلیفه، مامور گذاشته از عابرین حق عبور می گرفتند، حتی روزی خود خلیفه که می خواست از جسر عبور کند، جلویش را گرفته حق العبور مطالبه کردند! (۹۱)

یك مغنی با خواندن دو بیت شهوت انگیز، «امین» خلیفه عباسی را سر شهوت آورد، امین سه میلیون درهم نقره به وی بخشید، مغنی از شادی خود را به قدم خلیفه

انداخته گفت:

یـا امیرالمؤمنین! این همه پول را به من می بخشـی؟ خلیفه در پاسـخ گفت اهمیتی نـدارد مـا این پول را از یک ناحیه ناشـناخته کشور می گیریم!! (۹۲)

ثروت سـرسام آوری که همه سـاله از اقطـار کشورهای اسـلامی به عنوان بیت المال مسـلمین به دارالخلافه سـرازیر می شـد، به مصـرف هوسـرانی و حقکشـی خلیفه وقت می رسـید، شـماره کنیزان پریوش و دختران و پسران زیبا در دربار خلفای عباسی به هزاران می رسید!!

وضع شـیعه از انقراض دولت اموی و روی کار آمـدن بنی عباس، کوچکترین تغییری پیدا نکرد جز اینکه دشـمنان بیدادگر وی تغییر اسم دادند.

۱۱ شیعه در قرن سوم هجری

با شروع قرن سوم، شیعه نفس تازه ای کشید و سبب آن

اولاً:

این بود که کتب فلسـفی و علمی بسـیاری از زبـان یونـانی و سـریانی و غیر آنها به زبان عربی ترجمه شـد و مردم به تعلیم علوم عقلی و اسـتدلالی هجوم آوردند. علاوه بر آن «مامون» خلیفه عباسی (۱۹۵ – ۲۱۸) معتزلی مذهب به استدلال عقلی در مذهب علاقه مند بود و در نتیجه به تکلم استدلالی در ادیان و مذاهب رواج تام و آزادی کامل داده بود و علما و متکلمین شیعه از این آزادی استفاده کرده در فعالیت علمی و در تبلیغ مذهب اهل بیت فروگذاری نمی.کردند (۹۳)

و ثانیا:

مامون عباسـی به اقتضای سیاست خود به امام هشتم شیعه امامیه ولایت عهد داده بود و در اثر آن علویین و دوستان اهل بیت تا انـدازه ای از تعرض اولیـای دولت مصـون بـوده و کم و بیش از آزادی بهره منـد بودنـد ولی بـاز دیری نگـذشت که دم برنـده شمشیر به سوی شیعه برگشت و شیوه فراموش شده گذشتگان به سراغشان آمد، خاصه در زمان متوکل عباسی (۲۳۲

– ۲۴۷ هجری) که مخصوصا با علی و شیعیان وی دشمنی خاصی داشت و هم به امر وی بود که مزار امام سوم شیعه امامیه را در کربلا با خاک یکسان.کردند (۹۴)

۱۲ شیعه در قرن چهارم هجری

در قرن چهارم هجری عواملی به وجود آمد که برای وسعت یافتن تشیع و نیرومند شدن شیعه کمک به سزایی می کرد که از آن جمله سستی ارکان خلافت بنی عباسی و ظهور پادشاهان «آل بویه» بود.

پادشاهان «آل بویه» که شیعه بودند، کمال نفوذ را در مرکز خلافت که بغداد بود و همچنین در خود خلیفه داشتند (۹۵) و این قدرت قابل توجه به شیعه اجازه می داد که در برابر مدعیان مذهبی خود که پیوسته به اتکای قدرت، خلافت آنان را خورد می کردند، قد علم کرده آزادانه به تبلیغ مذهب بپردازند.

چنانکه مورخین گفته اند در این قرن، همه جزیره العرب یا قسمت معظم آن به استثنای شهرهای بزرگ، شیعه بودند و با این وصف برخی از شهرها نیز مانند هجر و عمان و صعده در عین حال شیعه بودند. در شهر بصره که پیوسته مرکز تسنن بود و با شهر کوفه که مرکز تشیع شمرده می شد رقابت مذهبی داشت، عده ای قابل توجه شیعه بودند و همچنین در طرابلس و نابلس و طبریه و حلب و هرات، شیعه بسیار بود و اهواز و سواحل خلیج فارس از ایران نیز مذهب شیعه رواج.داشت (۹۶)

در آغاز این قرن بود که «ناصر اطروش» پس از سالها تبلیغ که در شمال ایران به عمل آورد به ناحیه طبرستان استیلا یافت و سلطنت تأسیس کرد که تا چند پشت ادامه داشت و پیش از «اطروش» نیز حسن بن زید علوی سالها

در طبرستان سلطنت کرده بود (۹۷)

در این قرن، فاطمیین که اسماعیلی بودند به مصر دست یافتند و سلطنت دامنه داری (۲۹۶ – ۵۲۷) تشکیل.دادند (۹۸)

بسیار اتفاق می افتاد که در شهرهای بزرگ مانند بغداد و بصره و نیشابور کشمکش و زد و خورد و مهاجمه هایی میان شیعه و سنی در می گرفت و در برخی از آنها شیعه غلبه می کرد و از پیش می برد.

۱۳ شیعه در قرن نهم هجری

از قرن پنجم تـا اواخر قرن نهم، شـیعه به همان افزایش که در قرن چهارم داشت ادامه می داد و پادشاهانی نیز که مـذهب شـیعه داشتند به وجود آمده از تشیع ترویج می نمودند.

در اواخر قرن پنجم هجری، دعوت اسـماعیلیه در قلاـع اَلَموت ریشه انـداخت و اسـماعیلیه نزدیـک به یک قرن و نیم در وسـط ایران در حال استقلال کامل می زیستند (۹۹) و سادات مرعشی در مازندران، سالهای متمادی سلطنت.کردند (۱۰۰)

«شاه خدابنـده» از پادشاهـان مغول، مـذهب شیعه را اختیـار کرد و اعقـاب او و از پادشاهان مغول، سالیان دراز در ایران سـلطنت کردنـد و از تشـیّع ترویـج می کردند و همچنین سـلاطین «آق قویونلو و قره قویونلو» که در تبریز حکومت می کردند (۱۰۱) و دامنه حکمرانی شان تا فارس و کرمان کشیده می شد و همچنین حکومت فاطمیین نیز سالیان دراز در مصر برپا بود.

البته قـدرت مـذهبی جماعت با پادشاهان وقت تفاوت می کرد چنانکه پس از برچیـده شـدن بساط فاطمیین و روی کار آمـدن سلاطین «آل ایوب»، صـفحه برگشت و شیعه مصر و شامات، آزادی مذهبی را به کلی از دست دادند و جمع کثیری از تشیّع از دم شمشیر.گذشتند (۱۰۲)

و از آن جمله «شهید اول محمد بن محمد مکی»، یکی از نوابغ فقه شیعه، سال ۷۸۶

هجری در دمشق به جرم تشیع کشته شد (۱۰۳)!!

و همچنین شیخ اشراق «شهاب الدین سهروردی» در حلب به جرم فلسفه به قتل رسید (۱۰۴)!!

روی هم رفته در این پنج قرن، شیعه از جهت جمعیت در افزایش و از جهت قدرت و آزادی مذهبی، تابع موافقت و مخالفت سلاطین وقت بوده اند و هرگز در این مدت، مذهب تشیع در یکی از کشورهای اسلامی؛ مذهب رسمی اعلام نشده بود.

۱۴ شیعه در قرن دهم تا یازدهم هجری

سال ۹۰۶ هجری، جوان سیزده ساله ای از خانواده شیخ صفی اردبیلی (متوفای ۷۳۵ هجری) که از مشایخ طریقت در شیعه بود با سیصد نفر درویش از مریدان پدرانش به منظور ایجاد یک کشور مستقل و مقتدر شیعه از اردبیل قیام کرده شروع به کشورگشایی و برانداختن آیین ملوك الطوایفی ایران نمود و پس از جنگهای خونین که با پادشاهان محلی و مخصوصا با پادشاهان آل عثمان که زمام امپراطوری عثمانی را در دست داشتند، موفق شد که ایران قطعه قطعه را به شکل یک کشور در آورده و مذهب شیعه را در قلمرو حکومت خود رسمیت. دهد (۱۰۵)

پس از درگذشت شاه اسماعیل صفوی، پادشاهان دیگری از سلسله صفوی تا اواسط قرن دوازدهم هجری سلطنت کردند و یکی پس از دیگری رسمیت مذهب شیعه امامیه را تایید و تثبیت نمودند، حتی در زمانی که در اوج قدرت بودند (زمان شاه عباس کبیر) توانستند وسعت ارضی کشور و آمار جمعیت را به بیش از دو برابر ایران کنونی (سال ۱۳۸۴ هجری قمری) برسانند (۱۰۶) گروه شیعه در این دو قرن و نیم تقریبا در سایر نقاط کشورهای اسلامی به همان حال سابق با افزایش طبیعی خود باقی بوده است.

۱۵ شیعه در قرن دوازده تا چهاردهم هجری

در سه قرن اخیر، پیشرفت مذهبی شیعه به همان شکل طبیعی سابقش بوده است و فعلاً که اواخر قرن چهاردهم هجری است تشیع در ایران مذهب رسمی عمومی شناخته می شود و همچنین در یمن و در عراق اکثریت جمعیت را شیعه تشکیل می دهد و در همه ممالک مسلمان نشین جهان، کم و بیش شیعه وجود دارد و روی هم رفته در کشورهای مختلف جهان، نزدیک به صد میلیون

شیعه زندگی می کند.

۱۶ انشعابات شیعه

اصل انشعاب [و انقراض برخی از شعب]

هر مـذهبی یک رشـته مسائلی (کم یا زیاد) دارد که اصول اولیه آن مـذهب را تشـکیل می دهنـد و مسائلی دیگر که در درجه دوم واقعند و اختلاف اهل مذهب در چگونگی مسائل اصلی وقوع آنها با حفظ اصل مشترک «انشعاب» نامیده می شود.

«انشـعاب» در همه مذاهب و خاصه در چهار دین آسـمانی کلیمی و مسیحی و مجوسی و اسلام و حتی در شعب آنها نیز وجود دارد. «مـذهب شـیعه» در زمـان سه پیشوای اول از پیشوایـان اهل بیت (حضـرت امیرالمؤمنین علی و حسن بن علی و حسـین بن علی علیهم السّـلام) هیچگونه انشـعابی نپذیرفت ولی پس از شهادت امام سوم، اکثریت شیعه به امامت حضرت علی بن الحسین (امام سـجاد) قائل شدند و اقلیتی معروف به «کیسانیه» پسـر سوم علی علیه السّلام محمد بن حنفیه را امام دانستند و معتقد شدند که محمد بن حنفیه پیشوای چهارم و همان مهدی موعود است که در کوه رضوی غایب شده و روزی ظاهر خواهد شد!

پس از رحلت امام سـجاد علیه السّـلام اکثریت شـیعه به امامت فرزندش امام محمد باقر علیه السّلام معتقد شدند و اقلیتی به زید شهید که پسر دیگر امام سجاد بود گرویدند و به «زیدیه» موسوم شدند.

پس از رحلـت امـام محمـد بـاقر علیه السّـلام شـیعیان وی به فرزنـدش امـام جعفر صـادق علیه السّـلام ایمـان آوردنـد و پس از درگذشت آن حضـرت، اکثریت، فرزندش امام موسـی کاظم علیه السّـلام را امام هفتم دانسـتند و جمعی اسـماعیل پسر بزرگ امام ششم را - که در حال حیات پدر بزرگوار خود در گذشته بود - امام گرفتند و از

اکثریت شیعه جدا شده به نام «اسماعیلیه» معروف شدند.

و بعضـی پسر دیگر آن حضرت، «عبداللّه افطح» و بعضی فرزند دیگرش «محمد» را پیشوا گرفتند و بعضی در خود آن حضرت توقف کرده آخرین امامش پنداشتند.

پس از شهادت امام موسی کاظم علیه السّلام اکثریت شیعه فرزندش امام رضا علیه السّلام را امام هشتم دانستند و برخی در امام هفتم توقف کردند که به «واقفیه» معروفند.

دیگر پس از امام هشـتم تا امام دوازدهم که پیش اکثریت شـیعه «مهـدی موعود» است، انشـعاب قابل توجهی به وجود نیامـد و اگر وقایعی نیز در شـکل انشـعاب پیش آمـده چنـد روز بیش نپاییـده و خود به خود منحل شده است مانند اینکه «جعفر» فرزند امام دهم پس از رحلت برادر خود «امام یازدهم» دعوی امامت کرد و گروهی به وی گرویدنـد ولی پس از روزی چنـد متفرق شدنـد و «جعفر» نیز دعوی خود را تعقیب نکرد و همچنین اختلافـات دیگری در میـان رجـال شـیعه در مسائـل علمی کلامی و فقهی وجود دارد که آنها را انشعاب مذهبی نباید شمرد.

فرقه های نامبرده که منشـعب شده و در برابر اکثریت شیعه قرار گرفته اند، در اندک زمانی منقرض شدند جز دو فرقه «زیدیه و اسـماعیلیه» که پایـدار مانـده انـد و هم اکنون گروهی از ایشان در مناطق مختلف زمین مانند یمن و هند و لبنان و جاهای دیگر زندگی می کنند. از این روی تنها به ذکر این دو طایفه با اکثریت شیعه که دوازده امامی می باشند اکتفا می شود.

۱۷ شیعه زیدیه

«زیدیه» پیروان زید شـهید، فرزند امام سـجاد علیه السّلام می باشند. زید سال ۱۲۱ هجری بر خلیفه اموی، هشام بن عبـدالملک قیام کرد و گروهی بیعتش کردند و در

جنگی که در شهر کوفه میان او کسان خلیفه درگرفت کشته شد.

وی پیش پیروان خود امام پنجم از امامان اهل بیت شمرده می شود و پس از وی فرزندش «یحیی بن زید» که بر خلیفه اموی ولید بن یزید قیام کرده و کشته شد، به جای وی نشست و پس از وی محمد بن عبداللّه و ابراهیم بن عبداللّه که بر خلیفه عباسی، منصور دوانقی شوریده و کشته گردیدند، برای امامت برگزیده شدند.

پس از آن تا زمانی امور زیدیه غیر منظم بود تا «ناصر اطروش» - که از اعقاب برادر زید بود - در خراسان ظهور کرد و در اثر تعقیب حکومت محل از آنجا فرار کرده به سوی مازندران که هنوز اهالی آن اسلام نپذیرفته بودند رفت و پس از سیزده سال دعوت، جمع کثیری را مسلمان کرده به مذهب زیدیه درآورد، سپس به دستیاری آنان ناحیه طبرستان را مسخر ساخته و به امامت پرداخت و پس از وی اعقاب او تا مدتی در آن سامان امامت کردند.

به عقیده زیدیه هر فاطمی نژاد، عالم زاهد شجاع، سخی که به عنوان قیام به حق خروج کند می تواند امام باشد.

«زیدیه» در ابتدای حال، مانند خود زید دو خلیفه اول (ابوبکر و عمر) را جزو ائمه می شمردند ولی پس از چندی، جمعی از ایشان نام دو خلیفه را از فهرست ائمه برداشتند و از علی علیه السّلام شروع کردند.

بنا به آنچه گفته اند «زیدیه» در اصول اسلام، مذاق معتزله و در فروع، فقه ابی حنیفه رئیس یکی از چهار مذهب اهل سنت را دارند. اختلافات مختصری نیز در پاره ای از مسائل در میانشان.هست (۱۰۷)

۱۸ شیعه اسماعیلیه و انشعاباتشان

«باطنیه»:

امام ششم شیعه فرزند پسری

داشت به نام «اسماعیل» (۱۰۸) که بزرگترین فرزندانش بود و در زمان حیات پدر وفات نمود و آن حضرت به مرگ اسماعیل استشهاد کرد حتی حاکم مدینه را نیز شاهد گرفت، در این باره جمعی معتقد بودند که اسماعیل نمرده بلکه غیبت اختیار کرده است! و دوباره ظهور می کند و همان مهدی موعود است و استشهاد امام ششم به مرگ او یک نوع تعمید بوده که از ترس منصور خلیفه عباسی به عمل آورده است.

و جمعی معتقد شدند که امامت، حق اسماعیل بود و با مرگ او پسرش «محمد» منتقل شد.

و جمعی معتقد شدند اسماعیل با اینکه در حال حیات پدر درگذشت امام می باشد و امامت پس از اسماعیل در «محمد بن اسماعیل» و اعقاب اوست.

دو فرقه اولی پس از اندک زمانی منقرض شدند ولی فرقه سوم تا کنون باقی هستند و انشعاباتی نیز پیدا کرده اند.

«اسماعیلیه» به طور کلی فلسفه ای دارند شبیه به فلسفه ستاره پرستان که با عرفان هندی آمیخته می باشد و در معارف و احکام اسلام برای هر ظاهری، باطنی و برای هر تنزیلی، تأویلی قائلند. اسماعیلیه معتقدند که زمین هرگز خالی از حجت نمی شود و حجت خدا بر دو گونه است:

ناطق و صامت، ناطق، «پیغمبر» و صامت، «ولی و امام» است که وصی پیغمبر می باشد و در هر حال حجت مظهر تمام ربوبیت است.

اساس حجت، پیوسته روی عدد هفت می چرخد به این ترتیب که یک نبی مبعوث می شود که دارای نبوت (شریعت) و ولایت است و پس از وی هفت وصی دارای وصایت بوده و همگی دارای یک مقام می باشند جز اینکه وصی هفتمین، دارای نبوت نیز هست و سه مقام دارد:

«نبوت

و وصایت و ولایت.» باز پس از وی هفت وصی که هفتمین دارای سه مقام می باشد و به همین ترتیب.

می گویند:

آدم علیه السّلام مبعوث شد با نبوت و ولایت و هفت وصی داشت که هفتمین آنان نوح و دارای نبوت و وصایت و ولایت بود و ابراهیم علیه السّلام وصی هفتمین نوح و موسی وصی هفتمین ابراهیم و عیسی وصی هفتمین موسی و محمد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم وصی هفتمین عیسی و محمد بن اسماعیل وصی هفتمین محمد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم به این ترتیب محمد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و علی و حسین و علی بن الحسین (امام سجاد) و محمد باقر و جعفر صادق و اسماعیل و محمد بن اسماعیل (امام دوم حضرت حسن بن علی را امام نمی دانند) و پس از محمد بن اسماعیل، هفت نفر از اعقاب محمد بن اسماعیل که نام ایشان پوشیده و مستور است و پس از آن هفت نفر اولی از ملوک فاطمیین مصر که اول آنها «عبیداللّه مهدی» بنیانگذار سلطنت فاطمیین مصر می باشد.

اسماعیلیه معتقدند که علاوه بر حجت خدا، پیوسته در روی زمین دوازده نفر نقیب که حواریین و خواص حجت اند وجود دارد ولی بعضی از شعب باطنیه (دروزیه) ، شش نفر از نقباء را از ائمه می گیرند و شش نفر از دیگران.

در سال ۲۷۸ هجری (چند سال قبل از ظهور عبیداللّه مهدی در آفریقا) شخصی خوزستانی ناشناسی که هرگز نام و نشان خود را اظهار نمی کرد در حوالی کوفه پیدا شد. شخص نامبرده روزها را روزه می گرفت و شبها را به عبادت می گذرانید و از

دسترنج خود ارتزاق می کرد و مردم را به مذهب اسماعیلیه دعوت نمود. به این وسیله مردم انبوهی را به خود گروانید و دوازده نفر به نام نقباء از میان پیروان خود انتخاب کرد و خود عزیمت شام کرده از کوفه بیرون رفت و دیگر از او خبری نشد.

پس از مرد ناشناس، «احمد» معروف به «قرمط» در عراق به جای وی نشست و تعلیمات باطنیه را منتشر ساخت و چنانکه مورخین می گویند او نماز تازه ای را به جای نمازهای پنجگانه اسلام گذاشت و غسل جنابت را لغو و خمر را اباحه کرد و مقارن این احوال، سران دیگری از باطنیه به دعوت قیام کرده گروهی از مردم را به دور خود گرد آوردند.

اینان برای جان و مال کسانی که از باطنیه کنار بودند هیچگونه احترامی قائل نبودند و از این روی در شهرهایی از عراق و بحرین و یمن و شامات نهضت راه انداخته خون مرم را می ریختند و مالشان را به یغما می بردند و بارها راه قافله حج را زده دهها هزار نفر از حجاج را کشتند و زاد و راحله شان را به یغما بردند.

«ابوطاهر قرمطی» یکی از سران باطنیه که در سال ۳۱۱ بصره را مسخر ساخته و از کشتار و تاراج اموال مردم فروگذاری نکرد و در سال ۳۱۷ با گروه انبوهی از باطنیه در موسم حج عازم مکه گردید و پس از در هم شکستن مقاومت مختصر دولتیان، وارد شهر مکه شد و مردم شهر و حجاج تازه وارد را قتل عام نمود و حتی در مسجدالحرام و داخل کعبه جوی خون روان ساخت. پیراهن کعبه را در میان یاران خود

قسمت نمود و درِ کعبه را کند و حجرالاسود را از جای خود درآورده به یمن برد که مدت ۲۲ سال پیش قرامطه بود.

در اثر این اعمال بود که عامه مسلمین از باطنیه برائت کرده آنان را خارج از آیین اسلام شمردند و حتی «عبیداللّه مهدی» پادشاه فاطمی که آن روزها در افریقا طلوع کرده، خود را مهدی موعود و امام اسماعیلیه معرفی می کرد، از قرامطه بیزاری جست.

طبق اظهار مورخین، مشخصه مذهبی باطنیه این است که احکام و مقررات ظاهری اسلام را به مقامات باطنی و عرفانی تأویل می کنند و ظاهر شریعت را مخصوص کسانی می دانند که کم خرد و از کمال معنوی بی بهره بوده اند، با این وصف گاهی برخی از مقررات از مقام امامتشان صادر می شود.

نزاریه و مستعلیه و دروزیه و مقنعه

عبیداللّه مهدی که سال ۲۹۶ هجری قمری در آفریقا طلوع کرد، به طریق اسماعیلیه به امامت خود دعوت کرد و سلطنت فاطمی را تأسیس نمود. پس از وی اعقابش مصر را دارالخلافه قرار داده تا هفت پشت بدون انشعاب، سلطنت و امامت اسماعیلیه را داشتند. پس از هفتمین که مستنصر باللّه، سعد بن علی بود، دو فرزند وی «نزار و مستعلی» سر خلافت و امامت منازعه کردند و پس از کشمکش بسیار و جنگهای خونین، «مستعلی» غالب شد و برادر خود «نزار» را دستگیر نموده زندانی ساخت تا مرد. در اثر این کشمکش، پیروان فاطمیین دو دسته شدند:

«نزاریه» و «مستعلیه»

الف – «نزاریه»:

گروندگان به «حسن صباح» می باشند که وی از مقربان مستنصر بود و پس از مستنصر، برای طرفداری که از نزار می نمود، به حکم مستعلی از مصر اخراج شد. وی به ایران

آمده پس از چندی از قلعه الموت از توابع قزوین سر درآورد. قلعه الموت و چند قلعه دیگر مجاور را تسخیر کرد و به سلطنت پرداخت. در آغاز کار به نزار دعوت کرد و پس از مرگ حسن (سال ۵۱۸ هجری قمری) «بزرگ امید رودباری» و پس از وی فرزندش «کیامحمد» به شیوه و آیین حسن صباح سلطنت کردند و پس از وی فرزندش «حسن علی ذکره السلام» پادشاه چهارم الموتی، روش حسن صباح را که نزاری بود برگردانیده به باطنیه پیوست.

تا اینکه هلاکوخان مغول به ایران حمله کرد، وی قلاع اسماعیلیه را فتح نمود و همه اسماعیلیان را از دم شمشیر گذرانید، بنای قلعه ها را نیز با خاک یکسان ساخت و پس از آن در سال ۱۲۵۵ هجری، آقاخان محلاتی که از نزاریه بود در ایران به محمد شاه قاجار یاغی شد و در قیامی که در ناحیه کرمان نمود شکست خورده به بمبئی فرار کرد و دعوت باطنی نزاری را به امامت خود منتشر ساخت و دعوتشان تا کنون باقی است و نزاریه فعلاً «آقا خانیه» نامیده می شوند.

ب – «مستعلیه»:

پیروان «مستعلی» فاطمی بودند که امامتشان در خلفای فاطمیین مصر باقی ماند تا در سال ۵۵۷ هجری قمری منقرض شدند و پس از چندی فرقه «بهره» در هند به همان مذهب ظهور کردند و تا کنون نیز می باشند.

ج – «دروزیه»:

طایفه دروزیه که در جبال دروز شامات ساکنند در آغاز کار، پیروان خلفای فاطمیین مصر بودند تا در ایام خلیفه ششم فاطمی به دعوت «نشتگین دروزی» به باطنیه ملحق شدند. دروزیه در «اَلْحاكِمُ بِاللّهِ» که به اعتقاد دیگران کشته شده، متوقف گشته می گویند وی غیبت

کرده و به آسمان بالا رفته و دوباره به میان مردم خواهد برگشت!

د - «مقنعه»:

در آغاز پیروان «عطاء مروی» معروف به «مقنع» بودند که طبق اظهار مورخین از اتباع ابومسلم خراسانی بوده است و پس از ابومسلم، مدعی شد که روح ابومسلم در وی حلول نموده است و پس از چندی دعوی پیغمبری و سپس دعوی خدایی کرد! و سرانجام در سال ۱۶۲ در قلعه کیش از بلاد ماوراءالنهر به محاصره افتاد و چون به دستگیری و کشته شدن خود یقین نمود، آتش روشن کرده با چند تن از پیروان خود داخل آتش شده و سوخت. پیروان «عطاء مقنع» پس از چندی مذهب اسماعیلیه را اختیار کرده و به فرقه باطنیه ملحق شدند.

۱۹ شیعه دوازده امامی و فرق ایشان با زیدیه و اسماعیلیه

اکثریت شیعه که اقلیتهای نامبرده از آن منشعب و جدا شده اند «شیعه امامیه و دوازده امامی» نامیده می شوند و چنانکه گفتیم در آغاز پیدایش به عنوان انتقاد و اعتراض در دو مسئله اساسی از مسائل اسلامی پیدا شده اند بی آنکه در آیینی که طبق تعلیم پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم در میان مسلمین معاصر آن حضرت بود، سخنی داشته باشند.

و آن دو مسئله «حکومت اسلامی و مرجعیت علمی» بود که شیعه آن را حق اختصاصی اهل بیت می دانستند.

«شیعه» می گفتند:

خلافت اسلامی که البته ولایت باطنی و پیشوائی معنوی لازم لاینفک آن است، از آن علی و اولاد علی علیه السّلام است که به موجب تصریح خود پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و سایر ائمه اهل بیت، دوازده تن می باشند و می گفتند:

تعلیمات ظاهری قرآن که احکام و قوانین شریعت می باشند و در عین حال که به

حیات معنوی کامل نیز مشتملند، دارای اصالت و اعتبارند و تا قیامت، فسخ بردار نیستند و این احکام و قوانین را از راه اهل بیت باید به دست آورد وبس.

و از اینجا روشن می شود که:

فرق کلی میان شیعه دوازده امامی و شیعه زیدی این است که «شیعه زیدی» غالبا امامت را مختص به اهل بیت نمی داند و عدد ائمه را به دوازده منحصر نمی بیند و از فقه اهل بیت پیروی نمی کند برخلاف «شیعه دوازده امامی.»

و فرق کلی میان شیعه دوازده امامی و شیعه اسماعیلی نیز این است که اسماعیلیه معتقدند که امامت به دور «هفت» گردش می کند و نبوت در حضرت محمد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ختم نشده است و تغییر و تبدیل در احکام شریعت بلکه ارتفاع اصل تکلیف خاصه به قول باطنیه مانع ندارد! برخلاف شیعه دوازده امامی که حضرت محمد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم را خاتم الانبیاء می دانند و برای وی دوازده وصی و جانشین قائلند و ظاهر شریعت را معتبر و غیر قابل نسخ می بینند و برای قرآن کریم هم ظاهر و هم باطن اثبات می کنند.

۲۰ خاتمه فصل

دو طایفه «شیخیه و کریم خانیه» که در دو قرن اخیر در میان شیعه دوازده امامی پیدا شده اند نظر به اینکه اختلافشان با دیگران در توجیه پاره ای از مسائل نظری است نه در اثبات و نفی اصل مسائل، جدایی ایشان را انشعاب نشمردیم.

و همچنین فرقه «علی اللّهی» از شیعه دوازده امامی که غلاه نیز نامیده می شوند و مانند باطنیه، شیعه اسماعیلی، تنها به باطن قائلند از این روی که هیچگونه منطق منظمی ندارند به حساب نیاوردیم.

۲۱ خلاصه تاریخچه شیعه دوازده امامی

چنانکه در فصول گذشته روشن شد اکثریت شیعه همان شیعه دوازده امامی بودند و همان عده از دوستان و هواداران علی علیه السّلام بودند که پس از رحلت پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم برای احیای حقوق اهل بیت، در خصوص خلافت و مرجعیت علمی به انتقاد و اعتراض پرداختند و از اکثریت مردم جدا شدند.

«شیعه» در زمان خلفای راشدین (۱۱ - ۳۵ هجری قمری) پیوسته زیر فشار قرار داشتند و پس از آن در مدت خلافت بنی امیه (۴۰ - ۱۳۲) هر گونه امن و مصونیت از جان و مالشان برداشته شده بود، ولی هر چه فشار ستم و بیدادگری برایشان بیشتر می شد، در عقیده خود استوارتر می گشتند و مخصوصا از مظلومیت خود در پیشرفت عقیده بیشتر بهره می بردند و از آن پس در اواسط قرن دوم که خلفای عباسی زمام حکومت اسلامی را به دست گرفتند، شیعه از فتوری که در این میان پیدا شد، نفسی تازه کرد ولی با مهلت کمی باز عرصه برایشان تنگ شد تا اواخر قرن سوم هجری، روز به روز تنگتر می شد.

در اوایل قرن چهارم که سلاطین با نفوذ

آل بویه که شیعه بودند روی کار آمدند، شیعه قدرتی کسب کرد و تا حدود زیادی آزادی عمل یافت و به مبارزه علنی پرداخت و تا آخر قرن پنجم جریان کار به همین ترتیب بود و در اوایل قرن ششم که حمله مغول آغاز شد، در اثر گرفتاریهای عمومی و هم در اثر ادامه یافتن جنگهای صلیبی حکومتهای اسلامی چندان فشار به عالم تشیّع وارد نمی ساختند.

و مخصوصا شیعه شدن جمعی از سلاطین مغول در ایران و حکومت سلاطین مرعشی در مازندران، در قدرت و وسعت جمعیت شیعه کمک بسزایی نمود و در هر گوشه از ممالك اسلامی و خاصه در ایران، تراکم میلیونها نفر شیعه را محسوس ساخت و این وضع تا اواخر قرن نهم هجری ادامه داشت و از حدود افتتاح قرن دهم هجری در اثر ظهور سلطنت صفویه در ایران پهناور آن روز، مذهب شیعه رسمیت یافت و تا کنون که اواخر قرن چهارده هجری می باشد به رسمیت خود باقی است و به علاوه در همه نقاط جهان، دهها میلیون شیعه زندگی می کنند.

بخش دوّم: تفکر مذهبی شیعه

۱ معنای تفکر مذهبی

تفکر مذهبی، تفکر بحث و کنجکاوی را می گوییم که ماده ای از مواد مذهبی را که در تعالیم آن مذهب است نتیجه بدهد؛ چنانکه تفکر ریاضی مثلاً تفکری را می گویند که یک نظریه ریاضی را نتیجه بدهد یا یک مسئله ریاضی را حل کند.

۲ مأخذ اساسی تفکر مذهبی در اسلام

البته تفکر مذهبی نیز مانند سایر تفکرات، مأخذی می خواهد که مواد فکری از آن سرچشمه بگیرد و به آن تکیه بزند؛ چنانچه در تفکر برای حل یک مسئله ریاضی، یک رشته معلومات ریاضی را باید استخدام نمود که بالا خره به عملیات فن مربوط منتهی شود. یگانه مأخذی که دین آسمانی اسلام (از آن جهت که به وحی آسمان می رسد) به آن اتکا دارد، همانا «قرآن کریم» است. قرآن کریم است که مدرك قطعی نبوت همگانی و همیشگی پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم است و محتویات آن دعوت اسلامی می باشد، البته تنها مأخذ بودن قرآن کریم مأَّخذ و مصادر دیگر تفکر صحیح و حجتهای دیگر را الغا نمی کند چنانکه خواهیم گفت.

۳ راههایی که قرآن برای تفکر مذهبی نشان می دهد

اشاره

قرآن کریم در تعلیمات خود برای رسیدن و درك نمودن مقاصد دینی و معارف اسلامی، سه راه در دسترس پیروان خود قرار داده، به ایشان نشان می دهد که ظواهر دینی و حجت عقلی و درك معنوی از راه اخلاص و بندگی است.

توضیح اینکه:

ما می بینیم قرآن کریم در بیانات خود، همه مردم را طرف خطاب قرار داده گاهی بی اینکه حجتی به گفته خود اقامه کند،

بلکه به مجرد اتکا به فرمانروایی خدائی خود، به پذیرفتن اصول اعتقادی مانند توحید و نبوت و معاد و احکام عملی مانند نماز و روزه و غیر آنها امر می کند و در برخی از اعمال نهی می نماید و اگر این بیانات لفظی را حجیت نمی داد هرگز از مردم پذیرش و فرمانبرداری آنها را نمی خواست، پس ناگزیر باید گفت این گونه بیانات ساده قرآن، راهی است برای فهم مقاصد دینی و معارف اسلامی. ما این بیانات

لفظی را مانند:

(آمِنُوا بِاللّهِ وَ رَسُولِهِ) و: (اَقیمُوا الصَّلوهَ) را ظواهر دینی می نامیم.

و از سوی دیگر می بینیم قرآن کریم در آیات بسیاری به سوی حجت عقلی، رهبری می کند و مردم را به تفکر و تعقل و تدبر در آیـات آفـاق و انفس، دعوت می فرمایـد و خود نیز در موارد احقـاق حقـایق به اسـتدلال عقلی آزاد می پردازد و حقـا هیچ کتاب آسمانی علم و معرفت برهانی را برای انسان مانند قرآن کریم نمی شناسد.

قرآن کریم بـا این بیانات اعتبار حجت عقلی و اسـتدلال و برهانی آزاد را مسـلم می شـمارد؛ یعنی نمی گویـد که اول حقانیت معـارف اسـلامی را بپذیریـد سـپس به احتجـاج عقلی پرداخته معـارف نامبرده را از آنها اسـتنتاج کنیـد، بلکه با اعتماد کامل به واقعیت خود می گوید:

به احتجـاج عقلی پرداخته حقـانیت معـارف نـامبرده را از آن دریابیـد و بپذیریـد و سـخنانی که از دعوت اسـلامی می شـنوید، تصـدیق آنها را از آفرینش جهان که گواهی است راسـتگوی بپرسـید و بشـنوید و بالا خره تصـدیق و ایمان را از نتیجه دلیل به دست آوریـد نه اینکه اول ایمان بیاورید و بعد به قید مطابقت آن دلیل اقامه کنید، پس تفکر فلسـفی نیز راهی است که رسائی آن را قرآن کریـم تصـدیق می نمایـد و از سـوی دیگر می بینیم قرآن کریم بـا بیـانی جـالب روشن می سـازد که همه معـارف حقیقیه از توحید و خداشناسی واقعی سرچشمه می گیرد و استنتاج می شود و کمال خداشناسی از آن کسانی است که خداوند آنان را از هر جای جمع آوری کرده و برای خود اختصاص داده است.

آنان هستند که خود را از همه کنار کشیده و همه چیز را فراموش کرده اند و در اثر

اخلاص و بندگی، همه قوای خود را متوجه عالم بالا ساخته دیده به نور پروردگار پاک روشن ساخته اند و با چشم واقع بین، حقایق اشیاء و ملکوت آسمان و زمین را دیده اند؛ زیرا در اثر «اخلاص و بندگی» به یقین رسیده اند و در اثر یقین ملکوت در آسمان و زمین و زندگی جاودانی جهان ابدیت برایشان مکشوف شده است. با توجه در آیات کریمه ذیل این مدعا کاملاً روشن می شود:

الف – (وَما اَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِکَ مِنْ رَسُولٍ اِلاّ نُوحی اِلَیْهِ اَنَّهُ لا اِلَهَ الاّ اَنَا فَاعْبُدونِ) (۱۰۹)

(سوره انبیاء، آیه ۲۵)

ب – و می فرماید:

(سُبْحانَ اللّهِ عَمّا یَصِفُونَ اِلاّ عِبادَ اللّهِ اْلمُخْلَصینَ) (۱۱۰)

(سوره صافات، آیه ۱۵۹ و ۱۶۰)

ج – و می فرماید:

(قُلْ اِنَّما اَنَا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ یُوحی اِلَیَّ اَنَّما اِلهُکُمْ اِلهٌ واحِدٌ فَمَنْ کانَ یَرْجُوا لِقاءَ رَبِّهِ فَلْیَعْمَلْ عَمَلاً صالِحاً و لا یُشْرِکْ بِعِبادَةِ رَبِّهِ اَحَداً) (۱۱۱)

(سوره کهف، آیه ۱۱۰)

د – و می فرماید:

(وَ اعْبُدْ رَبَّکَ حَتیّ یَاْتِیَکَ الْیَقینُ) (۱۱۲)

(سوره حجر، آیه ۹۹)

ه – و می فرماید:

(وَکَذلِکَ نُری اِبْراهیمَ مَلَکوُتَ السَّمواتِ و الارض وَلِیکُونَ مِنَ اْلمُوقِنینَ) (۱۱۳)

(سوره انعام، آیه ۷۵)

و – و می فرماید:

(کَلاّ اِنَّ کِتابَ اْلاَبْرارِ لَفی عِلّیّینَ وَما اَدْریکَ ما عِلِّیُّونَ، کِتابٌ مَرْقُومٌ، یَشْهَدُهُ اْلمُقَرَّبُونَ) (۱۱۴)

(سوره مطففین، آیه ۱۸ - ۲۱)

ز - و می فرماید:

(كَلّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ ٱلْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ) (۱۱۵)

(سوره تکاثر، آیه ۵ و ۶)

پس یکی از راههای درک معارف الهیه، همان تهذیب نفس و اخلاص در بندگی است.

تفاوت در میان سه طریق نامبرده

بـا بیان گذشـته روشن شـد که قرآن کریم برای درک معارف دینی، سه راه نشان داده است، ظواهر دینی و عقل و اخلاص در بندگی که موجب انکشاف حقایق و مشاهده باطنی آنهاست ولی

باید دانست که این سه طریق از چند جهت با هم تفاوت دارند.

اولاً:

ظواهر دینی چون بیاناتی هستند لفظی و به ساده ترین زبانی القا شده اند، در دسترس مردم قرار دارند و هر کس به اندازه ظرفیت فهم خود از آنها بهره مند (۱۱۶) می شود، به خلاف دو طریق دیگر که اختصاص به گروه خاصی داشته، همگانی نمی باشند.

ثانیا:

طریق ظواهر دینی راهی است که با پیمودن آن می توان به اصول و فروع معارف اسلامی پی برده و موارد اعتقادی و عملی دعوت (اصول معارف و اخلاق) را به دست آورد به خلاف دو طریق دیگر؛ زیرا اگر چه از راه عقل می توان مسائل اعتقادی و اخلاقی و کلیات مسائل عملی (فروع دین) را به دست آورد ولی جزئیات احکام نظر به اینکه مصالح خصوصی آنها در دسترس عقل قرار ندارند از شعاع عمل آن خارجند و همچنین راه تهذیب نفس چون نتیجه آن انکشاف حقایق می باشد و آن علمی است خدادادی نمی توان نسبت به نتیجه آن و حقایقی که با این موهبت خدایی مکشوف و مشهود می شوند، تحدیدی قائل شد یا اندازه ای گرفت اینان چون از همه جا بریده اند و همه چیز را جز خدا فراموش کرده اند، تحت ولایت و سرپرستی مستقیم خدا می باشند و آنچه را می خواهد (نه آنچه خودشان می خواهند) برایشان مشهود می شود.

طریق اوّل: ظواهر دینی، اقسام ظواهر دینی

اقسام ظواهر دینی

چنانکه گذشت قرآن کریم که مأخذ اساسی تفکر مذهبی اسلام است به ظواهر الفاظ خود در برابر شنوندگان خود حجیت واعتبار داده است و همان ظواهر آیات، بیان پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم را تالی بیان قرآن قرار می دهد و مانند آن حجت می سازد؛ چنانکه می فرماید:

(وَ اَنْزَلْنٰا

اِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنّاسِ ما نُزِّلَ اِلَیْهِمْ). (۱۱۷)

و می فرماید:

(هُو الَّذی بَعَثَ فِی اْلاُمِّیِّینَ رَسُولاً مِنْهُمْ یَتْلُوا عَلَیْهِمْ ایاتِهِ وَ یُزَکّیهِمْ وَ یُعَلّمُهُمُ الْکِتابَ وَ الْحِکْمَهَ) (۱۱۸)

و می فرماید:

(لَقَدْ کانَ لَکُمْ فی رَسُولِ اللّهِ اُسْوَهٌ حَسَنَهٌ). (۱۱۹)

پر روشن است که اگر گفتار و رفتار پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و حتی سکوت و امضای آن حضرت برای ما، مانند قرآن حجت نبود آیات مذکوره مفهوم درستی نداشت، پس بیان پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم برای کسانی که از آن حضرت می شنوند یا با نقل قابل اعتماد نقل می شود حجت و لازم الاتباع است.

و همچنین با تواتر (۱۲۰) قطعی از آن حضرت رسیده است که بیان اهل بیت وی مانند بیان خودش می باشد و به موجب این حدیث و احادیث نبوی قطعی دیگر بیان اهل بیت تالی بیان پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم می باشد و اهل بیت در اسلام سمت مرجعیت علمی داشته در بیان معارف و احکام اسلام هرگز خطا نمی کنند و بیانشان به طریق مشافهه یا نقل، قابل اعتماد و حجت است.

از این بیان روشن می شود که ظواهر دینی که در تفکر اسلامی مدرک و مأخذ می باشد دو گونه اند «کتاب و سنت» و مراد از «کتاب» ظواهر آیات کریمه قرآنی می باشد و مراد از «سنت» حدیثی است که از پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و اهل بیت علیهم السّلام رسیده باشد.

حدیث صحابه

اما احادیثی که از صحابه نقل می شود اگر متضمن قول یا فعل پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم باشد و مخالف با حدیث اهل بیت نباشد،

قابل قبول است و اگر متضمن نظر و رأی خود صحابی باشد، دارای حجیتی نیست و حکم صحابه مانند حکم سایر افراد مسلمانان است و خود صحابه نیز با یک نفر صحابی معامله یکنفر مسلمان می کردند.

بحث مجدد در کتاب و سنت

کتاب خدا (قرآن) مأخذ اساسی هرگونه تفکر اسلامی است و اوست که مآخذ دیگر دینی را اعتبار و حجیّت می دهد و از همین جهت باید برای همگان قابل فهم باشد.

گذشته از این، خود قرآن کریم، خود را نور و روشن کننده همه چیز معرفی می کند و هم در مقام تحدی از مردم درخواست می کند که در آیات آن تدبر کرده ببینند که هیچگونه اختلاف و تناقض وجود ندارد و اگر می توانند، کتابی مانند آن بسازند و معارضه اش کنند. روشن است که اگر قرآن برای همگان قابل فهم نبود این گونه خطابات مورد نداشت.

البته نباید پنداشت که این مطلب (که قرآن به خودی خود برای همه قابل فهم است) با مطالب سابق که پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و اهل بیت او در معاریف اسلامی که در حقیقت مضامین قرآن کریم می باشند، مراجع علمی هستند، منافات دارد؛ زیرا بخشی از معارف اسلامی که احکام و قوانین شریعت می باشد، قرآن کریم تنها کلیات آنها را متضمن است و روشن شدن تفاصیل آنها مانند احکام نماز و روزه و داد و ستد و سایر عبادات و معاملات به مراجعه سنت (حدیث اهل بیت) متوقف است.

و بخشی دیگر که معارف اعتقادی و اخلاقی است اگرچه مضامین و تفاصیل آنها قابل فهم عموم می باشد ولی در درک معانی آنها روش اهل بیت را باید اتخاذ

نمود و هر آیه قرآنی را بـا آیـات دیگر قرآنی توضـیح داده و تفسـیر کرد نه به رأی و نظر خود که از عـادات و رسوم معمولی برای ما دلنشین شده و با آن مانوس گردیده ایم.

علی علیه السّلام می فرماید:

«برخی از قرآن بـا برخی دیگر به سـخن درآمـده معنای خود را می فهمانـد و بعضـی از آنها به بعضـی دیگر گواهی می دهـد» (۱۲۱).

و پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم می فرماید:

«بخشی از قرآن بخش دیگر را تصدیق می کند» (۱۲۲).

و نیز می فرماید:

«هر که قرآن را به رأی خود تفسیر کند، برای خود در آتش جایگاه می سازد» (۱۲۳).

مثالی ساده برای تفسیر قرآن به قرآن: خدای تعالی در قصه عذاب قوم لوط در جایی می فرماید:

«برایشان باران بد، بارانیدیم» (۱۲۴)

و در جای دیگر، این کلمه را به کلمه ای دیگر تبدیل کرده می فرماید:

«برایشان سنگ بارانیدیم» (۱۲۵).

و از انضـمام آیه دوم به آیه اول روشن می شود که مراد از باران بد، سـنگهای آسـمانی است کسـی که با نظر کنجکاوی و در احادیث اهل بیت و در روایاتی که از مفسـرین صحابه و تابعین در دست است رسیدگی نماید تردید نمی کند که روش تفسیر قرآن به قرآن تنها روش ائمه اهل بیت علیهم السّلام می باشد.

ظاهر و باطن قرآن

چنانکه فهمیـدیم قرآن کریم با بیان لفظی خود مقاصد دینی را روشن می کند و دسـتوراتی در زمینه اعتقاد و عمل به مردم می دهـد ولی مقاصـد قرآن تنها به این مرحله منحصـر نیست بلکه در پناه همین الفاظ و در باطن همین مقاصـد مرحله ای معنوی و مقاصدی عمیقتر و وسیعتر قرار دارد که خواص با دلهای پاک خود می تواند بفهمند.

پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و

آله و سلّم که معلم خدائی قرآن است می فرماید:

«قرآن ظاهری اَنیق (زیبا و خوش آیند) و باطنی عمیق دارد» (۱۲۶).

و نیز می فرماید:

«قرآن بطن دارد و بطنش نیز بطن دارد تا هفت بطن» (۱۲۷) و در کلمات ائمه اهل بیت نیز از باطن قرآن بسیار نامبرده شده.است (۱۲۸)

ریشه اصلی این روایات مثلی است که خدای متعال در سوره رعد، آیه ۱۷ می زند؛ خدای تعالی در این آیه افاضه های آسمانی را تشبیه فرموده به بارانی که از آسمان نازل می شود و حیات زمین و اهل زمین بسته به آن است، با آمدن باران، سیل راه می افتد و مسیلهای گوناگون هر کدام به اندازه ظرفیت خود از آن سیل برداشته جریان پیدا می کند، روی سیل در جریان خود با کفی پوشیده شده است ولی در زیر کف، همان آب قرار دارد که حیاتبخش و به حال مردم سودمند می باشد.

چنانکه این مثل اشاره می کند، ظرفیت افهام مردم در فرا گرفتن این معارف آسمانی که حیاتبخش درون انسان هستند – مختلف می باشد.

کسانی هستند که جز به ماده و زندگی مادی چند روزه این جهان گذران به چیزی اصالت نمی دهند و جز مشتهیات مادی، به چیزی دل نمی بندند و جز محرومیتهای مادی از چیزی نمی ترسند. اینان با اختلاف مراتبی که دارند حداکثر آنچه از معارف آسمانی بپذیرند این است که اعتقادات اجمالی را باور کنند و دستورهای عملی اسلام را به طور جمود اجرا نمایند و بالا خره خدای یگانه را به امید ثواب اخروی یا از ترس عقاب اخروی بپرستند.

و کسانی هستند که در اثر صفای فطرت، سعادت خود را در دلبستگی به لذایذ گذران و زندگی چند روزه این

جهان نمی بینند و سود و زیان و شیرین و تلخ این سرا پیش ایشان جز پنداری فریبنده نیست و یاد گذشتگان کاروان هستی که کامروایان دیروز و افسانه های امروز می باشند، درس عبرتی است که پیوسته برایشان تلقین می شود.

اینان طبعا با دلهای پاک خودشان متوجه جهان ابدیت می شوند و به نمودهای گوناگون این جهان ناپایدار به نظر آیه و نشانه نگاه می کنند و هیچگونه اصالت و استقلالی به آنها نمی دهند.

آن وقت است که از دریچه آیات و نشانه های زمینی و آسمانی نور نامتناهی عظمت کبریای خدای پاک را با درک معنوی مشاهده می کنند و دلهای پاکشان یکجا شیفته درک رمزهای آفرینش می شود و به جای اینکه در چاله تنگ سودپرستی شخصی، زندانی شوند در فضای نامتناهی جهان ابدیت به پرواز درآمده، اوج می گیرند.

وقتی که از راه وحی آسمانی می شنوند که خدای تعالی از پرستش بتها نهی می کند و ظاهر آن مثلاً نهی از سر فرود آوردن در برابر بت است، به سبب تجلیل از این نهی می فهمند که غیر از خدا را نباید اطاعت کرد؛ زیرا حقیقت اطاعت همان بندگی و سر فرود آوردن است و از آن بالاتر می فهمند که از غیر خدا نباید بیم و امید داشت و از آن بالاتر می فهمند که به خواستهای نفس نباید تسلیم شد و از آن بالاتر می فهمند که نباید به غیر خدا توجه نمود.

و همچنین وقتی که از زبان قرآن می شنوند که به نماز امر می کند و ظاهر آن به جا آوردن عبادت مخصوص است، به حسب باطن از آن می فهمند که باید با دل و جان، کرنش و نیایش خدا را کرد و از آن بالاتر

می فهمند که باید در برابر حق، خود را هیچ شمرد و فراموش کرد تنها به یاد خدا پرداخت. چنانکه پیداست معانی باطنی که در دو مثال گذشته یادآوری شد، مدلول لفظی امر و نهی نامبرده نیست ولی درک آنها برای کسی که به تفکر وسیعتری پرداخته جهان بینی را به خود بینی ترجیح می دهد، اجتناب ناپذیر می باشد.

با بیان گذشته، معنای ظاهر و باطن قرآن روشن شد.

و نیز روشن شد که باطن قرآن ظاهر آن را ابطال و الغا نمی کند بلکه به منزله روحی است که جسم خود را حیات می بخشد و اسلام که دینی است عمومی و ابدی و اصلاح جامعه بشری را در درجه اول اهمیّت قرار می دهد، از قوانین ظاهری خود که مصلح جامعه می باشند و از عقاید ساده خود که نگهبان قوانین نامبرده هستند، هرگز دست بردار نیست.

چگونه ممکن است جامعه ای به دستاویز اینکه دل انسان باید پاک باشد و ارزش برای عمل نیست، با هرج و مرج زندگی کند و به سعادت برسد؟ و چگونه ممکن است کردار و گفتار ناپاک، دلی پاک بپروراند یا از دل پاک کردار و گفتار ناپاک ترشح نماید؟ خدای تعالی در کتاب خود می فرماید:

«پاکان از آن پاکان و ناپاکان از آن ناپاکانند.»

و می فرماید:

«زمین خوب، نبات خود را خوب می رویاند و زمین بد، جز محصول ناچیز نمی دهد» (۱۲۹).

از بیان گذشته روشن شد که قرآن کریم ظاهر و باطن و باطنش نیز مراتب مختلفه دارد و حدیث نیز که مبین مضمون قرآن کریم است به همان حال خواهد بود.

تأویل قرآن

در صدر اسلام در میان اکثریت تسنن معروف بود که قرآن کریم را در جایی که دلیل باشد

می توان از ظاهرش صرف کرده به معنای خلاف ظاهر حمل کرد و معمولاً معنای خلاف ظاهر «تأویل» نامیده می شد و آنچه در قرآن کریم به نام «تأویل» ذکر شده به همین معنا تفسیر می گردد.

در کتاب مذهبی جماعت و همچنین در مناظره های مذاهب مختلفه - که به تحریر درآمده - بسیار به چشم می خورد که در مسئله ای که با اجماع علمای مذهب یا دلیل دیگری ثابت می شود اگر با ظاهر آیه ای از آیات قرآنی مخالف باشد، آیه را تأویل نموده به معنای خلاف ظاهر حمل می کنند و گاهی دو طرف متخاصم برای دو قول متقابل با آیات قرآنی احتجاج می نمایند و هر کدام از دو طرف آیه، طرف دیگر را تأویل می کند.

این رویه کم و بیش به شیعه نیز سرایت نموده است و در برخی از کتب کلامی شان دیده می شود. ولی آنچه پس از تدبر کافی در آیات قرآنی و احادیث اهل بیت به دست می آید این است که قرآن کریم در لهجه شیرین و بیان روشن و رسای خود، هرگز شیوه لغز و معما پیش نگرفته و مطلبی را جز با قالب لفظی خودش به مردم القا نکرده است و آنچه در قرآن کریم به نام «تأویل» ذکر شده است از قبیل مدلول لفظ نیست بلکه حقایق و واقعیتهایی است که بالاتر از درک عامه بوده که معارف اعتقادی و احکام عملی قرآن از آنها سرچشمه می گیرد.

آری همه قرآن تأویل دارد و تأویل آن مستقیما از راه تفکر قابل درک نیست و از راه لفظ نیز قابل بیان نمی باشد و تنها پیامبران و پاکان از اولیای خدا که از آلایشهای بشریت پاکند، می توانند از

راه مشاهده، آنها را بیابند. آری، تأویل قرآن روز رستاخیر برای همه مکشوف خواهد شد.

توضیح:

به خوبی می دانیم آنچه بشر را وادار به سخنگویی و وضع لغت و استفاده از الفاظ نموده، همانا نیازمندیهای اجتماعی مادی است. بشر در زندگی اجتماعی خود ناگزیر است که منویات و محتویات ضمیر خود را به همنوعان خود بفهماند و برای همین منظور از صدا و گوش استمداد جوید و گاهی کم و بیش از اشاره و چشم استفاده کند.

و از اینجاست که در میان شخص گنگ و نابینا هیچگونه تفاهم برقرار نمی شود؛ زیرا آنچه نابینا به زبان می گوید، گنگ نمی شنود و آنچه گنگ به اشاره می فهماند نابینا نمی بیند و از این روی در وضع لغات و نامگذاری اشیاء تامین نیازمندی مادی منظور بوده و برای چیزهایی و اوضاع و احوالی، لفظ ساخته شده که مادی و در دسترس حس یا نزدیک به محسوس می باشد چنانکه می بینیم در مواردی که مخاطب ما یکی از حواس را فاقد است، اگر بخواهیم از چیزهایی که از راه همان حس مفقود درک می شود، سخن بگوییم دست به یک نوع تمثیل و تشبیه می زنیم مثلاً اگر بخواهیم به یک نابینای مادرزاد از روشنایی و رنگ، یا به کودکی که به حد بلوغ نرسیده از لذت عمل جنسی توصیف کنیم، مقصود خود را با نوعی از مقایسه و تشبیه و آوردن مثل مناسب تادیه می کنیم، بنابراین، اگر فرض کنیم در جهان هستی، واقعیتهایی وجود دارد که از ماده و آلایش ماده منزه است (و واقع امر هم همین است) و از گروه بشر در هر عصر یک یا چند تن انگشت شمار، استعداد درک و

مشاهـده آنهـا را دارنـد، چنین چیزهـایی از راه بیان لفظی و تفکر عادی قابل تفهیم و درک نخواهـد بود و جز با تمثیل و تشبیه نمی توان به آنها اشاره کرد.

خدای متعال در کتاب خود می فرماید:

«ما این کتاب را از قبیل لفظ، خوانـدنی و عربی قرار دادیم شایـد شـما آن را تعقل کنیـد و بفهمیـد و همانا این کتاب نزد ما در لوح محفوظ که اصل کتب آسـمانی است، بسی بلند پایه و محکم اساس است (فهم عادی به آن نمی رسد و در آن رخنه نمی کند» (۱۳۰)

و نیز می فرماید:

«تحقیقا این کتاب قرآنی است گرامی در کتابی که از انظار عادی پنهان است، کسـی به آن مس نمی کنـد مگر پاک شدگان» (۱۳۱).

و همچنین در حق پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و اهل بیت وی می فرماید:

«خدای متعال می خواهد از شما اهل بیت هرگونه پلیدی را ببرد و شما را پاک گرداند» (۱۳۲)

به دلالت این آیات، قرآن کریم از مرحله ای سرچشـمه می گیرد که افهام مردم از رسـیدن به آنجا و نفوذ کردن در آنجا زبون است، کسـی را نمی رسد که کمترین درکی در آنجا داشته باشد جز بندگانی که خدا آنان را پاک گردانیده است و اهل بیت پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم از آن پاکانند.

و در جای دیگر می فرماید:

«اینان که ایمان به قرآن نمی آورنـد تکـذیب کردند چیزی را که به علم او احاطه نیافته اند و هنوز تأویل آن برای آنها مشـهود نشده است (یعنی روز قیامت که حقایق اشیاء بالعیان دیده می شود» (۱۳۳)

و باز در جای دیگر می فرماید:

«روزی که تأویل قرآن (همه قرآن) مشهود می شود، کسانی که آن را فراموش

کرده بودند به راستی و صدقِ دعوت نبوت، اعتراف خواهند کرد» (۱۳۴).

تتمه بحث در حدیث

اعتبار اصل حدیث که قرآن کریم آن را امضا کرده است در میان شیعه و سایر مسلمین جای گفتگو نیست، ولی در اثر تفریطی که از ناحیه فرمانروایان صدر اسلام در نگهداری حدیث و افراطی که از ناحیه صحابه و تابعین در ترویج حدیث به عمل آمد، حدیث به سرنوشت اسف آوری گرفتار شد.

از یک سوی خلفای وقت از ثبت و کتابت حدیث، منع می نمودند و هر چه اوراق حدیث به دست می آوردند می سوزانیدند و گاه از نقل حدیث منع می نمودند، از این جهت بسیاری از احادیث دستخوش تغییر و تحریف و فراموشی و نقل گردید.

و از سوی دیگر، صحابه پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم که افتخار درک حضور و استماع حدیث پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم را داشتند و مورد احترام خلفای وقت و عموم مسلمانان بودند، به ترویج حدیث پرداختند و کار به جایی رسید که حدیث به قرآن حکومت می کرد و حتی گاهی حکم آیه با حدیث فسخ می شد (۱۳۵) و بسیار اتفاق می افتاد که نَقَلَه یک حدیث برای استماع یک حدیث، فرسنگها راه پیموده رنج سفر بر خود هموار می نمودند.

گروهی از بیگانگان که به لباس اسلام درآمده بودند و جمعی از دشمنان خانگی اسلام به وضع و تغییر حدیث پرداختند و حدیث را از اعتبار و وثوق.انداختند (۱۳۶)

به همین سبب دانشمندان اسلامی به فکر چاره افتاده و علم «رجال و درایه» را وضع کردند تا حدیث درست را از نادرست تمیز دهند.

ولی «شیعه» گذشته از اینکه در تنقیح سند

حدیث می کوشد مطابقت متن حدیث را با قرآن در اعتبار آن لازم می داند. از طریق شیعه در اخبار زیادی (۱۳۷) که سند آنها قطعی است - از پیغمبر اکرم و ائمه اهل بیت رسیده است حدیثی که مخالف قرآن کریم باشد ارزشی ندارد و حدیثی را باید معتبر شمرد که با قرآن موافقت داشته باشد.

به موجب این اخبار، شیعه به احادیثی که مخالف قرآن است عمل نمی کند و اخباری که (۱۳۸) مخالفت و موافقت آنها معلوم نیست طبق دستور دیگری که از ائمه اهل بیت رسیده بی اینکه رد کند یا قبول نماید مسکوت عنه می گذارد، البته در شیعه نیز اشخاصی پیدا می شوند که مانند گروهی از اهل سنت به هر حدیثی که به دستشان رسد، عمل می کنند.

روش شیعه در عمل به حدیث

حدیثی که بدون واسطه از زبان خود پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یا ائمه اهل بیت علیه السّلام شنیده شود حکم قرآن کریم را دارد ولی حدیثی که با واسطه به دست ما می رسد عمل شیعه در آن به ترتیب زیر است:

در معارف اعتقادی که به نص قرآن، علم و قطع لازم است به خبر متواتر یا خبری که شواهد قطعی به صحت آن در دست است عمل می شود و به غیر این دو قسم که خبر واحد نامیده می شود، اعتباری نیست، ولی در استنباط (۱۳۹) احکام شرعیه نظر به ادله ای که قائم شده علاوه به خبر متواتر و قطعی، به خبر واحد نیز که نوعا مورد وثوق باشد عمل می شود.

پس خبر متواتر و قطعی پیش شیعه مطلقا حجت و لازم الاتباع است و خبر غیر قطعی (خبر واحد)

به شرط اینکه مورد وثوق نوعی باشد تنها در احکام شرعیه حجت می باشد.

تعلیم و تعلم عمومی در اسلام

تحصیل علم یکی از وظایف دینی اسلام است. پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم می فرماید:

«طلب علم برای هر مسلمانی فریضه (وظیفه واجب) می باشد» (۱۴۰) و طبق اخباری که با شواهد قطعیه تایید شده است، مراد از این علم، دانستن اصول سه گانه اسلامی: توحید، نبوت و معاد با لوازم قریب آنهاست و دانستن تفصیل احکام و قوانین اسلامی است برای هر فرد به اندازه ابتلاء و احتیاج وی.

البته روشن است که تحصیل علم به اصول دین، اگرچه با دلیل اجمالی باشد برای همه میسر و در خور توانایی است ولی تحصیل علم به تفصیل احکام و قوانین دینی از راه استفاده و استنباط فنی از مدارک اصلی کتاب و سنت (فقه استدلالی) کار همه کس نیست و تنها در خور توانائی برخی از افراد می باشد و در اسلام حکم طاقت فرسا (حرجی) تشریع نشده است.

از این روی، تحصیل علم به احکام و قوانین دینی از راه دلیل به طور واجب کفایی به بعضی از افراد که توانایی و صلاحیت آن را دارند، اختصاص یافته و وظیفه بقیه افراد طبق قاعده عمومی «وجوب رجوع جاهل به عالم (قاعده رجوع به خبره)» آن است که به افراد نامبرده (که مجتهدین و فقها نامیده می شوند) مراجعه کنند (و اینها مراجع تقلید نامیده می شوند) البته این مراجعه و تقلید غیر از تقلید در اصول معارف است که به نص آیه کریمه:

(وَ لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ علمٌ) (۱۴۱)

ممنوع می باشد (۱۴۲)

باید دانست که شیعه، تقلید ابتدایی را از مجتهد

میت جایز نمی داند؛ یعنی کسی که مسئله را از راه اجتهاد نمی داند و طبق وظیفه دینی باید از مجتهد تقلید کند، نمی تواند به نظر مجتهدی که زنده نیست مراجعه کند مگر اینکه در همین مسئله به مجتهد زنده ای تقلید کرده باشد و پس از مرگ مرجع و مقلد خود، به نظر وی باقی بماند.

این مسئله یکی از عوامل مهمه زنده و تر و تازه ماندن فقه اسلامی شیعه است که پیوسته افرادی در راه تحصیل اجتهاد، تلاش کرده به کنجکاوی در مسائل فقهی می پردازند، لیکن اهل سنت در اثر اجماعی که در قرن پنجم هجری بر لزوم اتباع مذهب یک از فقهای اربعه شان: ابوحنیفه، مالک، شافعی و احمد بن حنبل نمودند اجتهاد آزاد را و همچنین تقلید غیر یکی از این چهار فقیه را جایز نمی دانند! و در نتیجه فقه شان در همان سطح تقریبا ۱۲۰۰ سال پیش باقی مانده است و در این اواخر، جمعی از منفردین، از اجماع نامبرده سر پیچیده به اجتهاد آزاد می پردازند.

شیعه و علوم نقلیه

علوم اسلامی که مرهون تدوین علمای اسلامی می باشد به دو بخش «عقلیه و نقلیه» منقسم می شود، «علوم نقلیه» علومی است که مسائل آنها به نقل، متکی است مانند لغت و حدیث و تاریخ و نظایر آنها و «علوم عقلیه» غیر آن است مانند فلسفه و ریاضیات.

تردید نیست که عامل اصلی پیدایش علوم نقلیه در اسلام، همانا قرآن کریم می باشد و به استثنای دو سه فن مانند تاریخ و انساب و عروض، عموما خانه زاد این کتاب آسمانی هستند.

مسلمانان به راهنمائی بحث و کنجکاویهای دینی، به تدوین این علوم پرداختند که عمده آنها از ادبیات عربی،

علم نحو، صرف، معانی، بیان، بدیع و لغت می باشد و از فنون مربوط به ظواهر دینی، علم قرائت، تفسیر، حدیث، رجال، درایه اصول و فقه می باشد.

«شیعه» نیز به نوبت خود، در تأسیس و تنقیح این علوم، سهم بسزایی دارند بلکه مؤ سس و مبتکر بسیاری از آنها «شیعه» بوده است؛ چنانکه نحو (دستور زبان عربی را) ابوالاسود دئلی که از صحابه پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و علی علیه السّلام بود املاء و راهنمائی علی علیه السّلام تدوین نمود و یکی از بزرگترین مؤ سسین (۱۴۳) علوم فصاحت و بلاغت (معانی و بیان و بدیع) صاحب بن عباد شیعی از وزرای آل بویه بود و اولین کتاب لغت (۱۴۴) «کتاب العین» است که تالیف دانشمند معروف خلیل بن احمد بصری شیعی است که واضع علم عروض بوده است و هم در علم نحو استاد سبویه نحوی می باشد.

و قرائت عاصم (۱۴۵) در قرآن به یک واسطه به علی علیه السّلام می رسد و عبداللّه بن عباس که در تفسیر، مقدمترین صحابه شمرده می شود، شاگرد علی علیه السّلام و مساعی اهل بیت علیهم السّلام و شیعیانشان در حدیث و فقه و اتصال فقهای اربعه و غیر آنها به امام پنجم و ششم شیعه معروف است و در اصول فقه نیز پیشرفت عجیبی که در زمان وحید بهبهانی (متوفای ۱۲۰۵) و بالا خص به دست شیخ مرتضی انصاری (متوفای سال ۱۲۸۱ هجری قمری) نصیب شیعه شده هرگز با اصول فقه اهل سنت قابل مقایسه نیست.

طریق دوّم: بحث عقلی

تفکر عقلی، فلسفی و کلامی

سابقا تذکر دادیم (۱۴۶) که قرآن کریم تفکر عقلی را امضا نموده و آن را جزء

تفکر مذهبی قرار داده است البته به عکس هم، تفکر عقلی نیز پس از آنکه حقانیت و نبوت پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم تصدیق نموده است، ظواهر قرآن را که وحی آسمانی است و بیانات پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و اهل بیت گرامیش علیهم السّلام را در صف حجتهای عقلی قرار داده و حجتهای عقلی که انسان با فطرت خدادادی نظریات خود را با آنها اثبات می کند دو قسم است «برهان و جدل.»

«برهان» حجتی است که مواد آن مقدماتی حق (واقعی) باشند اگر چه مشهود یا مسلم نباشند و به عبارت دیگر، قضایایی باشند که انسان با شعور خدادادی خود اضطراراً آنها را درک و تصدیق می کند چنانکه می دانیم عدد سه از چهار کوچکتر است، این گونه تفکر، تفکر عقلی است و در صورتی که در کلیات جهان هستی انجام گیرد مانند تفکر در مبداء آفرینش و سرانجام جهان و جهانیان تفکر فلسفی نامیده می شود.

و «جدل» حجتی است که همه یا برخی از مواد آن از مشهورات و مسلّمات گرفته شود چنانکه در میان گروندگان ادیان و مذاهب معمول است که در داخل مذهب خود، نظریات مذهبی را با اصول مسلمه آن مذهب، اثبات می کنند. قرآن کریم هر دو شیوه را به کار بسته و آیات بسیاری در این کتاب آسمانی در هر یک از این دو شیوه موجود است:

اولاً: به تفکر آزاد در کلیات جهان هستی و در نظام کلی عالم و در نظامهای خاص مانند نظام آسمان و ستارگان و شب و روز و زمین و نباتات و حیوان و انسان و غیر آنها

امر می کند و با رساترین ستایش از کنجکاوی عقلی آزاد می ستاید.

و ثانیا: به تفکر عقلی جدلی که معمولاً بحث کلامی نامیده می شود مشروط به اینکه با بهترین صورتی (به منظور اظهار حق، بی لجاجت مقرون به اخلاق نیکو) انجام گیرد، امر نموده است؛ چنانکه می فرماید:

(اُدْعُ اِلی سَبیلِ رَبِّکَ بِاْلحِکْمَهِ وَ اْلَمْوعِظَهِ الْحَسَنَهِ وَجادِلْهُمْ بِالَّتی هِیَ اَحْسَنُ) (۱۴۷)

پیش قدمی شیعه در تفکر فلسفی و کلامی در اسلام

کاملاً روشن است که از روز اول، گروه اقلیت شیعه از اکثریت تسنن جدا شده پیوسته با مخالفین خود در نظریات خاصه ای که داشت به محاجه می پرداخت. درست است که محاجه دو طرفی است و متخاصمین هر دو در آن سهیم می باشند ولی پیوسته شیعه جانب حمله ودیگران جانب دفاع را به عهده داشته اند و پیشقدمی در تهیه وسائل کافی مخاصمت در حقیقت از آن کسی است که به حمله می پردازد.

و نیز در پیشرفتی که تدریجا نصیب مبحث کلامی شد و در قرن دوم و اوایل قرن سوم با شیوع مذهب اعتزال به اوج ترقی رسید پیوسته علما و محققین شیعه - که شاگرد مکتب اهل بیت بودند - در صف اول متکلمین قرار داشتند. گذشته از اینکه (۱۴۸) سلسله متکلمین اهل سنت از اشاعره و معتزله و غیر ایشان به پیشوای اول شیعه علی علیه السّلام می رسد.

و اما کسانی که به آثار صحابه پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم آشنایی دارند خوب می دانند که در میان این همه آثار که از صحابه (در حدود دوازده هزار نفر از ایشان ضبط شده) در دست است، حتی یک اثر که مشتمل به تفکر فلسفی باشد نقل نشده، تنها

امیرالمؤمنین علیه السّلام است که بیانات جذاب وی در الهیّات عمیق ترین تفکرات فلسفی را دارد.

صحابه و علمای تابعین که به دنبال صحابه آمده اند و بالا خره عرب آن روز به تفکر آزاد فلسفی هیچگونه آشنایی نداشتند و در سخنان دانشمندان دو قرن اول هجری نمونه ای از کنجکاوی فلسفی دیده نمی شود تنها بیانات عمیق پیشوایان شیعه و بالخصوص امام اول و هشتم شیعه است که ذخایر بی کران از افکار فلسفی را داراست و آنان می باشند که گروهی از شاگردان خود را با این طرز تفکر آشنا ساختند.

آری عرب از طرز تفکر فلسفی دور بود تا نمونه ای از آن را در ترجمه برخی از کتب فلسفی یونان به عربی در اوایل قرن دوم هجری دید و پس از آن کتب بسیاری در اوایل قرن سوم هجری از یونانی و سریانی و غیر آن به عربی ترجمه شد و روش تفکر فلسفی در دسترس عموم قرار گرفت و با این حال اکثریت فقها و متکلمین به فلسفه و سایر علوم عقلیه که مهمانان تازه واردی بودند، روی خوشی نشان نمی دادند و این مخالفت اگرچه در آغاز کار به واسطه حمایتی که حکومت وقت از این علوم می کرد، تاثیر قابل توجهی نداشت ولی پس از کمی، صفحه برگشت و همراه منع اکید، کتب فلسفی را به دریا ریختند و رسائل اخوان الصفا - که تراوش فکری یک عده مؤلفین گمنامی است - یادگاری است از آن روز و گواهی است که چگونگی وضع ناهنجار آن وقت را نشان می دهد.

پس از این دوره در اوایل قرن چهارم هجری، فلسفه توسط «ابی نصر فارابی» احیا شد و در اوایل

قرن پنجم در اثر مساعی فیلسوف معروف «بوعلی سینا» فلسفه توسعه کامل یافت و در قرن ششم نیز فلسفه اشراق را «شیخ سهروردی» تنقیح نمود و به همین جرم نیز به اشاره سلطان صلاح الدین ایوبی کشته شد! و دیگر پس از آن داستان فلسفه از میان اکثریت برچیده شد و فیلسوفی نامی به وجود نیامد جز اینکه در قرن هفتم در اندلس - که در حاشیه ممالک اسلامی واقع بود - ابن رشد اندلسی به وجود آمد و در نتقیح فلسفه.کوشید (۱۴۹)

کوشش پایدار شیعه در فلسفه و سایر علوم عقلیه

شیعه چنانکه در آغاز، برای پیدایش تفکر فلسفی عاملی مؤثر بود در پیشرفت این گونه تفکر و ترویج علوم عقلیه نیز رکنی مهم بود و پیوسته بذل مساعی می کرد و از این روی با اینکه با رفتن ابن رشد، فلسفه از میان اکثریت تسنن رفت، هرگز از میان شیعه نرفت و پس از آن نیز فلاسفه ای نامی مانند خواجه طوسی و میرداماد و صدرالمتاءلهین به وجود آمده یکی پس از دیگری در تحصیل و تحریر فلسفه کوشیدند.

همچنین در سایر علوم عقلیه کسانی مانند خواجه طوسی و بیرجندی و غیر ایشان به وجود آمدند. همه این علوم و به ویژه فلسفه الهی در اثر کوشش خستگی ناپذیر شیعه پیشرفت عمیق کرد چنانکه با سنجش آثار خواجه طوسی و شمس الدین ترکه و میرداماد و صدرالمتاءلهین با آثار گذشتگان روشن است.

چرا فلسفه در شیعه باقی ماند

چنانکه عامل مؤثر در پیدایش تفکر فسلفی و عقلی در میان شیعه و به وسیله شیعه در میان دیگران ذخایر علمی بوده که از پیشوایان شیعه به یادگار مانده، عامل مؤثر در

بقـای این طرز تفکر در میان شـیعه نیز همان ذخایر علمی است که پیوسـته شـیعه به سوی آنها با نظر تقـدیس و احترام نگاه می کند.

و برای روشن شدن این مطلب، کافی است که ذخایر علمی اهل بیت علیهم السّـلام را با کتب فلسـفی که با مرور تاریخ نوشـته شده بسنجیم؛ زیرا عیانا خواهیم دید که روز به روز فلسفه به ذخایر علمی نامبرده نزدیکتر می شد تا در قرن یازده هجری تقریبا به همدیگر منطبق گشته و فاصله ای جز اختلاف تعبیر در میان نمانده است.

چند تن از نوابغ علمی شیعه

الف - ثقه الاسـلام محمد بن یعقوب کلینی (متوفای ۳۲۹ هجری) وی در شـیعه اولین کسی است که روایات شیعه را از اصول (هر یـک از محـدثین روایتهـایی که از ائمه اهـل بیت اخـذ کرده بود در کتـابی جمع آوری می کرده و کتـاب نـامبرده «اصل» نامیده می شد) استخراج و تفطیع کرده و به ترتیب ابواب فقه و اعتقاد مرتب ساخته است. کتاب وی که «کافی» نامیده می شود به سه بخش اصول، فروع و روضه (متفرقات) منقسم و به «۱۶۱۹۹» حدیث مشتمل است و معتبرترین و معروفترین کتاب حدیثی است که در عالم تشیع شناخته می شود.

و سه کتاب دیگر که تالی کافی می باشـند [عبارتند از:] کتاب «من لایحضره الفقیه» شیخ صدوق محمد بن بابویه قمی (متوفای ۳۸۱ هجری قمری) و کتاب «تهذیب» و کتاب «استبصار» تالیف شیخ طوسی (متوفای ۴۶۰ هجری قمری) می باشد.

ب - ابوالقاسم جعفر بن حسن بن یحیای حلی، معروف به محقق (متوفای ۶۷۶) وی نابغه فقه سرآمد فقهای شیعه می باشد و از شاهکارهای فقهی وی کتاب «مختصر نافع» و کتاب «شرایع» است که هفتصد سال

است در میان فقها دست به دست می گردند و به نظر اعجاب و تجلیل دیده می شوند.

و بعنوان تالی محقق، شهید اول شمس الدین محمد بن مکی را باید شمرد که در سال ۷۸۶ هجری قمری، در دمشق به جرم تشیع کشته شد.

و از شاهکارهای فقهی او کتاب «لمعه دمشقیه» است که پس از گرفتاری، به مدت هفت روز در زندان نوشته است.

و همچنین باید شیخ جعفر کاشف الغطاء نجفی (متوفای ۱۲۲۷) را برشمرد و از شاهکاریهای فقهی وی کتاب «کشف الغطاء» است.

ج – شیخ مرتضی انصاری شوشتری (متوفای ۱۲۸۱ هجری قمری) وی علم اصول فقه را تنقیه فرموده مجاری اصول عملیه را که مهمترین بخش این فن است محرر ساخت و اکنون بیشتر از صد سال است که مکتب وی پیش فقهای شیعه دایر است.

د – خواجه نصیرالدین طوسی (متوفای ۶۷۶ هجری قمری) وی اولین کسی است که علم کلام را به شکل فنی کامل درآورد و از شاهکارهای وی کتاب «تجرید الکلام» است که بیشتر از هفتصد سال می باشد اعتبار خود را در میان اهل فن حفظ کرده است و شروح و حواشی بی شماری از عامه و خاصه بر آن نوشته شده. خواجه علاوه بر نبوغی که در علم کلام دارد، در فلسفه و ریاضیات نیز یکی از نوابغ عصر خود به شمار می رود و بهترین گواه آن تالیفات ارزنده ای است که در همه علوم عقلیه دارد و رصدخانه مراغه هم از آثار اوست.

ه – صدرالدین محمد شیرازی (متولد ۹۷۹ متوفای ۱۰۵۰ هجری قمری) وی اولین فیلسوفی است که مسائل فلسفه را (پس از آنکه قرنها در اسلام سیر کرده بود) از حالت

پراکندگی درآورده مانند مسائل ریاضی روی هم چید.

و از این روی اولاً: امکان تازه ای به فلسفه داده شد که صدها مسئله فلسفی که در فسلفه قابل طرح نبود مطرح و حل شود.

و ثانیا: یک سلسله از مسائل عرفانی (که تا آن روز طوری ورای طور عقل و معلومات بالاتر از درک تفکری شمرده می شدند) به آسانی مورد بحث و نظر قرار گیرند.

و ثالثا: ذخایر زیادی از ظواهر دینی و بیانات عمیق فلسفی پیشوایان اهل بیت علیهم السّلام که قرنها صفت معمای لاینحل را داشتند و غالبا از متشابهات شمرده می شدند، حل و روشن شدند و به این ترتیب ظواهر دینی و عرفان فلسفه آشتی کامل پذیرفته و در یک مسیر افتادند.

و پیش از صدر المتاءلهین نیز دانشمندانی مانند «شیخ سهروردی» مؤلف «حکمه الاشراق» از فلاسفه قرن ششم و «شمس الدین محمد ترکه» در فلاسفه قرن هشتم هجری، قدمهای مؤثری در این راه برداشته اند ولی موفقیت کامل، نصیب «صدر المتالهین» شد.

صدرالمتاءلهین، در پیرو این روش موفق شد که نظریه حرکت جوهری را به ثبوت برساند و بعد رابع و نظریه نسبیت را (البته در خارج ذهن نه در فکر) کشف نماید و نزدیک به پنجاه کتاب و رساله تالیف کرده و از شاهکارهای وی در فلسفه کتاب «اسفار» در چهار جلد می باشد.

طریق سوم: کشف

انسان و درک عرفانی

در عین حال که اکثریت قاطع افراد انسان سرگرم تنظیم امور معاش و تلاش در رفع حوایج زندگی روزانه هستند و به معنویات نمی پردازند، در نهاد این نوع، غریزه ای به نام «غریزه واقع بینی» موجود است که گاهی در برخی از افراد به کار افتاده به یک رشته درکهای معنوی وادارش

می کند.

هر انسان (علی رغم سوفسطیها و شکاکان که هر حقیقت و واقعیتی را پندار و خرافه می نامند) به واقعیت ثابتی ایمان دارد و گاهی که با ذهنی صاف و نهادی پاک به واقعیت ثابت جهان آفرینش تماشا می کند، از سوی دیگر ناپایداری اجزای جهان را درک می نماید، جهان و پدیده های جهان را مانند آیینه هایی می یابد که واقعیت ثابت زیبایی را نشان می دهند که لذت درک آن هر لذت دیگری را در چشم بیننده خوار و ناچیز می نمایاند و طبعا از نمونه های شیرین و ناپایدار زندگی مادی باز می دارد.

این همان جذبه عرفانی است که انسان خداشناس را به عالم بالا متوجه ساخته و حجت خدایی پاک را در دل انسان جایگزین می کند و همه چیز را فراموش می دارد و گرداگرد همه آرزوهای دور و دراز وی خط بطلان می کشد و انسان رابه پرستش و ستایش خدای نادیده که از هر دیدنی و شنیدنی روشنتر و آشکارتر است، وامی دارد و در حقیقت هم این کشش باطنی است که مذاهب خداپرستی را در جهان انسانی به وجود آورده است.

عارف، کسی است که خدا را از راه مهر و محبت پرستش می کند نه به امید ثواب (۱۵۰) و نه از ترس عقاب و از اینجا روشن است که عرفان را نباید در برابر مذاهب دیگر، مذهبی شمرد بلکه عرفان راهی است از راههای پرستش (پرستش از راه محبت نه از راه بیم یا امید) و راهی است برای درک حقایق ادیان در برابر راه ظواهر دینی و راه تفکر عقلی.

هر یک از مذاهب خداپرستی حتی وثنیت، پیروانی دارد که از این راه سلوک می کنند. وثنیت و کلیمیت

و مسیحیت و مجوسیت و اسلام عارف دارند و غیر عارف.

ظهور عرفان در اسلام

در میان صحابه پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم (که نزدیک به دوازده هزار نفر از ایشان در کتب رجال ضبط و شناخته شده اند) تنها علی علیه السّلام است که بیان بلیغ او از حقایق عرفانی و مراحل حیات معنوی به ذخایر بی کرانی مشتمل است.

و در آثاری که از سایر صحابه در دست است خبری از این مسائل نیست، در میان یاران و شاگردان او کسانی مانند «سلمان فارسی و اویس قرنی و کمیل بن زیاد و رشید هجری و میثم تمار» پیدا می شود که عامه عرفا - که در اسلام به وجود آمده اند - ایشان را پس از علی علیه السّلام در راس سلسله های خود قرار داده اند و پس از این طبقه، کسان دیگری مانند «طاووس یمانی و مالک بن دینار و ابراهیم ادهم و شقیق بلخی» در قرن دوم هجری به وجود آمده اند که بی آنکه به عرفان و تصوف تظاهر کنند، درزی زهاد و پیش مردم، اولیای حق و مردان وارسته بودند ولی در هر حال ارتباط تربیتی خود را به طبقه پیشین خود نمی پوشانیدند.

پس از این طبقه، طایفه دیگری در اواخر قرن دوم و قرن سوم مانند «با یزید بسطامی و معروف کرخی و جنید بغدادی» و نظایرشان به وجود آمدند که به سیر و سلوک عرفانی پرداختند و به عرفان و تصوف تظاهر نمودند و سخنانی به عنوان کشف و شهود زدند که به واسطه ظواهر زننده ای که داشت، فقها و متکلمین وقت را برایشان می شورانید و در نتیجه مشکلاتی برایشان به وجود

می آورد و بسیاری از ایشان را به دخمه زندان یا زیر شکنجه یا پای دار می کشانید.

با این همه در طریقه خود در برابر مخالفین خود سماجت کردند و بدین ترتیب روز به روز طریقت در حال توسعه بود تا در قرن هفتم و هشتم هجری به اوج وسعت و قدرت خود رسید و پس از آن نیز گاهی در اوج و گاهی در حضیض، تا کنون به هستی خود ادامه داده.است (۱۵۱)

اکثریت مشایخ عرفان که نامهایشان در تذکره ها ضبط شده است به حسب ظاهر مذهب تسنن را داشته اند و طریقت به شکلی که امروز مشاهده می کنیم (مشتمل به یک رشته آداب و رسومی که در تعالیم کتاب و سنت خبری از آنها نیست) یادگار آنان می باشد اگر چه برخی از آداب و رسومشان به شیعه نیز سرایت نموده است.

چنانکه گفته اند جماعت بر این بودند که در اسلام برنامه برای سیر و سلوک بیان نشده است بلکه طریق معرفت نفس، طریقی است که مسلمین به آن پی برده اند و مقبول حق می باشد مانند طریق رهبانیت که بی اینکه در دعوت مسیح علیه السّلام وارد شده باشد، نصارا از پیش خود درآوردند و مقبول قرار.گرفت (۱۵۲)

از این روی هر یک از مشایخ طریقت آنچه را از آداب و رسوم صلاح دیده در برنامه سیر و سلوک گذاشته و به مریدان خود دستور داده است و تدریجا برنامه وسیع و مستقلی به وجود آمده است؛ مانند مراسم سرسپردگی و تلقین ذکر و خرقه و استعمال موسیقی و غنا و وجد در موقع ذکر و گاهی در بعضی سلسله ها کار به جایی کشیده که شریعت در سویی قرار گرفته

و طریقت در سوی دیگر و طرفداران این روش عملاً- به باطنیه ملحق شده اند ولی با ملاحظه موازین نظری شیعه، آنچه از مدارک اصلی اسلام (کتاب و سنت) می توان استفاده نمود خلاف این است و هرگز ممکن نیست بیانات دینی به این حقیقت راهنمایی نکند یا در روشن کردن برخی از برنامه های آن اهمال ورزد یا در مورد کسی (هر که باشد) از واجبات و محرمات خود صرفنظر نماید.

راهنمائی کتاب و سنت به عرفان نفس و برنامه آن

خدای متعال در چندین جا از کلام خود امر می کند که مردم در قرآن تدبر و دنباله گیری کنند و به مجرد ادراک سطحی قناعت ننمایند و در آیات بسیاری جهان آفرینش و هر چه را که در آن است (بی استثنا) آیات و علامات و نشانه های خود معرفی می کند.

با کمی تعمق و تدبر در معنای آیه و نشانه، روشن می شود که آیه و نشانه از این جهت آیه و نشانه است که دیگری را نشان دهد نه خود را؛ مثلاً چراغ قرمز که علامت خطر، نصب می شود کسی که با دیدن آن متوجه خطر می شود چیزی جز خطر در نظرش نیست و توجهی به خود چراغ ندارد و اگر در شکل چراغ یا ماهیت شیشه یا رنگ آن فکر کند در متفکره خود صورت چراغ یا شیشه یا رنگ را دارد نه مفهوم خطر را.

بنابراین، اگر جهان پدیده های جهان و همه و از هر روی آیات و نشانه های خدای جهان باشند هیچ استقلال وجودی از خود نخواهند داشت و از هر روی که دیده می شوند جزء خدای پاک را نشان نخواهند داد و کسی که به تعلیم

و هدایت قرآن با چنین چشمی به چهره جهان و جهانیان نگاه می کند چیزی جز خدای پاک درک نخواهد کرد و به جای این زیبایی که دیگران در نمود دلربای جهان می یابند وی زیبایی و دلربایی نامتناهی خواهد دید که از دریچه تنگ جهان، خودنمایی و تجلی می نماید و آن وقت است که خرمن هستی خود را به تاراج داده دل را به دست محبت خدایی می سپارد.

این درک چنانکه روشن است به وسیله چشم و گوش و حواس دیگر یا به وسیله خیال یا عقل نیست؛ زیرا خود این وسیله ها و کار آنها نیز آیات و نشانه ها می باشند و در این دلالت و هدایت مغفول عنه هستند (۱۵۳)

این راهرو که هیچ همتی جز یاد خدا و فراموش نمودن همه چیز ندارد وقتی که می شنود خدای متعال در جای دیگر از کلام خود می فرماید:

«ای کسانی که ایمان آورده اید! نفس خود را دریابید وقتی که شما راه را یافتید دیگران که گمراه می شوند به شما زیانی نخواهند رسانید» (۱۵۴) ، خواهد فهمید که یگانه شاهراهی که هدایتی واقعی و کامل را در بر دارد، همان راه نفس اوست و راهنمای حقیقی وی که خدای اوست او را موظف می دارد که خود را بشناسد و همه راهها را پشت سر انداخته راه نفس خود را در پیش گیرد و به خدای خود از دریچه نفس خود نگاه کند که مطلوب واقعی خود را خواهد یافت.

و از این روی پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم می فرماید:

«هر که خود را شناخت خدا را شناخت» (۱۵۵).

و نیز می فرماید:

«کسانی از شما خدا را بهتر می شناسد که خود را

بهتر شناسد» (۱۵۶).

و اما برنامه سیر و سلوک این راه، آیات قرآنی بسیاری است که به یاد خدا امر می کند مانند اینکه می فرماید:

«مرا یاد کنید تا شما را یاد کنم» (۱۵۷) و غیر آن.

و اعمال صالحه ای است که کتاب و سنت تفصیل داده اند و در اختتام آن فرموده اند:

«از پیغمبر خود پیروی کنید» (۱۵۸) ، و چگونه ممکن و متصور است اسلام راهی را راه خدا تشخیص دهد و مردم را به پیمودن آن توصیه نکند یا آن را بشناساند ولی از بیان برنامه آن غفلت کند یا اهمال ورزد و حال آنکه خدای متعال در کلام خود می فرماید:

«ما قرآن را به سوی تو نازل کردیم در حالی که بیان روشنی است نسبت به هر چیزی که به دین و دنیای مردم ارتباط دارد» (۱۵۹).

بخش سوم: اعتقادات اسلامی از نظر شیعه دوازده امامی

۱ – خداشناسی

نظری به جهان هستی و واقعیت – ضرورت وجود خداوند

درک و شعور انسان که با پیدایش او توام است در نخستین گامی که بر می دارد هستی خدای جهان و جهانیان را بر وی روشن می سازد؛ زیرا به رغم آنان که در هستی خود و در همه چیز اظهار شک و تردید می کنند و جهان هستی را خیال و پندار می نامند ما می دانیم یک فرد انسان در آغاز پیدایش خود که با درک و شعور توام است، خود و جهان را می یابد؛ یعنی شک ندارد که او هست و چیزهای دیگری جز او هست و تا انسان انسان است این درک و علم در او هست و هیچگونه تردید برنمی دارد و تغییر نمی پذیرد.

این واقعیت و هستی که انسان در برابر سوفسطی و شکاک اثبات می کند ثابت است و هرگز بطلان نمی پذیرد؛

یعنی سخن سوفسطی و شکاک که در حقیقت نفی واقعیت می کند هرگز و هیچگاه درست نیست پس جهان هستی واقعیت ثابتی در بر دارد.

ولی هر یک از این پدیده های واقعیت دار که در جهان می بینیم دیر یا زود واقعیت را از دست می دهد و نابود می شود و از اینجا روشن می شود که جهان مشهود و اجزاء آن خودشان عین واقعیت (که بطلان پذیر نیست) نیستند بلکه به واقعیتی ثابت تکیه داده با آن واقعیت، واقعیت دار می شود و به واسطه آن دارای هستی می گردند و تا با آن ارتباط و اتصال دارند با هستی آن هستند و همینکه از آن بریدند نابود می شوند (۱۶۰) ما این واقعیت ثابت بطلان ناپذیر را «واجب الوجود» خدا می نامیم.

نظری دیگر از راه ارتباط انسان و جهان

راهی که در فصل گذشته برای اثبات وجود خدا پیموده شد، راهی است بسیار ساده و روشن که انسان با نهاد خدادادی خود آن را می پیماید و هیچگونه پیچ و خم ندارد، ولی بیشتر مردم به واسطه اشتغال مداوم که به مادیات دارند و استغراقی که در لذایذ محسوسه پیدا کرده اند رجوع به نهاد خدادادی و فطرت ساده و بی آلایش برایشان بسیار سخت و سنگین می باشد.

از این روی اسلام که آیین پاک خود را همگانی معرفی می کند و همه را در برابر مقاصد دینی مساوی می داند اثبات وجود خدا را با این گونه مردم از راه دیگر در میان می نهد و از همان راهی که فطرت ساده را از توجه مردم به دور داشته با ایشان سخن گفته خدا را می شناساند.

قرآن کریم خداشناسی را از راههای مختلف به عامه مردم تعلیم می دهد و

بیشتر از همه افکارشـان را به آفرینش جهان و نظام که در جهان حکومت می کنـد معطوف می دارد و به مطالعه آفاق و انفس دعـوت می نمایـد؛ زیرا انسـان در زنـدگی چنـد روزه خـود هر راهی را پیش گیرد و در هر حـالی که مسـتغرق شـود از جهـان آفرینش و نظامی که در آن حکومت می کند بیرون نخواهد بود و شعور و ادراک وی از تماشای صحنه شگفت آور آسمان و زمین چشم نخواهد پوشید.

این جهان پهناور هستی (۱۶۱) که پیش چشم ماست (چنانکه می دانیم) هر یک از اجزای آن و مجموع آنها پیوسته در معرض تغییر و تبدیل می باشد و هر لحظه در شکل تازه و بی سابقه ای جلوه می کند.

و تحت تاثیر قوانین استثناناپذیر لباس تحقق می پوشد و از دورترین کهکشانها گرفته تا کوچکترین ذره ای که اجزای جهان را تشکیل می دهد هر کدام متضمن نظامی است واضح که با قوانین استثناناپذیر خود به طور حیرت انگیزی در جریان می باشد و شعاع عملی خود را از پست ترین وضع به سوی کاملترین حالات سوق می دهد و به هدف کمال می رساند.

و بالاـتر از نظامهـای خصوصـی، نظامهـای عمومی تر و بالاـ خره نظـام همگـانی جهـانی که اجزای بیرون از شـمار جهـان را به همـدیگر ربط می دهد و نظامهای جزئی را به هم می پیوندد و در جریان مداوم خود هرگز اسـتثنا نمی پذیرد و اختلال بر نمی دارد.

نظام آفرینش اگر انسانی را مثلاً در زمین جای می دهد ساختمان وجودش را طوری ترکیب می کند که با محیط زندگی خود سازش کند و محیط زندگی وی را طوری ترتیب می دهد که مانند دایه ای با مهر و عطوفت به پرورشـش پرداخته آفتاب و ماه و

ستارگـان و آب و خـاک و شب و روز و فصول سـال و ابر و باد و باران و گنجینه های زیرزمینی و روی زمینی و بالاخره همه سرمـایه و نیروی خود را در راه آسـایش و آرامش خـاطر وی گذاشـته به کـار می بنـدد. ما چنین ارتباط و سازشـی را میان هر پدیده و میان همسایگان دور و نزدیک و خانه ای که در آن زندگی می کند می یابیم.

این گونه پیوسـتگی و به هم بستگی در تجهیزات داخلی هر یک از پدیده های جهان نیز پیداست. آفرینش اگر برای انسان نان داده برای تحصـیل آن پـای و برای گرفتن آن دست و برای خوردن آن دهـان و برای جویـدن آن دنـدان داده است و آن را با یک رشته وسائلی که مانند حلقه های زنجیر به هم پیوسته اند به هدف کمالی این آفریده (بقا و کمال) مرتبط ساخته است.

دانشـمندان جهان تردیـد ندارنـد که روابط بی پایانی که در اثر تلاش علمی چنـدین هزار ساله خود به دست آورده اند، طلیعه ناچیزی است از اسـرار آفرینش که دنباله های تمام نشدنی به دنبال خود دارد و هر معلوم تازه ای مجهولات بیشماری را به بشر اخطار می کند.

آیـا می توان گفت این جهـان پهناور هستی که سرتاسـر اجزای آن جـدا جـدا و در حال وحـدت و اتصال با اسـتحکام و اتفاق حیرت انگیز خود از یک علم و قـدرت نامتناهی حکایت می کنـد، آفریدگاری نداشـته و بی جهت و بی سبب به وجود آمده است؟

آیـا این نظامهـا جزئی و کلی و بالاـخره نظـام همگـانی جهـانی که بـا ایجاد رابطه های محکم و بی شـمار جهان را یک واحد بزرگ قرار داده و با قوانین استثناناپذیر و

دقیق خود در جریـان است همه و همه بـدون نقشه و به حسب اتفـاق و تصـادف بوده؟ یا هر یک از این پدیـده ها و محیطهای کوچک و بزرگ جهان برای خود پیش از پیـدایش نظامی برگزیـده و راه و رسـمی انتخاب کرده و پس از پیـدایش، آن را به موقع اجرا می گذارد؟

یا این جهان با وحدت و اتصال کاملی که دارد و یک واحد بیش نیست ساخته و پرداخته سببهای متعدد و مختلف می باشد، با دستورهای گوناگون گردش می کند؟

البته فردی که هر حادثه و پدیـده ای را به علت و سـببی نسـبت می دهـد و گاهی برای پیدا کردن سـببی مجهول، روزگارها با بحث و کوشش می گذراند و دنبال پیروزی علمی می گردد، فردی که با مشاهده چند آجر که با نظم و ترتیب روی هم چیده شـده نسـبت آن را به یـک علم و قـدرت می دهـد و اتفاق و تصادف را نفی کرده به وجود نقشه و هـدفی قضاوت می نمایـد، هرگز حاضر نخواهد شد جهان را بی سبب پیدایش، یا نظام جهان را اتفاقی و تصادفی فرض کند.

پس جهـان بـا نظامی که در آن حکومت می کنـد آفریـده آفریـدگار بزرگی است که با علم و قـدرت بی پایان خود آن را به وجود آورده و به سوی هدفی سوق می دهد و اسباب جزئیه که حوادث جزئیه را در جهان به وجود می آورند همه بالا خره به او منتهی می شوند و از هر سوی، تحت تسـخیر و تدبیر وی می باشـند، هر چیزی در هستی خود نیازمند به اوست و او به چیزی نیازمند نیست و از هیچ علت و شرطی سرچشمه نمی گیرد.

وحدانیّت خداوند

هر واقعیتی را از واقعیتهای جهان فرض

کنیم واقعیتی است محدود؛ یعنی بنا به فرض و تقدیری (فرض وجود سبب و شرط) هستی را داراست و بنا به فرض و تقدیری (فرض عدم سبب و شرط) منفی است و در حقیقت وجودش مرزی دارد که در بیرون آن مرز یافت نمی شود تنها خداست که هیچ حد و نهایتی برای وی فرض نمی توان کرد؛ زیرا واقعیت وی مطلق است و به هر تقدیر موجود می باشد و به هیچ سبب و شرطی مرتبط و نیازمند نیست.

روشن است که در مورد امر نامحدود و نامتناهی نمی توان «عدد» فرض نمود؛ زیرا هر دوم که فرض شود، غیر از اولی خواهد بود و در نتیجه هر دو محدود و متناهی خواهند بود و به واقعیت همدیگر مرز خواهند زد؛ چنانکه اگر حجمی را مثلاً نامحدود و نامتناهی فرض کنیم در برابر آن حجمی دیگر نمی توان فرض کرد و اگر هم فرض کنیم دومی همان اولی خواهد بود، پس «خدا» یگانه است و شریک وجود.ندارد (۱۶۲)

ذات و صفت

اگر انسانی را مثلاً مورد بررسی عقلی قرار دهیم، خواهیم دید ذاتی دارد که همان انسانیت شخصی اوست و صفاتی نیز همراه دارد که ذاتش با آنها شناخته می شود مانند اینکه زاده فلان شخص است و پسر فلان کسی است، داناست و تواناست و بلند قامت و زیباست یا خلاف این صفات را دارد.

این صفات اگر چه برخی از آنها مانند صفت اولی و دومی هرگز از ذات جدا نمی شوند و برخی مانند دانایی و توانایی امکان جدایی و تغییر را دارند ولی در هر حال همگی غیر از ذات و همچنین هر یک از آنها غیر از دیگری می باشد.

این مطلب

(مغایرت ذات با صفات و صفات با همدیگر) بهترین دلیل است بر اینکه ذاتی که صفت دارد و صفتی که معرف ذات است هر دو محدود و متناهی می باشند؛ زیرا اگر ذات نامحدود و نامتناهی بود صفات را نیز فرا می گرفت و همچنین صفات نیز همدیگر را فرا می گرفتند و در نتیجه همه یکی می شد مثلاً ذات انسان مفروض همان توانایی بود و همچنین توانایی و دانایی و بلند قامتی و زیبایی همه عین همدیگر و همه این معانی یک معنا بیش نبود.

از بیان گذشته روشن می شود که برای ذات خداوند عزوجل، صفت (به معنایی که گذشت) نمی توان اثبات نمود؛ زیرا صفت بی تحدید صورت نمی گیرد و ذات مقدسش از هر تحدیدی منزه است (حتی از همین تنزیه که در حقیقت اثبات صفتی است)

معنای صفات خداوندی

در جهان آفرینش کمالات زیادی سراغ داریم که در صورت صفات ظاهر شده اند اینها صفات مثبتی هستند که در هر جا ظاهر شوند مورد خود را کاملتر نموده ارزش وجودی بیشتری به آن می دهند؛ چنانکه از مقایسه یک موجود زنده مانند انسان با یک موجود بی روح مانند سنگ، روشن است.

بی شک این کمالات را خدا آفریده و داده است و اگر خودش آنها را نداشت به دیگران نمی بخشید و تکمیل شان نمی کرد و از این رو به قضاوت عقل سلیم باید گفت خدای آفرینش علم دارد قدرت دارد و هر کمال واقعی را دارد. گذشته از این چنانکه گذشت - آثار علم و قدرت و در نتیجه آثار حیات از نظام آفرینش پیداست.

ولی نظر به اینکه ذات خداوندی نامحدود و نامتناهی است این کمالات که در صورت صفات برای

او اثبات می شوند در حقیقت عین ذات و همچنین عین یکدیگر می باشند (۱۶۳) و مغایرتی که میان ذات و صفات و همچنین در میان خود صفات دیده می شود تنها در مرحله مفهوم است و به حسب حقیقت جز یک واحد غیر قابل تقسیم در میان نیست.

اسلام برای جلوگیری از این اشتباه ناروا (تحدیدات به واسطه توصیف یا نفی اصل کمال) عقیده پیروان خود را در میان نفی و اثبات نگه می دارد (۱۶۴) و دستور می دهد این گونه اعتقاد کنند که:

خدا علم دارد نه مانند علم دیگران، قدرت دارد نه مانند قدرت دیگران، می شنود نه با گوش، می بیند نه با چشم و به همین ترتیب.

توضیح بیشتر در معنای صفات

صفات بر دو قسمند:

«صفات کمال و صفات نقص»، صفات کمال چنانکه پیشتر اشاره شد معانی اثباتی هستند که موجب ارزش وجودی بیشتر وآثار وجودی فزونتر برای موصوفات خود می باشند؛ چنانکه با مقایسه یک موجود زنده و دانا و توانا با یک موجود دیگر مرده و بی علم و قدرت روشن است، و صفات نقص صفاتی هستند برخلاف آن.

وقتی که در معانی صفات نقص، دقیق شویم خواهیم دید که به حسب معنا منفی بوده از فقدان کمال و نداشتن یک نوع ارزش وجودی حکایت می کند؛ مانند جهل و عجز و زشتی و ناتندرستی و نظایر اینها. بنابر آنچه گذشت، نفی صفات نقص، معنای صفات کامل می دهد؛ مانند نفی نادانی که معنای دانایی و نفی ناتوانی که معنای توانایی می دهد.

و از اینجاست که قرآن کریم هر صفت. کمالی را مستقیما برای خدای متعال اثبات می کند و هر صفت نقص را نیز نفی کرده، منفی آن را برای وی اثبات می نماید؛

چنانکه می فرماید:

(و هُو اْلعَلیمُ الْقَدیرُ وَ هُوَ الْحَیُّ و لا تَاءْخُذُهُ سِنَهٌ و لا نَوْمٌ وَ اعْلَمُوا اَنَّکُمْ غَیْرُ مُعْجِزِی اللّهِ).

نکته ای که نباید از نظر دور داشت این است که خدای متعال واقعیتی است مطلق که هیچگونه حد و نهایت ندارد و از این روی (۱۶۵) هر صفت کمالی هم که در موردش اثبات می شود، معنای محدودیت را نخواهد داشت. وی مادی و جسمانی و محدود به مکان و زمان نیست و از هر صفت حالی که حادث باشد منزه است و هر صفتی که حقیقتا برای وی اثبات می شود از معنای محدودیت تعریه و تخلیه شده است؛ چنانکه می فرماید:

(لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ) (۱۶۶)

صفات فعل

صفات (علاوه بر آنچه گذشت) با انقسام دیگری منقسم می شوند به صفات ذات و صفات فعل. توضیح اینکه:

صفت گاهی با خود موصوف قائم است مانند حیات و علم و قدرت که با شخص انسان زنده و دانا و توانا قائم هستند و ما می توانیم انسان را به تنهایی با آنها متصف فرض کنیم اگر چه غیر از وی چیز دیگر فرض نکنیم و گاهی تنها با موصوف قائم نیست و موصوف برای اینکه با آن صفت متصف شود، نیازمند تحقق چیز دیگری است مانند نویسندگی و سخنگویی و خواستاری و نظایر آنها؛ زیرا انسان وقتی می تواند نویسنده باشد که دوات و قلم و کاغذ مثلاً فرض شود و وقتی سخنگو می شود که شنونده ای فرض شود و وقتی خواستار می شود که خواستنی وجود داشته باشد و تنها فرض انسان در تحقق این صفات، کافی نیست.

از اینجا روشن می شود که صفات حقیقی خدای متعال (چنانکه گذشت عین ذاتند) تنها از قسم اول می باشند و

اما قسم دوم که در تحقق آنها پای غیر در میان است و هر چه غیر اوست آفریده او و در پیدایش پس از اوست، صفتی را که با پیدایش خود به وجود می آورد نمی شود صفت ذات و عین ذات خدای متعال گرفت.

صفاتی که برای خدای متعال بعد از تحقق آفرینش، ثابت می شود مانند آفریدگار، کردگار، پروردگار، زنده کننده، میراننده، روزی دهنده و نظایر آنها عین ذات نیستند بلکه زاید بر ذاتند و صفت فعلند.

مراد از «صفت فعل» این است که پس از تحقق فعل، معنای صفت از فعل گرفته شود نه از ذات، مانند آفریدگار که پس از تحقق آفرینش از آفریده ها آفریدگار بودن خدای متعال ماخوذ و مفهوم می شود و با خود آفریده ها قائم است نه با ذات مقدس خدای متعال تا ذات با پیدایش صفت از حالی به حالی تغییر کند.

شیعه دو صفت اراده و کلام را به معنایی که از لفظ آنها فهمیده می شود (اراده به معنای خواستن، «کلام» یعنی کشف لفظی از معنا) صفت فعل می دانند (۱۶۷) و معظم اهل سنت آنها را به معنای علم گرفته و صفت ذات می شمارند.

قضا و قدر

قانون علیت در جهان هستی به نحو استثنا ناپذیر، حکمفرما و جاری است. به مقتضای این قانون، هر یک از پدیده های این جهان در پیدایش خود به عللی (اسباب و شرایط تحقق) بستگی دارد که با فرض تحقق همه آنها (که علت تامه نامیده می شود) پیدایش آن پدیده (معلول مفروض) ضروری (جبری) است و با فرض فقدان همه آنها یا برخی از آنها پیدایش پدیده نامبرده محال است. با بررسی و کنجکاوی این نظریه، دو مطلب ذیل برای

ما روشن می شود:

۱ - اگر یک پدیـده (معلول) را با مجموع علت تامه و همچنین با اجزای علت تامه اش بسـنجیم، نسـبت آن به علت تامه نسـبت ضرورت (جبر) خواهـد بود و نسـبتش به هر یک از اجزای علت تامه (که علت ناقصه نامیده می شود) نسبت امکان است؛ زیرا جزء علت نسبت به معلول تنها امکان وجود را می دهد، نه ضرورت وجود را.

بنابراین، جهان هستی که هر پدیده از اجزای آن در پیدایش خود بسـتگی ضروری به علت تامه خود دارد، ضرورت در سراسر آن حکمفرمـا و پیکره آن از یـک سلسـله حوادث ضـروری و قطعی تنظیم شـده است، با این حال صـفت امکان در اجزای آن (پدیده ها که به غیر علت تامّه خود نسبت و ارتباط دارند) محفوظ می باشد.

قرآن کریم در تعلیم خود این حکم ضـرورت را به نام «قضای الهی» نامیـده؛ زیرا همین ضـرورت از هستی دهنـده جهان هستی سرچشـمه گرفته و از این روی حکم و قضایی است حتمی که قابل تخلف نیست و عادلانه می باشد که اسـتثنا و تبعیض برنمی دارد.

خدای متعال می فرماید:

(اَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ) (۱۶۸)

و می فرماید:

(اِذا قَضى اَمْراً فَاِنَّما يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) (۱۶۹)

و می فرماید:

(وَاللّهُ يَحْكُمُ لا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ) (۱۷۰)

۲ - هر یـک از اجزای علت، انـدازه و الگویی منـاسب خود نسـبت به معلول می دهـد و پیـدایش معلول موافق و مطابق مجموع انـدازه هـایی است که علت تـامه برایش معین می کنـد مثلاًـ عللی که تنفس را برای انسـان به وجـود می آورد تنفس مطلـق را ایجاد نمی کند بلکه اندازه معینی از هوای مجاور دهان و بینی را در زمان معین و مکان معین و شکل معین از مجرای تنفس به

محوطه ریه می فرستد و عللی که ابصار را برای انسان بوجود می آورد (و انسان نیز جزء آنهاست) ابصار بی قید و شرط را محقق نمی سازد بلکه ابصاری که به واسطه وسائل آن از هر جهت برای وی اندازه گرفته شده ایجاد می کند این حقیقت در همه پدیده های جهان و حوادثی که در آن اتفاق می افتد بدون تخلف جاری است.

قرآن کریم در تعلیم خود این حقیقت را «قدر» نامیده و به چنانکه می فرماید:

(اِنّا کُلَّ شَیْءٍ خَلَقْناهُ بِقَدَرٍ). (۱۷۱)

و می فرماید:

(وَاِنْ مِنْ شَیْءٍ اِلاّ عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ اِلاّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ) (۱۷۲)

و چنانکه به موجب قضای الهی هر پدیده و حادثه ای که در نظام آفرینش جای می گیرد ضروری الوجود و غیر قابل اجتناب است همچنین به موجب «قدر» هر پدیده و حادثه ای که به وجود می آید از اندازه ای که از جانب خدا برایش معین شده هرگز کمترین تخلف و تعدی نخواهد نمود.

انسان و اختیار

فعلی که انسان انجام می دهد یکی از پدیده های جهان آفرینش است و پیدایش آن مانند سایر پدیده های جهان بستگی کامل به علت دارد و نظر به اینکه انسان جزء جهان آفرینش و ارتباط وجودی با اجزای دیگر جهان دارد، اجزای دیگر را در فعل وی بی اثر نمی توان دانست؛ مثلاً ـ لقمه نانی که انسان می خورد، برای انجام این فعل چنانکه وسایل دست و پا و دهان و علم و قدرت و اراده لازم است، وجود نان در خارج و در دسترس بودن و مانع نداشتن و شرایط دیگر زمانی و مکانی برای انجام عمل لازم است که با نبودن یکی از آنها فعل غیر مقدور است و با تحقق همه آنها (تحقق علت تامه)

تحقق فعل ضروری است.

و چنانکه گذشت ضروری بودن فعل نسبت به مجموع اجزای علت تامه منافات با این ندارد که نسبت فعل انسان که یکی از اجزای علت تامه است نسبت امکان باشد.

انسان امکان یعنی اختیار فعل را دارد و ضروری بودن نسبت فعل به مجموع اجزای علت موجب ضروری بودن نسبت فعل به برخی از اجزای آن که انسان است نمی باشد.

درک ساده و بی آلایش انسان نیز این نظر را تایید می کند؛ زیرا ما می بینیم مردم با نهاد خدادادی خود میان امثال خوردن و نوشیدن و رفتن و آمدن و میان صحت و مرض و بزرگی و کوچکی، بلندی قامت، فرق می گذارند و قسم اول را که با خواست و اراده انسان ارتباط مستقیم دارد در اختیار شخص می دانند و مورد امر و نهی و ستایش و نکوهش قرار می دهند برخلاف قسم دوم که در آنها تکلیفی متوجه انسان نیست.

در صدر اسلام میان اهل سنّت در خصوص افعال انسان، دو مذهب مشهور بود؛ گروهی از این روی که افعال انسان متعلق اراده غیر قابل تخلف خداست، انسان را در افعال خود مجبور می دانستند! و ارزش برای اختیار و اراده انسان نمی دیدند و گروهی انسان را در فعل خود مستقل می دانستند و دیگر متعلق اراده خدایی ندیده از حکم «قدر» خارج می شمردند.

ولی به حسب تعلیم اهل بیت که با ظاهر تعلیم قرآن مطابقت دارد، انسان در فعل خود مختار است ولی مستقل نیست، بلکه خدای متعال از راه اختیار، فعل را خواسته است و به حسب تعبیر سابق ما: خدای متعال از راه مجموع اجزای علت تامه که یکی از آنها اراده و اختیار انسان

می باشد، فعل را خواسته و ضرورت داده است و در نتیجه این گونه خواست خدایی فعل ضروری و انسان نیز در آن مختار می باشد؛ یعنی فعل نسبت به مجموع اجزای علت خود، ضروری و نسبت به یکی از اجزاء که انسان باشد، اختیاری و ممکن است.

امام ششم (ع) می فرماید:

«نه جبر است و نه تفویض بلکه امری است میان دو امر» (۱۷۳).

۲ – پیغمبر شناسی

به سوی هدف – هدایت عمومی

دانه گندمی که در شکم خاک با شرایط مناسبی قرار می گیرد، شروع به رشد و نمو کرده به شاهراه تحول می افتد و هر لحظه صورت و حالت تازه ای به خود گرفته با نظم و ترتیب مشخصی راهی را می پیماید تا یک بوته ای کامل، دارای خوشه های گندم می شود و اگر یکی از دانه های آن به زمین افتد باز مسیر گذشته را آغاز کرده به سرانجام می رساند، و اگر هسته میوه ای است در مهد زمین آغاز حرکت نموده، پوست را شکافته جوانه سبزی می دهد و راه منظم و مشخصی را پیموده بالا خره درختی برومند و سرسبز و باردار می شود.

اگر نطفه حیوانی است در میان تخم یا در رحم مادر، شروع به تکامل نموده راه مشخصی را که ویژه همان حیوان نطفه ای است، سیر نموده، فردی کامل از همان حیوان می شود.

این راه مشخص و سیر منظم در هر یک از انواع آفرینش که در این جهان مشهودند برقرار و در سرنوشت همان نوع است و هرگز بوته سبز گندم که از دانه شروع نموده به گوسفند یا بز یا فیل نمی رسد و هرگز حیوانی ماده که از نر خود باردار گشته، خوشه گندم یا درخت چنار نمی زاید حتی اگر نقصی در

ترکیب اعضا یا در عمل طبیعی نوزادی پیدا شود مثلاً گوسفندی بی چشم یا بوته گندمی بی خوشه به وجود آید، ما تردید نمی کنیم که به یک آفت و سبب مخالف مستند می باشد.

نظم و ترتیب مداوم در تحول و تکون اشیاء و اختصاص هر نوع از انواع آفرینش در تحول و تکامل خود به نظامی خاص، برای متتبع کنجکاو و غیر قابل انکار می باشد. از این نظریه روشن دو مسئله دیگر می توان نتیجه گرفت:

۱ - در میان مراحل که نوعی از انواع آفرینش از آغاز پیدایش تا انجام آن می پیماید یک اتصال و ارتباطی برقرار است مانند اینکه نوع نامبرده در هر یک از مراحل تحول و تکون خود از پشت سر دفع و از پیش رو جذب می شود.

۲ - نظر به اتصال و ارتباط نامبرده آخرین مرحله سیر هر نوع از آغاز پیدایش مطلوب و مورد توجه تکوینی همان پدیده نوعی است چنانکه مغز گردویی که در زیر خاک جوانه سبز می دهد از همان وقت متوجه یک درخت برومند گردویی است و جنین در تخم یا در رحم، از آغاز تکون به سوی حیوان کاملی رهسپار می باشد.

قرآن کریم در تعلیم خود (که مطلق آفرینش و پرورش اشیاء را به خدا نسبت می دهد) این رهسپاری و کشش را که هر نوع از انواع آفرینش در راه کمال خود دارد به هدایت الهی و رهبری خدایی نسبت می دهد؛ چنانکه می فرماید:

(الَّذی اَعْطی کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدی). (۱۷۴)

و می فرماید:

(اَلَّذی خَلَقَ فَسَوّی و الذی قَدَّرَ فَهَدی) (۱۷۵)

و به نتیجه های نامبرده اشاره کرده می فرماید:

(وَ لِکُلّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلّیها) (۱۷۶)

و می فرماید:

(وَما خَلَقْنَا السَّمواتِ و الارض وَما بَیْنَهُما لاعِبینَ ما خَلَقْناهُما

اِلاّ بِالْحَقِّ وَلکِنَّ اَکْثَرَهُمْ لا یَعْلَمُونَ) (۱۷۷)

هدایت خصوصی

بـدیهی است نوع انسان از این کلیات مسـتثنا نیست و همین هدایت تکوینی که در همه انواع آفرینش حکومت می کند در وی نیز حکومت خواهد کرد و چنانکه هر نوع با سـرمایه اختصاصـی خود به سوی کمال خود رهسپار می شود و هدایت می یابد، انسـان نیز بـا هـدایت تکـوینی به سوی کمـال واقعی خود هـدایت یابـد. انسـان در عین اینکه بـا انواع دیگر نبـاتی و حیوانی در بسیاری از خصایص شریک است، خصیصه اختصاصی دارد که از دیگران تمیزش می دهد و آن «خرد» است.

«خرد» است که انسان به واسـطه آن به تفکر پرداخته و از هر وسـیله ای ممکن به نفع خود اسـتفاده می نماید. در فضای بیکران آسـمانها اوج می گیرد و در اعماق دریاها شناوری می کند و در سطح زمین از انواع جماد و نبات و حیوان استثمار و استخدام می نماید و حتی از همنوعان خود تا جایی که می توان سود می گیرد.

انسـان به حسب طبع اولی سـعادت و کمـال خود را در آزادی مطلق خود می بینـد ولی نظر به اینکه سازمان وجودیش سازمان اجتمـاعی است و نیازمنـدیهای بی شـمار دارد که هرگز به تنهـایی توانـایی رفع آنهـا را نـدارد و در صورت اجتمـاع و تعاون با همنوعـان خود که آنان نیز همان غریزه خودخواهی و آزادی دوستی را دارنـد، ناگزیر است مقـداری از آزادی خود را در این راه از دست بدهـد، در برابر سـودی که از دیگران می برد سودی بدهـد و معـادل آنکه از رنـج دیگران بهره می گیرد، از رنج خود بهره بدهد؛ یعنی «اجتماع تعاونی» را از روی ناچاری می پذیرد.

این حقیقت از حال نوزادان و کودکان، بسیار روشن

است؛ نوزادان در آغاز درخواستهای خود به چیزی جز زور و گریه متوسل نمی شوند و نیز زیر بار هیچ قانون و مقرراتی نمی روند، ولی تدریجا به حسب تکامل فکر می فهمند که کار زندگی تنها با سرکشی و زورگویی پیش نمی رود و کم کم به حال فرد اجتماعی نزدیک می شوند تا در سن یک فرد اجتماعی که تفکر کامل دارد به همه مقرارت اجتماعی محیط خود، رام می گردند، انسان به دنبال پذیرفتن «اجتماع تعاونی» وجود قانون را لازم می شمرد که در اجتماع حکومت کرده وظیفه هر یک از افراد را معین و سزای هر متخلف را مشخص سازد. قانونی که با جریان عملی آن هر یک از افراد جامعه به سعادت واقعی خود برسند و نیکبختی را که معادل ارزش اجتماعی وی می باشد بیابند.

این قانون همان قانون عملی همگانی است که بشر از روز پیدایش تا امروز پیوسته خواهان و شیفته آن است و همیشه آن در سرلوحه آرزوهای خود قرار داده در برآوردن آن تلاش می کند، بدیهی است اگر چنین چیزی امکان نداشت و در سرنوشت بشریت نوشته نشده بود، خواست همیشگی بشر قرار نمی.گرفت (۱۷۸)

خدای متعال به حقیقت این اجتماع بشری اشاره نموده می فرماید:

(نَحْنُ قَسَمْنا بَیْنَهُمْ مَعیشَتَهُمْ فِی الْحَیوهِ الدُّنْیا وَ رَفَعْنا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجاتٍ لِیَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِیّاً) (۱۷۹)

در معنای خودخواهی و انحصارطلبی انسان می فرماید:

(اِنَّ الاِنْسانَ خُلِقَ هَلوُعاً اِذا مَسَّهُ الشَّرُ جَزوُعاً و إذا مَسَّهُ الْخَیْرُ مَنوُعاً) (۱۸۰)

خرد و قانون

اگر درست دقت کنیم خواهیم دید قانونی که بشر پیوسته در آرزوی آن است و مردم تنها و دسته دسته با نهاد خدادادی لزوم چنان مقرراتی را که سعادتشان را تامین کند، درک

می کنند، همانا قانونی است که جهان بشریت را از آن جهت که جهان بشری است بی تبعیض و استثنا به نیکبختی رسانیده در میانشان کمال عمومی را برقرار سازد و بدیهی است تا کنون در دوره های گوناگون زندگی بشر، چنین قانونی که تنظیم یافته عقل و خرد باشد، درک نشده است و اگر چنین قانونی به حسب تکوین به عهده خرد گذاشته شده بود، البته در این روزگاران دراز برای بشریت درک و مفهوم می شد بلکه همه افراد مردم که با جهاز تعقل مجهز می باشند آن را تفصیلاً درک می کردند چنانکه لزوم آن را در جامعه خود درک می کنند.

و به عبارت روشنتر: قانون کامل مشترکی که باید سعادت جامعه بشری را تامین کند و باید بشر از راه آفرینش و تکوین به سوی آن هدایت شود، اگر تکوینا به عهده خرد گذاشته شده بود، هر انسان با خردی آن را درک می کرد چنانکه سود و زیان و سایر ضروریات زندگی خود را درک می کند ولی از چنین قانونی تا کنون خبری نیست و قوانینی که خود به خود یا با وضع یک فرد فرمانروا یا افراد یا ملل که تا کنون در جامعه های بشری جریان یافته، برای جمعی مسلم برای غیر آنان غیر مسلم است و دسته ای از آن با اطلاع و دسته ای بی اطلاع می باشند و هرگز همه مردم که در ساختمان بشری مساوی و همه با خرد خدادادی مجهزند درک مشترکی در این باب ندارند.

شعور مرموزی که «وحی» نامیده می شود

با بیان گذشته روشن شد که قانونی را که سعادت جامعه بشری را تامین کند خرد درک نمی کند و چون به مقتضای نظریه هدایت

عمومی، وجود چنین درکی در نوع انسانی ضروری است ناگزیر دستگاه درک کننده دیگری در میان نوع انسانی باید وجود داشته باشد که وظایف واقعی زندگی را به آنان بفهماند و در دسترس همگان گذارد و این شعور و درک که غیر از عقل و حس می باشد، «شعور وحی» نامیده می شود، البته لازمه پیدایش چنین نیرویی در انسانیت این نیست که در همه افرد پیدا شود چنانکه نیروی تناسل در انسانیت آفریده شده ولی درک لذت ازدواج و مهیّا شدن برای آن، تنها در افرادی پیدا می شود که به سن بلوغ برسند و شعور وحی در افرادی که ظهور نکرده، شعوری است مرموز چنانکه درک لذت ازدواج برای افراد نابالغ انسان، درکی است مرموز.

خدای متعال در کلام خود در خصوص وحی شریعت خود و نارسایی عقل در این خصوص اشاره کرده می فرماید:

«اِنّا اَوْحَیْنا اِلَیْکَ کَما اَوْحَیْنا اِلی نُوحٍ و النَّبِیّینَ مِنْ بَعْدِهِ ... رُسُلاً مُبَشِّرین وَ مُنْذِرینَ لِئَلّا یَکُونَ لِلنّاسِ عَلَی اللّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ.» (۱۸۱)

پیغمبران - عصمت نبوت

ظهور پیغمبران خدا نظریه وحی را که در فصل سابق گذشت تایید می کند پیغمبران خدا مردانی بودند که دعوی وحی و نبوت نمودند و برای دعوی خود حجت قاطع اقامه کردند و مواد دین خدا را که همان قانون سعادتبخش خدایی است، به مردم تبلیغ نموده در دسترس عموم گذاشتند و چون پیغمبران که با وحی و نبوت مجهز بودند، در هر زمان که ظاهر شدند بیش از یک فرد یا چند فرد نبودند، خدای متعال هدایت بقیه مردم را با ماموریت دعوت و تبلیغ که به پیغمبران خود داده، تتمیم و تکمیل فرمود.

و از اینجاست که

پیغمبر خـدا بایـد با صـفت عصـمت متصف باشـد؛ یعنی در گرفتن وحی از جانب خدا و در نگهداری آن و در رسانیدن آن به مردم از خطا مصون باشـد و معصـیت (تخلف از قانون خود) نکند؛ زیرا – چنانکه گذشت – تلقی وحی و حفظ و تبلیغ آن سـه رکن هدایت تکوینی می باشند و خطا در تکوین معنا ندارد.

گذشـته از اینکه معصـیت و تخلـف از مؤدای دعـوت و تبلیغ خود، دعوتی است عملی به ضـد دعوت و موجب سـلب وثوق و اطمینان مردم است از راستی و درستی دعوت و در نتیجه غرض و هدف دعوت را تباه می کند.

خدای متعال در کلام خود به عصمت پیغمبران اشاره نموده می فرماید:

(وَ اجْتَبَیْناهُمْ وَ هَدَیْناهُمْ اِلی صِراطٍ مُسْتَقیمٍ) (۱۸۲)

و باز می فرماید:

(عـالِمُ الْغَیْبِ فَلا یُظْهِرُ عَلی غَیْبِهِ اَحَـداً اِلّا مَنِ ارْتَضـی مِنْ رَسُولٍ فَاِنَّهُ یَسْـلُکُ مِنْ بَیْنِ یَـدَیْهِ و من خَلْفِهِ رَصَـداً لِیَعْلَمَ اَنْ قَدْ اَبْلَغُوا رِسالاتِ رَبِّهِمْ). (۱۸۳)

پیغمران و دین آسمانی

آنچه پیغمبران خـدا از راه وحی به دست آورده و به عنوان پیغـام و سـفارش خـدایی به مردم رسانیدنـد «دین» بود؛ یعنی روش زندگی و وظایف انسانی که سعادت واقعی انسان را تامین می.کند (۱۸۴)

دین آسـمانی به طور کلی از دو بخش اعتقـادی و عملی مرکب می باشـد، بخش اعتقادی یک رشـته اعتقادات اساسـی و واقع بینی هـا است که بایـد انسان پایه زنـدگی خود را به روی آنها گـذارد و آنها سه اصل کلی «توحیـد، نبوت و معاد» است که با اختلال یکی از آنها پیروی دین صورت نبندد.

و بخش عملی یک رشته وظایف اخلاقی و عملی است که مشتمل است بر وظایفی که انسان نسبت به پیشگاه خدای

جهان و وظایفی که انسان در برابر جامعه بشری دارد.

و از اینجاست که وظایف فرعی که در شرایع آسمانی برای انسان تنظیم شده بر دو گونه است اخلاق و اعمال و هر یک از آنها نیز بر دو قسم است:

الف - قسمتی، اخلاق و اعمالی است که به پیشگاه خداوندی ارتباط دارد مانند خلق و صفت ایمان و اخلاص و تسلیم و رضا و خشوع و مانند عمل نماز و روزه و قربانی و این دسته به ویژه «عبادات» نامیده می شود و خضوع و بندگی انسان را نسبت به پیشگاه خدایی مسجل می سازد.

ب - و قسمتی، اخلاق و اعمال شایسته ای است که به جامعه ارتباط دارد مانند اخلاق و صفات بشر دوستی و خیرخواهی و عدالت و سخاوت و مانند وظایف معاشرت و داد و ستد و غیر آنها و این قسم به ویژه «معاملات» نامیده می شود.

و از طرف دیگر نوع انسانی تدریجا متوجه کمال است و جامعه بشری به مرور زمان، کاملتر می شود، ظهور این تکامل در شرایع آسمانی نیز ضروری است و قرآن کریم نیز همین تکامل تدریجی را (چنانکه از راه عقل به دست می آید) تایید می کند و چنانکه از آیاتش استفاده می شود هر شریعت لاحق از شریعت سابق کاملتر است، می فرماید:

(وَ اَنْزَلْنا اِلَیْکَ الْکِتابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِما بَیْنَ یَدَیْهِ مِنَ الْکِتابِ وَ مُهَیْمِناً عَلَیْهِ). (۱۸۵)

و البته چنانکه نظریات علمی نشان می دهد و قرآن کریم نیز تصریح می کند، زندگی جامعه انسانی در این جهان ابدی نیست و طبعا تکامل نوع وی نامتناهی نخواهد بود و از این روی، کلیات وظایف انسانی از جهات اعتقاد و عمل ناگزیر در مرحله ای متوقف خواهد شد

بالتبع نبوت و شریعت نیز روزی که از جهت کمال اعتقاد و توسعه مقررات عملی به آخر مرحله رسید، ختم خواهد گردید.

و از اینجاست که قرآن کریم برای روشن ساختن اینکه اسلام، دین محمد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم آخرین و کاملترین ادیان آسمانی است، خود را کتاب آسمانی غیر قابل نسخ و پیغمبر اکرم را خاتم انبیا و دین اسلام را مشتمل به همه وظایف، معرفی می کند؛ چنانکه می فرماید:

(وَ اِنَّهُ لَكِتابٌ عَزيزٌ لا ياتيهِ الْباطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ و لا مِنْ خَلْفِهِ). (۱۸۶)

و می فرماید:

(ما كانَ مُحَمَّدٌ اَبا اَحَدٍ مِنْ رِجالِكُمْ وَلكِنْ رَسُولَ اللّهِ وَخاتَمَ النَّبِيّينَ). (۱۸۷)

و می فرماید:

(وَ نَزَّلْنا عَلَيْكَ الْكِتابَ تِبْياناً لِكُلِّ شَيْءٍ). (۱۸۸)

پیغمبران و حجت وحی و نبوت

بسیاری از دانشمندان امروزی که در وحی و نبوت کنجکاوی کرده اند، مسئله وحی و نبوت و مسائل مربوط به آن را با اصول روانی اجتماعی توجیه نموده اند می گویند:

پیغمبران خدا مردانی پاک نهاد، بلند همت و بشر دوست بوده اند که برای پیشرفت مادی و معنوی بشر و اصلاح جامعه های فاسد قوانین و مقرراتی تنظیم نموده اند و مردم را به سوی آن دعوت کرده اند و چون مردم آن روز زیر بار منطق عقل نمی رفته اند برای جلب اطاعت مردم، خود و افکار خود را به عالم بالا نسبت داده اند و روح پاک خود را روح القدس و فکری که از آن ترشح می کند (وحی و نبوت) و وظایفی را که از آن نتیجه گرفته می شود (شریعت آسمانی) و بیاناتی که مشتمل به آنهاست مثلاً «کتاب آسمانی» نامیده اند.

کسی که با انصاف و نظر عمیق به کتب آسمانی و به ویژه به قرآن کریم و همچنین به شریعت پیغمبران

نگاه کند، تردید نخواهد داشت که این نظریه درست نیست، پیغمبران خدا مردان سیاست نبودند بلکه مردان حق و سراپا صدق و صفا بودند. چیزی را که درک می کردند بی کم و کاست می گفتند و آنچه را می گفتند، می کردند و آنچه مدعی بودند شعور مرموزی بود که با مدد غیبی به ایشان اضافه می شد و از آن راه، وظایف اعتقادی و عملی مردم را از پیشگاه خدایی فرا گرفته به مردم تبلیغ می کردند.

و از اینجا روشن می شود که برای ثبوت دعوی نبوت، حجت و دلیل لازم است و مجرد اینکه شریعتی که پیغمبر می آورد مطابق عقل می باشد، در صدق دعوی پیغمبری کافی نیست؛ زیرا کسی که دعوی پیغمبری می کند علاوه بر دعوی صحت شریعت خود، دعوی دیگری دارد و آن این است که با عالم بالا- رابطه وحی و نبوت دارد و از جانب خدا ماموریت دعوت یافته است و این دعوی در جای خود دلیل می خواهد.

و از این روی بود که (چنانکه قرآن کریم خبر می دهد) پیوسته مردم با ذهن ساده خود از پیغمبران خدا برای اثبات صدق دعوی نبوت معجزه می خواسته اند.

و معنای این منطق ساده و درست این است که وحی و نبوت که پیغمبر خدا دعوی می کند در سایر مردم که مانند وی انسانند یافت نمی شود و ناچار نیرویی است غیبی که خدا به طور خرق عادت به پیغمبر خود داده که بوسیله آن سخن خدا را شنیده از روی ماموریت، به مردم برساند، اگر راست است، پس پیغمبر از خدای خود بخواهد که خارق عادت دیگری به وجود آورد که مردم به وسیله آن، صدق نبوت پیغمبر (مدعی نبوت) را باور

کنند.

چنانکه روشن است درخواست معجزه از پیغمبران طبق منطقی است درست و بر پیغمبر خداست که برای اثبات نبوت خود ابتدا یا طبق درخواست مردم، معجزه بیاورد و قرآن کریم نیز این منطق را تایید کرده از بسیاری از پیغمبران ابتدا یا پس از درخواست مردم معجزه نقل می فرماید.

البته بسیاری از کنجکاوان تحقق معجزه (خرق عادت) را انکار نموده اند ولی سخنشان به دلیل قابل توجهی تکیه نمی دهد و علل و اسبابی که برای حوادث تا کنون با تجربه و فحص به دست ما رسیده هیچگونه دلیلی نداریم که آنها دائمی هستند و هیچ حادثه ای هرگز با غیر علل و اسباب عادی خود متحقق نمی شود و معجزاتی که به پیغمبران خدا نسبت داده شده محال و خلاف عقل (مانند زوج بودن عدد سه) نیستند بلکه خرق عادت می باشد در صورتی که اصل خرق عادت از اهل ریاضت بسیار دیده و شنیده شده است.

شماره پیغمبران خدا

به حسب نقل در گذشته تاریخ، پیغمبران بسیاری آمده اند و قرآن کریم نیز کثرت ایشان را تایید فرموده و عده ای از ایشان را به نام و نشان یاد کرده ولی عده مشخص برایشان ذکر ننموده است.

از راه نقل قطعی شماره ایشان به دست نیامده جز اینکه در روایت معروف که از ابی ذر غفاری از پیغمبر اکرم است عدد ایشان ۱۲۴ هزار تعیین شده است.

پیغمبران اولوالعزم و صاحبان شریعت

به حسب آنچه از قرآن کریم استفاده می شود همه پیغمبران خدا شریعت نیاورده اند بلکه پنج نفر از ایشان که حضرت نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم هستند اولوا العزم و صاحبان شریعت می باشند و

دیگران در شریعت تابع اولوا العزم بوده اند. خدای متعال در کلام خود می فرماید:

(شَرَعَ لَکُمْ مِنَ الدّینِ ما وَصّی بِهِ نُوحاً و الذی اَوْحَیْنا اِلَیْکَ وَ ما وَصَّیْنا بِهِ اِبْراهیمَ وَ مُوسی وَ عیسی) (۱۸۹)

و می فرماید:

(وَ اِذ اَخَذْنا مِنَ النَّبِیّینَ میثاقَهُمْ وَ مِنْکَ و من نُوحِ وَ اِبْراهیمَ وَ مُوسی وَ عیسیَ بْنِ مَرْیَمَ وَ اَخَذْنا مِنْهُمْ میثاقاً غَلیظاً). (۱۹۰)

نبوت محمد (ص)

آخرین پیغمبران خدا حضرت محمد (ص) می باشد که صاحب کتاب و شریعت است و مسلمانان به وی ایمان آورده اند. حضرت محمد (ص) ۵۳ سال پیش از شروع تاریخ هجری و قمری در شهر مکه از حجاز در میان خانواده بنی هاشم از قریش که گرامیترین خانواده عربی شناخته می شد، تولد یافت.

پدر آن حضرت «عبدالله» و مادرش «آمنه» نام داشت و در همان اوایل کودکی، پدر و مادر را از دست داد و در کفالت جد پدری خود عبدالمطلب قرار گرفت، بزودی عبدالمطلب نیز بدرود زندگی گفت و عمویش ابوطالب به سرپرستی او قیام کرده او را به خانه خود آورد. آن حضرت در خانه عمومی خود بزرگ شد و ضمنا پیش از بلوغ با عمومی خود همراه مال التجاره به شام سفر کرد.

آن حضرت درس نخوانده بود و نوشتن یاد نگرفته بود ولی پس از بلوغ و رشد با عقل و ادب و امانت معروف شد و در نتیجه عقل و امانت یکی از بانوان قریش که به ثروت معروف بود او را سرپرست اموال خود قرار داد و اداره امر تجارت خود را به او واگذار کرد.

آن حضرت سفری دیگر نیز با مال التجاره به شام نمود و در اثر نبوغی که از خود

نشان داد، سود فراوانی عاید گردید و دیری نگذشت که آن بانو پیشنهاد ازدواج به آن حضرت نمود و او نیز پذیرفت و پس از ازدواج که در ۲۵ سالگی آن حضرت واقع شد تا سن چهل سالگی در همان حال بود و شهرت به سزایی در عقل و امانت پیدا کرد جز اینکه بت نپرستید (با اینکه مذهب معمولی عرب حجاز بت پرستی بود) و گاهی به خلوت رفته با خدا به راز و نیاز می پرداخت، تا در سن چهل سالگی که در «غار حراء» (غاری است در کوههای تهامه در نزدیکی مکه) خلوت کرده بود از جانب خدای متعال برای نبوت برگزیده شد و ماموریت تبلیغ یافت و اولین سوره قرآنی

(سوره علق) بر وی نازل شد و همان روز به خانه خود مراجعت و در راه پسر عموی خود علی بن ابیطالب را دید و پس از بیان واقعه، علی علیه السّلام به وی ایمان آورد و پس از ورود به منزل، همسرش نیز اسلام را پذیرفت.

پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم برای اولین بار که گروه مردم را دعوت کرد با عکس العمل طاقت فرسا و دردناکی روبرو شد و ناچار پس از آن مدتی دعوت سری می کرد تا دو باره مامور شد که خویشاوندان بسیار نزدیک خود را دعوت کند، ولی این دعوت نتیجه ای نداد و کسی از آنان جز علی بن ابیطالب به وی ایمان نیاورد (ولی طبق مدارکی که از ائمه اهل بیت علیهم السّلام نقل و به استناد اشعاری از ابوطالب در دست است شیعه معتقد است که وی به اسلام گرویده بود ولی چون

یگانه حامی پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بود ایمان خود را از مردم کتمان می فرمود تا قدرت ظاهری خود را پیش قریش حفظ کند) پس از آن پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم طبق ماموریت خدایی به دعوت علنی پرداخت شروع دعوت علنی توام بود با شروع سخت ترین عکس العمل و دردناکترین آزارها و شکنجه ها از ناحیه اهل مکه نسبت به پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و مردمانی که تازه مسلمان شده بودند تا سختگیری قریش به جایی رسید که گروهی از مسلمانان خانه و زندگی خود را ترک نموده به حبشه مهاجرت کردند و پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم با عموی خود ابوطالب و خویشاوندان خود از بنی هاشم سه سال در شعب ابوطالب (حصاری بود در یکی از درّه های مکه) در نهایت سختی و تنگی متحصن شدند و کسی با آنان معامله و معاشرت نمی کرد و قدرت بیرون آمدن نداشتند.

بت پرستان مکه با اینکه هرگونه فشار و شکنجه از زدن و کوبیدن و اهانت و استهزا و کارشکنی در حق وی روا می داشتند گاهی نیز برای اینکه او را از دعوت خود منصرف کنند از راه ملاطفت پیش آمده وعده مالهای گزاف و ریاست و سلطنت به وی می دادند ولی پیش آن حضرت وعده وعید آنان مساوی بود و جز تشدید همت و تصمیم عزیمت نتیجه ای نمی بخشید. در یکی از مراجعه هایی که به آن حضرت کرده و وعده مال گزاف و ریاست می دادند، آن حضرت به عنوان تمثیل به آنان فرمود:

«اگر خورشید را در کف راست

و ماه را در کف چپ من بگذارید، از فرمانبرداری خدای یگانه و انجام ماموریت خود روی برنخواهم تافت.»

در حوالی سال دهم بعثت که آن حضرت از شعب ابیطالب بیرون آمد، کمی بعد از آن، ابوطالب عمو و یگانه حامی وی بدرود زندگی گفت و همچنین یگانه همسر باوفای وی درگذشت. دیگر برای آن حضرت هیچگونه امن جانی و پناهگاهی نبود و بالاـخره بت پرستان مکه نقشه محرمانه ای برای کشتن وی طرح کرده شبانه خانه اش را از هر سوی به محاصره درآوردند که آخر شب ریخته در بستر خواب قطعه قطعه اش کنند.

ولی خدای متعال مطلعش ساخته به هجرت یثرب مامورش کرد.، آنگاه حضرت علی علیه السّلام را در بستر خواب خود خوابانید شبانه به نگهداری خدایی از خانه بیرون آمد و از میان گروه دشمنان بگذشت و در چند فرسخی مکه به غاری پناهنده شد و پس از سه روز که دشمنان به هر سوی گشته و از دستگیری او نومید شده بودند، به مکه بازگشتند، از غار بیرون آمده راه یثرب را در پیش گرفت.

اهل یثرب که بزرگانشان پیش از آن به حضرت ایمان آورده و بیعت کرده بودند، مقدمش را با آغوش باز پذیرفتند و جان و مال خودشان را در اختیارش گذاشتند.

آن حضرت برای اولین بار در شهر یثرب یک جامعه کوچک اسلامی تشکیل داده با طوایف یهود که در شهر و اطراف آن ساکن بودند و همچنین با قبایل نیرومند عرب آن نواحی پیمانها بست و به نشر دعوت اسلامی قیام فرمود و شهر یثرب به «مدینه الرسول» معروف شد.

اسلام روز به روز به سوی توسعه و ترقی

پیش می رفت و مسلمانانی که در مکه در چنگال بیدادگری قریش گرفتار بودند تدریجا خانه و زندگی خود را رها کرده، به مدینه مهاجرت نمودند و پروانه وار به دور شمع وجود پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم گرد آمدند و «مهاجرین» نامیده شدند؛ چنانکه یاوران یثربی آن حضرت به «انصار» شهرت یافتند.

اسلام با سرعت تمام پیشرفت می کرد ولی با این حال بت پرستان قریش و طوایف یهود حجاز از کارشکنی و ماجراجویی هیچگونه فروگذاری نمی کردند و به دستیاری گروه منافقین که در داخل جمعیت مسلمانان بودند و به هیچ سمت خاصی شناخته نمی شدند هر روز مصیبت تازه ای برای مسلمانان به وجود می آوردند، تا بالا خره کار به جنگ کشید و جنگهای بسیاری میان اسلام و وثنیت عرب و یهود اتفاق افتاد که در اغلب آنها پیروزی با لشگر اسلام بود. شماره این جنگها به هشتاد و چند جنگ بزرگ و کوچک می رسد و در همه جنگهای بزرگ مانند جنگ بدر و احد و خندق و خیبر و غیر آنها پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم شخصا حاضر معرکه جنگ می شد و در همه جنگهای خونین بزرگ و بسیاری از جنگهای کوچک، گوی پیروزی به دست علی علیه السّلام ربوده می شد و تنها کسی بود که هرگز در جنگی از آن همه جنگها پا به عقب نگذاشت و در همه این جنگها که در مدت ده سال پس از هجرت درگرفت از مسلمانان کمتر از دویست و از کفار کمتر از هزار تن کشته شده است.

در اثر فعالیت آن حضرت و فداکاریهای مهاجرین و انصار در مدت ده سال

پس از هجرت، اسلام، شبه جزیره عربستان را فرا گرفت و نامه های دعوتی به پادشاهان کشورهای دیگر مانند ایران و روم و مصر و حبشه نوشته شد.

آن حضرت در زی فقرا می زیست و به فقر افتخار (۱۹۱) می کرد و لحظه ای از وقت خود را بیهوده نمی گذرانید بلکه وقت خود را سه بخش کرده بود:

بخشی اختصاص به خدا داشت و با عبادت و یاد خدا می گذشت و بخشی به خود و اهل خانه و نیازمندیهای منزل می پرداخت و بخشی از آن مردم بود و در این بخش به نشر و تعلیم و معارف دینی و اداره امور جامعه اسلامی و اصلاح مفاسد آن و سعی در رفع حوایج مسلمین و تحکیم روابط داخلی و خارجی و سایر امور مربوطه می پرداخت. آن حضرت پس از ده سال اقامت در مدینه در اثر سمی که زنی یهودی در غذای وی خورانیده بود، نقاهت پیدا نمود و پس از چند روز رنجوری، رحلت فرمود و چنانکه در روایاتی وارد است، آخرین کلمه ای که از زبانش شنیده شد، توصیه بردگان و زنان بود.

پیغمبر اکرم (ص) و قرآن

از پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم نیز مانند سایر پیغمبران معجزه می خواستند و آن حضرت نیز وجود معجره را در پیغمبران تایید می کرد چنانکه در قرآن کریم بالصراحه تایید شده است.

از آن حضرت معجزات بسیاری رسیده که نقل برخی از آنها قطعی و قابل اعتماد می باشد ولی معجزه باقیه آن حضرت که هم اکنون زنده است همانا «قرآن کریم» است که کتاب آسمانی اوست. قرآن کریم کتابی است آسمانی که به شش هزار و چند صد آیه مشتمل است و

به ۱۱۴ سوره بزرگ و کوچک تقسیم می شود. آیات کریمه قرآنی در مدت ۲۳ سال ایام بعثت و دعوت پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم تدریجا نازل شده و کمتر از یک آیه تا یک سوره تمام، در حالات مختلف شب و روز، سفر و حضر و جنگ و صلح و روزهای سخت و لحظات آسودگی، وحی گردیده است.

قرآن کریم در آیات بسیاری با صراحت لهجه خود را معجزه معرفی می کند و عرب آن روز که به شهادت تاریخ به راقی ترین درجات فصاحت و بلاغت رسیده بود و در شیرینی زبان و روانی بیان پیشتازان میان سخنوری شمرده می شدند به معارضه و مبارزه می طلبد و می گوید:

اگر چنین می پندارید که قرآن کریم سخن بشر و ساخته خود محمد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم است یا از کسی یاد گرفته و تعلیم یافته، مانند او را (۱۹۲) یا مانند ده سوره (۱۹۳) و یا حتی یک سوره (۱۹۴) از سوره های آن را بیاورند و از هر وسیله ممکن در این کار استفاده کنند، سخنوران نامی عرب پاسخی که در برابر این درخواست آماده کردند این بود که گفتند قرآن سحر است و از عهده ما بیرون می.باشد (۱۹۵)

قرآن کریم تنها از راه فصاحت و بلاغت تحدی نمی کند و به معارضه نمی طلبد بلکه گاهی از جهت معنا نیز پیشنهاد معارضه می نماید و به نیروی فکری همه جن و انس تحدی می نماید؛ زیرا کتابی است که به برنامه کامل زندگی جهان انسانی مشتمل است و اگر به دقت کنجکاوی شود این برنامه وسیع و پهناور که هر گوشه و کنار اعتقادات و اخلاق

و اعمال بیرون از شمار انسانیت را فرا گرفته و به تمام دقایق و جزئیات آن رسیدگی می نماید، همانا «حق» قرار داده و آن را «دین حق» نامیده (اسلام دینی است که مقررات آن از حق و صلاح واقعی سرچشمه می گیرد نه از خواست و تمایل اکثریت مردم یا دلخواه یک فرد توانا و فرمانروا).

اساس این برنامه وسیع گرامیترین کلمه حق که ایمان به خدای یگانه باشد، قرار داده شد و همه اصول و معارف از توحید استنتاج گردیده است و از آن پس پسندیده ترین اخلاق انسانی از اصول معارف استنتاج و جزء برنامه شده است.

و از آن پس کلیات و جزئیات بیرون از شمار اعمال انسانی و اوضاع و احوال فردی و اجتماعی بشر، بررسی و وظایف مربوط به آنها که از یگانه پرستی سرچشمه می گیرد تنظیم گشته است.

در آیین اسلام ارتباط و اتصال میان اصول و فروع به نحوی است که هر حکم فرعی از هر باب باشد اگر تجزیه و تحلیل شود به همان کلمه توحید تنها بر می گردد و کلمه توحید نیز با ترکیب همان احکام و مقررات فرعی حاصل می شود.

البته گذشته از تنظیم نهایی، چنین آیین پهناوری با چنین وحدت و ارتباط حتی تنظیم فهرست ابتدایی آن نیز از نیروی عادی یک نفر از بهترین حقوقدانان جهان در حال عادی بیرون است چه برسد به کسی که در زمان ناچیزی در میان هزاران گرفتاری جانی و مالی و شخصی و عمومی و جنگهای خونین و کارشکنیهای خارجی و داخلی قرار گیرد و بالا خره در برابر جهانی تنها بیفتد.

گذشته از اینکه پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و

سلّم آموزگاری ندیده بود و خواندن و نوشتن یاد نگرفته بود و پیش از دعوت (۱۹۶) دو سوم زندگی خود را در میان قومی به سر برده بود که از فرهنگ عاری بودند و بویی از مدنیت و حضارت نشنیده بودند و در زمین بی آب و علف و هوایی سوزان با پست ترین شرایط زندگی می کردند و هر روز زیر سلطه یکی از دول همجوار خود می رفتند.

گذشته از اینها قرآن کریم از راه دیگر، تحدی می کند و آن این است که این کتاب تدریجا با شرایطی کاملاً- مختلف و گوناگون از گرفتاری و آسودگی و جنگ و صلح و قدرت و ضعف و غیر آنها در مدت ۲۳ سال نازل شده است، اگر از جانب خدا نبود و ساخته و پرداخته بشر بود، تناقض و تضاد بسیاری در آن پدید می آمد و ناگزیر آخر آن از اولش بهتر و مترقی تر بود چنانکه لازمه تکامل تدریجی بشر همین است و حال آنکه آیات مکی این کتاب با آیات مدنی آن یکنواخت می باشد و آخرش از اولش متفاوت نیست و کتابی است متشابه الاجزاء و در قدرت بیان حیرت انگیز خود به یک نسق (۱۹۷) می باشد.

۳ – معادشناسی

ترکیب انسان از روح و بدن

کسانی که به معارف اسلامی تا اندازه ای آشنایی دارند می دانند که در خلال بیانات کتاب و سنت، سخن روح و جسم یا نفس و بدن بسیار به میان می آید و یا اینکه تصور جسم و بدن که به کمک حس درک می شود تا اندازه ای آسان است و تصور روح و نفس، خالی از ابهام و پیچیدگی نیست.

اهل بحث از متکلمین و فلاسفه شیعه و

سنّی در حقیقت «روح»، نظریات مختلفی دارنـد ولی تا اندازه ای مسـلم است که روح و بدن در نظر اسـلام دو واقعیت مخالف همدیگر می باشـند. بدن به واسطه مرگ، خواص حیات را از دست می دهد و تدریجا متلاشی می شود ولی روح نه این گونه است بلکه حیات بالا صاله از آن روح است و تا روح به بـدن متعلق است، بـدن نیز از وی کسب حیات می کنـد و هنگامی که روح از بدن مفارقت نمود و علقه خود را برید (مرگ) بدن از کار می افتد و «روح» همچنان به حیات خود ادامه می دهد.

آنچه بـا تـدبر در آیات قرآن کریم و بیانات ائمه اهل بیت علیهم السّـلام به دست می آیـد این است که روح انسانی پدیـده ای است غیر عادی که با پدیده بدن، یک نوع همبستگی و یگانگی دارد. خدای متعال در کتاب خود می فرماید:

ا اْلا ـ نْسـانَ مِنْ سُـلالَهٍ مِنْ طینٍ ثُمَّ جَعَلْنـاهُ نُطْفَهً فی قَرارٍ مَکینٍ ثُم خَلَقْنا النُّطْفَهَ عَلَقَهً وَخَلَقْنا الْعَلَقَهَ مُضْـغَهً فَخَلَقْنَا الْمُضْـغَهَ عِظاماً فَکَسَوْنَا الْعِظامَ لَحْماً ثُمَّ اَنْشَاءناهُ خَلْقاً آخَرَ) (۱۹۸)

یعنی:

«تحقیقا ما انسان را از خلاصه ای که از گل گرفته شده بود آفریدیم، سپس او را نطفه ای قرار دادیم در جایگاه آرامی، سپس نطفه را خونی بسته کردیم پس خون بسته را گوشتی جویده شده کردیم، سـپس گوشت جویده شده را استخوانهایی کردیم، پس استخوانها را گوشت پوشانیدیم پس از آن او را آفریده دیگری بی سابقه قرار دادیم.»

از سیاق آیات روشن است که صدر آیات، آفرینش تدریجی مادی را وصف می کند و در ذیل که به پیدایش روح یا شعور و اراده اشاره می کند آفرینش دیگری را بیان می کند که با نوع

آفرینش قبلی مغایر است.

و در جای دیگر در پاسخ استبعاد منکرین معاد به این مضمون که انسان پس از مرگ و متلاشی شدن بدن و گم شدن او در میان اجزای زمین چگونه آفرینش تازه ای پیدا کرده انسان نخستین می شود، می فرماید:

«بگو فرشته مرگ، شما را از ابدانتان می گیرد پس از آن به سوی خدای خودتان بر می گردید؛ یعنی آنچه پس از مرگ متلاشی گشته و در میان اجزای زمین گم می شود، بدنهای شماست ولی خودتان (ارواح) به دست فرشته مرگ از بدنهایتان گرفته شده اید و پیش ما محفوظید» (۱۹۹).

گذشته از این گونه آیات، قرآن کریم با بیانی جامع، مطلق روح را غیر مادی معرفی می کند؛ چنانکه می فرماید:

«از تو حقیقت روح را می پرسند بگو روح از سنخ امر خدای من است» (۲۰۰).

و در جای دیگر در معرفی امر خود می گوید:

«امر خدا وقتی که چیزی را خواست این است و بس که بفرماید بشو، آن چیز بی توقف می شود و ملکوت هر شیء همین است» (۲۰۱).

و مقتضای این آیات آن است که فرمان خدا در آفرینش اشیاء، تدریجی نیست و در تحت تسخیر زمان و مکان نمی باشد، پس روح که حقیقتی جز فرمان خداوند ندارد مادی نیست.

و در وجود خود خاصیت مادیت را که تدریج و زمان و مکان است ندارد.

بحث در حقیقت «روح» از نظر دیگران

کنجکاوی عقلی نیز نظریه قرآن کریم را در باره روح، تایید می کند. هر یک از ما افراد انسان از خود حقیقتی را درک می نماید که از آن به «من» تعبیر می کند و این درک، پیوسته در انسان موجود است، حتی گاهی سر و دست و پا و سایر اعضا حتی همه

بدن خود را فراموش می کند ولی تا خود هست، خود «من» از درک او بیرون نمی رود این (مشهود) چنانکه مشهود است قابل انقسام و تجزی نیست و با اینکه بـدن انسان پیوسـته در تغییر و تبدیل است و امکنه مختلف برای خود اتخاذ می کند و زمانهای گوناگون بر وی می گذرد، حقیقت نامبرده «من» ثابت است و در واقعیت خود تغییر و تبدیل نمی پذیرد و روشن است که اگر مادی بود خواص مادیت را که انقسام و تغییر زمان و مکان می باشد می پذیرفت.

آری بـدن همه این خـواص را می پـذیرد و بواسـطه ارتبـاط و تعلـق روحی این خـواص به روح نیز نسـبت داده می شود ولی با کمترین توجهی برای انسـان آفتـابی می شود که این دم و آن دم و از اینجـا و آنجا و این شـکل و آن شـکل و این سوی و آن سوی، همه از خواص بدن می باشد و روح از این خواص منزه است و هر یک از این پیرایه ها از راه بدن به وی می رسد.

نظیر این بیـان در خـاصه درک و شـعور «علم» که از خـواص «روح» است جـاری می باشـد و بـدیهی است که اگر علم خاصـه مادی بود به تبع ماده انقسام و تجزی و زمان و مکان را می پذیرفت.

البته این بحث عقلی دامنه دراز و پرسشـها و پاسـخهای بسـیاری به دنبال خود دارد که از گنجایش این کتاب بیرون است و این مقدار از آن بحث در اینجا به عنوان اشاره گذاشته شد و برای استقصای بحث باید به کتب فلسفی اسلامی مراجعه نمود.

مرگ از نظر اسلام

در عین اینکه نظر سطحی، مرگ انسان را نابودی وی فرض می کند و زندگی انسان

را تنها همین زندگی چند روزه که در میان زایش و درگذشت، محدود می باشد، می پندارد، اسلام مرگ را انتقال انسان از یک مرحله زندگی به مرحله دیگری تفسیر می نماید. به نظر اسلام، انسان زندگانی جاویدانی دارد که پایانی برای آن نیست و مرگ که جدایی روح از بدن می باشد، وی را وارد مرحله دیگری از حیات می کند که کامروایی و ناکامی در آن بر پایه نیکوکاری و بدکاری در مرحله زندگی پیش از مرگ استوار می باشد.

پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم می فرماید:

«گمان مبرید که با مردن نابود می شوید بلکه از خانه ای به خانه دیگری منتقل می شوید» (۲۰۲).

برزخ

طبق آنچه از کتاب و سنت استفاده می شود انسان در فاصله میان مرگ و رستاخیز عمومی، یک زندگانی محدود و موقتی دارد که برزخ و واسطه میان حیات دنیا و حیات آخرت.است (۲۰۳)

انسان پس از مرگ از جهت اعتقاداتی که داشته و اعمال نیک و بدی که در این دنیا انجام داده مورد بازپرسی خصوصی قرار می گیرد و پس از محاسبه اجمالی، طبق نتیجه ای که گرفته شد به یک زندگی شیرین و گوارا یا تلخ و ناگوار محکوم گردیده با همان زندگی در انتظار روز رستاخیز عمومی به سر می.برد (۲۰۴)

حال انسان در زندگی برزخی بسیار شبیه است به حال کسی که برای رسیدگی اعمالی که از وی سر زده به یک سازمان قضایی احضار شود و مورد بازجویی و بازپرسی قرار گرفته به تنظیم و تکمیل پرونده اش بپردازند، آنگاه در انتظار محاکمه در بازداشت به سر برد.

روح انسان در برزخ، به صورتی که در دنیا زندگی می کرد، به سر می برد اگر از نیکان است

از سعادت و نعمت و جوار پاکان و مقربان درگاه خدا برخوردار می شود و اگر از بـدان است در نقمت و عذاب و مصاحبت شیاطین و پیشوایان ضلال می گذراند. خدای متعال در وصف حال گروهی از اهل سعادت می فرماید:

وَلا تَحْسَبَنَّ الَّذین قُتِلُوا فی سَبیلِ اللّهِ اَمْواتاً بَلْ اَحْیاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ یُرْزَقُونَ

فَرِحینَ بِما آتیهُمُ اللّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَیَسْتَبْشِرُونَ بِالّذینَ لَمْ یَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ اَنْ لا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ و لا هُمْ یَحْزَنُونَ للّه یَسْتَبْشِرُون بِنِعْمَهٍ مِنَ اللّهِ وَفَضْلٍ و إن اللّهَ لا یُضیعُ اَجْرَ الْمُؤمِنینَ (۲۰۵)

یعنی:

«البته گمان مبر (ای پیغمبر) کسانی که در راه خـدا کشـته شـده انـد، مرده انـد بلکه زنـده اند و پیش خدای خودشان (در مقام قرب) روزی داده می شونـد از آنچه خـدا از فضـل خود به ایشـان داده شـاد هسـتند و به کسـانی از مؤمنین که به دنبالشـان می باشـند و هنوز به ایشان نرسیده اند مژده می دهند که هیچگونه ترس و اندوهی بر ایشان نیست. مژده می دهند با نعمت و فضل (وصف نشدنی) خدا و اینکه خدا مزد و پاداش مؤمنان را ضایع و تباه نمی کند.»

و در وصف حال گروهی دیگر که در زندگی دنیا از مال و ثروت خود استفاده مشروع نمی کنند، می فرماید:

(حَتّی اِذا جاءَ اَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلّی اَعْمَلُ صالِحاً فیما تَرَکْتُ کَلاّ اِنَّها کَلِمَهٌ هُوَ قائِلُها و من وَرائِهِمْ بَرْزَخٌ اِلی یَوْمٍ یُبْعَثُونَ). (۲۰۶)

یعنی:

«تـا آن دم که به یکی از آنـان مرگ می رسـد می گویـد خـدایا! مرا (به دنیـا) برگردانیـد شایـد در ترکه خود کار نیکی انجام دهم، نه هرگز این سـخنی است که او می گویـد (به سـخنش گـوش داده نمی شـود) و در پیش شـان برزخی است که تـا روز رستاخیز ادامه

دارد.»

روز قیامت – رستاخیز

در میان کتب آسمانی، قرآن کریم تنها کتابی است که از روز «رستاخیز» به تفصیل سخن رانده و در عین اینکه تورات نامی از این روز به میان نیاورده و انجیل جز اشاره مختصری ننموده در قرآن کریم در صدها مورد با نامهای گوناگون، روز رستاخیز را یاد کرده و سرنوشتی را که جهان و جهانیان در این روز دارند، گاهی به اجمال و گاهی به تفصیل بیان نموده است.

و بارها تذکر داده که ایمان به روز جزا (روز رستاخیز) همتراز ایمان به خدا و یکی از اصول سه گانه اسلام است که فاقد آن (منکر معاد) از آیین اسلام خارج و سرنوشتی جز هلاکت ابدی ندارد.

و حقیقت امر نیز همین است؛ زیرا اگر از جانب خدا حسابی در کار و جزاء و پاداشی در پیش نباشد، دعوت دینی که مجموعه ای از فرمانهای خدا و اوامر و نواهی اوست، کمترین اثری در بر نخواهد داشت و وجود و عدم دستگاه نبوت و تبلیغ در اثر، مساوی خواهد بود بلکه عدم آن بر وجودش رجحان خواهد داشت؛ زیرا پذیرفتن دین و پیروی از مقررات شرع و آیین، خالی از کلفت و سلب آزادی نیست و در صورتی که متابعت آن اثری در بر نداشته باشد هرگز مردم زیر بار آن نخواهند رفت و از آزادی طبیعی دست بر نخواهند داشت.

و از اینجا روشن می شود که اهمیت تذکر و یادآوری روز رستاخیز، معادل با اهمیت اصل دعوت دینی است.

و هم از اینجا روشن می شود که ایمان به روز جزاء مهمترین عاملی است که انسان را به ملازمت تقوا و اجتناب اخلاق ناپسندیده و گناهان

بزرگ وادار می کند چنانکه فراموش ساختن یا ایمان نداشتن به آن، ریشه اصلی هر بزه و گناهی است. خدای متعال در کتاب خود می فرماید:

(اِنَّ الَّذینَ یَضِلُّونَ عَنْ سَبیلِ اللّهِ لَهُمْ عَذابٌ شَدیدٌ بِما نَسُوا یَوْمَ الْحِسابِ) (۲۰۷)

یعنی:

«کسانی که از راه خدا بیرون رفته و گمراه می شوند، برای ایشان عذابی است سخت در مقابل اینکه روز حساب را فراموش کردند.»

چنانکه پیداست در آیه کریمه، فراموشی روز حساب منشاء هر گمراهی گرفته شده است. تأمل در آفرینش انسان و جهان و همچنین در غرض و هدف شرایع آسمانی در پیش بودن چنین روزی (روز رستاخیز) را روشن می سازد.

ما وقتی در کارهایی که در آفرینش تحقق می پذیرد، دقیق می شویم می بینیم که هیچ کاری (که به طور ضرورت به نوعی از حرکت نیز مشتمل است) بدون غایت و هدف ثابت انجام نمی یابد و هرگز خود کار به طور اصالت و استقلال مقصود و مطلوب نیست بلکه پیوسته مقدمه هدف و غایتی است و به پاس آن مطلوب می باشد حتی در کارهایی که به نظر سطحی بی غرض شمرده می شوند مانند افعال طبیعی و بازیهای بچگانه و نظایر آنها اگر به دقت نگاه کنیم غایتها و غرضهایی مناسب نوع کار می یابیم چنانکه در کارهای طبیعی که عموما از قبیل حرکت می باشد غایتی که حرکت به سوی آن است غایت و غرض آن است و در بازیهای بچگانه مناسب نوع بازی غایتی است خیالی و وهمی که مطلوب از بازی همانا رسیدن بدان است.

البته آفرینش انسان و جهان، کار خداست و خدا منزه است از اینکه کار بیهوده و بی هدف انجام دهد و دائما بیافریند و روزی دهد و بمیراند

و باز بیافرینـد و روزی دهـد و بمیرانـد و همچنین درست کنـد و به هم زنـد بی اینکه از این آفرینش غایت ثابتی را بخواهـد و غرض پابرجایی را تعقیب کند.

پس ناچـار برای آفرینش جهـان و انسان، هـدف و غرض ثابتی در کار است و البته سود و فائـده آن به خـدای بی نیاز نخواهد برگشت و هر چه باشـد به سوی آفریـده ها عایـد خواهـد شـد، پس باید گفت که جهان و انسان به سوی یک آفرینش ثابت و وجود کاملتری متوجهند که فنا و زوال نپذیرد.

و نیز وقتی که از نظر تربیت دینی در حال مردم دقیق می شویم می بینیم که در اثر راهنمائی خـدایی و تربیت دینی، مردم به دو گروه نیکوکـاران و بـدکاران منقسم می شونـد، بـا این حال در این نشأه زنـدگی تمیز و امتیازی در کار نیست بلکه بالعکس و علی الاـغلب پیشرفت و موفقیت از آن بـدکاران و سـتمکاران می باشـد و نیکوکاری توام با گرفتاری و بدگـذرانی و هرگونه محرومیت و ستمکشی می باشد.

در این صورت، مقتضـای عـدل الهی آن است که نشأه دیگری وجود داشـته باشـد که در آن نشأه هر یک از دو دسـته نامبرده جزای عمل خود را بیابنـد و هر کدام مناسب حال خود زندگی کنند. خدای متعال در کتاب خود به این دو حجت اشاره نموده می فرماید:

(وَ ما خَلَقْنَا السَّمواتِ و الارض وَما بَیْنَهُما لاعِبینَ ما خَلَقْناهُما اِلّا بِالْحَقِّ وَ لکِنَّ اَکْثَرَهُمْ لا یَعْلَمُون). (۲۰۸)

یعنی:

«ما آسـمان و زمین و آنچه را که در میـان آنهـاست بیهـوده نیافریـدیم [آنهـا را جز به حـق و از روی حکمت و مصـلحت خلق نکردیم و لکن اکثر این مردم آگاه نیستند]

(این احتمال دور از خرد، گمان کسانی است که به خدا کافر شدند، وای به حال این کافران از آتش که به کفار وعده داده شده! آیا ما کسانی را که ایمان آوردند و کارهای نیک کردند مانند کسانی قرار خواهیم داد که در زمین افساد می کنند؟ یا پرهیزکاران را مانند اهل فجور قرار خواهیم داد؟»

و در جای دیگر که هر دو حجت را در یک آیه جمع نموده، می فرماید:

(اَمْ حَسِبَ الَّذینَ اجْتَرَحُوا السَّیِّئَـاّتِ اَنْ نَجْعَلَهُمْ کَالَّذینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ سَواءً مَحْیاهُمْ وَ مَماتُهُمْ ساءَ ما یَحْکُمُونَ وَ خَلَقَ اللّهُ السَّمواتِ و الارض بِالْحَقِّ وَ لِتُجْزی کُلُّ نَفْسٍ بِما کَسَبَتْ وَ هُمْ لا یُظْلَمُونَ). (۲۰۹)

یعنی:

«آیا کسانی که به جرم و جنایتها پرداخته اند، گمان می برند که ما آنان را مانند کسانی که ایمان آورده و کارهای نیک انجام داده اند قرار خواهیم داد؟ به طوری که زندگی و مرگشان برابر باشد، بد حکمی است که می کنند! خدا آسمانها و زمین را آفرید به حق (نه بیهوده) و برای اینکه هر نفس به آنچه با عمل خود کسب کرده جزا داده شود بی اینکه به مردم ستم شود.»

بیان دیگر

در بحث ظاهر و باطن قرآن در بخش دوم کتاب اشاره کردیم که معارف اسلامی در قرآن کریم، از راههای گوناگون بیان شده است و راههای نامبرده به طور کلی به دو طریق ظاهر و باطن منقسم می شود.

بیان از طریق ظاهر بیانی است که مناسب سطح افکار ساده عامه می باشد به خلاف طریق باطن که اختصاص به خاصه دارد و با روح حیات معنوی درک می شود.

بیانی که از طریق ظاهر سرچشمه می گیرد خدای متعال را فرمانروای علی الاطلاق جهان

آفرینش معرفی می کند که سراسر جهان ملك اوست، خداوند جهان فرشتگان بسیار بیرون از شمار آفرید که فرمانبران و مجریان اوامری هستند که به هر سوی جهان صادر می فرماید و هر بخش از آفرینش و نظام آن ارتباط به گروه خاصی از فرشتگان دارد که موکل آن بخش هستند.

نوع انسان از آفریدگار و بندگان او هستند که باید از اوامر و نواهی او پیروی و فرمانبرداری کنند و پیغمبران حاملان پیامها و آورنده شرایع و قوانین او هستند که به سوی مردم فرستاده و جریان آنها را خواسته است.

خدای متعال از این روی که به ایمان و اطاعت، وعده ثواب و پاداش نیك داده و به کفر و معصیت، وعید عقاب و سزای بد داده و چنانکه فرموده، خُلف وعده نخواهد نمود و از این روی که عادل است و مقتضای عدل او این است که در نشأه دیگری دو گروه نیکوکاران و بدکاران را که در این نشأه، موافق خوبی و بدی خود زندگی نمی کنند از هم جدا کرده خوبان را زندگی خوب و گوارا و بدان را زندگی بد و ناگوار عطا نماید.

خدای متعال به مقتضای عدل خود و وعده ای که فرموده گروه انسان را که در این نشأه می باشند بدون استثنا پس از مرگ دوباره زنده می کند و به جزئیات اعتقادات و اعمالشان رسیدگی حقیقی می نماید و میان ایشان بحق قضاوت و داوری می فرماید و در نتیجه حق هر ذیحق را به وی می رساند و داد هر مظلومی را از ظالمش می گیرد و پاداش عمل هر کس را به خودش می دهد، گروهی به بهشت جاودان و گروهی به دوزخ جاودان محکوم می شوند.

این

بیان ظاهری قرآن کریم است و البته راست و درست می باشد ولی از موادی که مولود تفکر اجتماعی انسان است تالیف و تنظیم شده تا فایده اش عمومی تر و شعاع عملش وسیعتر باشد.

کسانی که در ساحت حقایق جای پای و به زبان باطنی قرآن کریم تا اندازه ای آشنایی دارند، از این بیانات مطالبی می فهمند که بسی بالاتر از سطح فهم ساده و همگانی است و قرآن کریم نیز در خلال بیانات روان خود گاهگاهی به آنچه مقصد باطنی این بیانات است، گوشه ای می زند.

قرآن با اشاره های گوناگون خود، اجمالاً می رساند که جهان آفرینش با همه اجزای خود که یکی از آنها انسان است، با سیر تکوینی خود (که پیوسته رو به کمال است) به سوی خدا در حرکت است و روزی خواهد رسید که به حرکت خود خاتمه داده، در برابر عظمت و کبریای خدایی، انیت و استقلال خود را به کلی از دست می دهد.

انسان نیز که یکی از اجزای جهان و تکامل اختصاصی وی از راه شعور و علم است، شتابان به سوی خدای خود در حرکت می باشد و روزی که حرکت خود را به آخر رسانید حقانیت و یگانگی خدای بیگانه را عیانا مشاهده خواهد نمود. او خواهد دید که قدرت و ملك و هر صفت کمال در انحصار ذات مقدس خداوندی است و از همین راه حقیقت هر شیء چنانکه هست بر وی مکشوف خواهد شد.

این نخستین منزل از جهان ابدیت است، اگر انسان به واسطه ایمان و عمل صالح در این جهان ارتباط و اتصال و الفت و انس با خدا و نزدیکان او داشته باشد با سعادتی که هرگز به

وصف نمی آید در جوار خدای پاک و صحبت پاکان عالم بالا به سر می برد و اگر به واسطه دلبستگی و پایبندی به زندگی این جهان و لذایذ گذران و بی پایه آن از عالم بالا بریده و انس و الفتی به خدای پاک و پاکان درگاهش نداشته باشد گرفتار عذابی دردناک و بدبختی ابدی خواهد شد.

درست است که اعمال نیک و بد انسان در این نشأه گذران است و از میان می رود ولی صور اعمال نیک و بد در باطن انسان مستقر می شود و هر جا برود همراه اوست و سرمایه زندگی شیرین یا تلخ آینده او می باشد.

مطالب گذشته را می توان از آیات ذیل استفاده نمود، خدای متعال می فرماید:

(اِنَّ اِلی رَبِّکَ الرُّجْعی) (۲۱۰)

یعنی:

«برگشت مطلقا به سوی خدای توست.»

و می فرماید:

(اَلا اِلَی اللّهِ تَصیرُ اْلاُمُورُ) (۲۱۱)

یعنی:

«آگاه باشید همه امور به سوی خدا بر می گردد»

و می فرماید:

(وَ اْلاَمْرُ یَوْمِئِذٍ للّهِ) (۲۱۲)

یعنی:

«امروز امر یکسره از آن خداست.»

(یا اَیَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّهُ ارْجِعی اِلی رَبِّکِ راضِیَهً مَرْضِیَّهً فَاْدخُلی فی عِبادی وَادْخُلی جَنَّتی) (۲۱۳)

یعنی:

«این نفس که اطمینان و آرامش یافته ای (با یاد خدا) به سوی خدای خود برگرد، در حالی که خشنودی و از تو خشنود شده، پس داخل شو در میان بندگان من و داخل شو در بهشت من.»

و در حکایت خطابی که روز قیامت به بعضی از افراد بشر می شود می فرماید:

(لَقَدْ کُنْتَ فی غَفْلَةً مِنْ هذا فَکَشَفْنا عَنْکَ غِطاءکَ فَبَصَرُکَ الْیَوْمَ حَدیدٌ) (۲۱۴)

یعنی:

«تو از اینها که مشاهده می کنی در غفلت بوده ای اینک پرده را از پیش چشمت برداشتیم و در نتیجه چشم تو امروز تیزبین است.»

در مورد تأویل قرآن کریم (حقایقی که قرآن کریم از آنها سرچشمه می گیرد) می فرماید:

هَلْ یَنْظُرُونَ اِلّا

تأویلهُ

یلُهُ یَقُولُ الَّذینَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جاءَتْ رُسُلُ رَبِّنا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنا مِنْ شُفَعاءَ فَیَشْفَعُوا لَنا اَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَیْرَ الَّذی کُنّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا اَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ ما کانُوا یَفْتَرُونَ (۲۱۵)

یعنی:

«آیا کسانی که قرآن را نمی پذیرند، جز تأویل آن چیزی را منتظرند روزی که تأویلش مشهود می شود، کسانی که قبلاً آن را فراموش کرده اند خواهند گفت:

پیغمبران خدای ما، به حق آمدند پس آیا برای ما نیز شفاعت کنندگانی هستند که برای ما شفاعت کنند یا اینکه برگردانده شویم (به دنیا) و عملی غیر از آن عمل که انجام می دادیم، انجام دهیم؟ اینان نفسهای خود را زیان کردند و افترایی که می بستند گم نمودند.»

و می فرماید:

(یَوْمَئِذٍ یُوَفّیهِمُ اللّهُ دینَهُمُ الْحَقَّ وَ یَعْلَمُونَ اَنَّ اللّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبینُ). (۲۱۶)

یعنی:

«در چنین روزی خدا پاداش واقعی ایشان را می دهد و می دانند که خدا واقعیتی آشکار و بی پرده است و بس.»

و می فرماید:

(یا اَیُّهَا الْاَنْسانُ اِنَّکَ کادِحٌ اِلی رَبِّکَ کَدْحاً فَمُلاقیهِ). (۲۱۷)

یعنی:

«ای انسان تو با رنج به سوی خدای خود در کوشش می باشی پس او را ملاقات خواهی کرد.»

و می فرماید:

(مَنْ کانَ یَرْجُوا لِقاءَ اللّهِ فَاِنَّ اَجَلَ اللّهِ لَآتٍ) (۲۱۸)

یعنی:

«هر که ملاقات خدا را امیدوار باشد موقعی را که خدا برای ملاقات مقرر فرموده خواهد آمد.»

و می فرماید:

(فَمَنْ کانَ یَرْجُوا لِقاءَ رَبّهِ فَلْیَعْمَلْ عَمَلاً صالِحاً و لا یُشْرِکْ بِعِبادَهِ رَبّهِ اَحداً). (۲۱۹)

یعنی:

«پس هر که به ملاقات خدای خود امیدوار باشد باید عمل صالح (کار سزاوار) بکند و در پرستش خدای خود کسی را شریک ننماید.»

و می فرماید:

(یا اَیَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّهُ اِرْجِعی اِلی رَبّکَ راضِیَهً مَرْضیَّهً فَاْدخُلی فی عِبادی وَادْخُلی جَنَّتی). (۲۲۰)

و می فرماید:

(فَاِذا جاءَتِ الطّامَّهُ الْکُبْری یَوْمَ یَتَذَکَّرُ اْلاِنْسانُ ما سَعی

وَ بُرِّزَتِ الْجَحیمُ

لِمَنْ یَری

فَاَمّا مَنْ طَغی وَ اَثَرَ الْحَیوةَ الدُّنْیا فَاِنَّ الْجَحیمَ هِیَ الْمَاْوی وَ اَمّا مَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ وَنَهَی النَّفْسَ عَنِ الْهَوی فَاِنَّ الْجَنَّهَ هِیَ الْمَاْوی). (۲۲۱)

یعنی:

«وقتی که بزرگترین داهیه (روز رستاخیز) رسید روزی که انسان هر گونه تلاش و کوشش خود را به یاد می آورد و آتشی که برای عذاب روشن شده آشکار گردید، (مردم دو گروه می شوند) اما کسی که طغیان نموده و زندگی دنیا را برای خود انتخاب نمود، آتش نامبرده جایگاه اوست و اما کسی که از مقام خدای خود ترسیده و نفس خود را از هوای دلخواه ناپسند نهی کرد، بهشت جایگاه اوست و بس.»

و در بیان هویت جزای اعمال می فرماید:

(یا اَیُّهَا الَّذینَ کَفَرُوا لا تَعْتَذِرواُ الْیَوْمَ اِنَّما تُجْزَوْنَ ما کُنْتُمْ تَعْمَلُونَ). (۲۲۲)

یعنی:

«ای کسانی که کافر شدید اعتذار مجویید، امروز (روز رستاخیز) جزایی که به شما داده می شود همان خود اعمالی است که انجام می دادید.»

استمرار و توالی آفرینش

این جهان آفرینش که مشهود ماست، عمر بی پایان ندارد و روزی خواهد رسید که بساط این جهان و جهانیان برچیده شود چنانکه قرآن همین معنا را تایید می کند، خدای متعال می فرماید:

(ما خَلَقْنَا السَّمواتِ و الارض وَ ما بَیْنَهُما اِلاّ بِالْحَقِّ وَ اَجَلٍ مُسَمّیً). (۲۲۳)

یعنی:

«نیافریدم آسمانها و زمین و آنچه را که در میان آنهاست مگر بحق و اجل معین (برای مدت محدود و معینی که نام برده شده است»).

و آیا پیش از پیدایش این جهان فعلی و نسل موجود انسانی، جهان دیگری آفریده شده و انسانی بوده است؟ آیا پس از برچیده شدن بساط جهان و جهانیان که قرآن کریم نیز از آن خبر می دهد، جهان دیگری به وجود خواهد آمد و

انسانی آفریده خواهد شد، پرسشهایی است که پاسخ صریح آنها را در قرآن کریم نمی توان یافت، جز اشاراتی، ولی در روایاتی که از ائمه اهل بیت نقل شده، به این پرسشها پاسخ مثبت داده شده است (۲۲۴)

۴ – امام شناسی

معنای امام

امام و پیشوا به کسی گفته می شود که پیش جماعتی افتاده رهبری ایشان را در یک مسیر اجتماعی یا مرام سیاسی یا مسلک علمی یا دینی به عهده گیرد و البته به واسطه ارتباطی که با زمینه خود دارد در وسعت و ضیق، تابع زمینه خود خواهد بود.

آیین مقدس اسلام (چنانکه از فصلهای گذشته روشن شد) زندگانی عموم بشر را از هر جهت در نظر گرفته، دستور می دهد؛ از جهت حیات معنوی مورد بررسی قرار داده و راهنمایی می کند و در حیات صوری نیز از جهت زندگی فردی و اداره آن مداخله می نماید چنانکه از جهت زندگی اجتماعی و زمامداری آن (حکومت) مداخله می نماید.

بنابر جهاتی که شمرده شد، اما و پیشوائی دینی در اسلام از سه جهت ممکن است مورد توجه قرار گیرد:

از جهت حکومت اسلامی و از جهت بیان معارف و احکام اسلام و از جهت رهبری و ارشاد حیات معنوی.

شیعه معتقد است که چنانکه جامعه اسلامی به هر سه جهت نامبرده نیازمندی ضروری دارد، کسی که متصدی اداره جهات نامبرده است و پیشوائی جماعت را در آن جهات به عهده دارد، از ناحیه خدا و رسول باید تعیین شود و البته پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم نیز به امر خدا تعیین فرموده است.

امامت و جانشینی پیغمبر اکرم (ص) و حکومت اسلامی

انسان با نهاد خدادادی خود بدون هیچگونه تردید، درک می کند که هرگز جامعه متشکلی مانند یک کشور یا یک شهر یا ده یا قبیله و حتی یک خانه که از چند تن انسان تشکیل یابد، بدون سرپرست و زمامداری که چرخ جامعه را به کار اندازد و اراده او به اراده های جزو حکومت کند و هر

یک از اجزای جامعه را به وظیفه اجتماعی خود وادارد، نمی تواند به بقای خود ادامه دهد و در کمترین وقتی اجزای آن جامعه متلاشی شده وضع عمومیش به هرج و مرج گرفتار خواهد شد.

به همین دلیل کسی که زمامدار و فرمانروای جامعه ای است (اعم از جامعه بزرگ یا کوچک) و به سمت خود و بقای جامعه عنایت دارد، اگر بخواهد به طور موقت یا غیر موقت از سر کار خود غیبت کند البته جانشینی به جای خود می گذارد و هرگز حاضر نمی شود که قلمرو فرمانروایی و زمامداری خود را سر خود رها کرده از بقا و زوال آن چشم پوشد.

رئیس خانواده ای که برای سفر چند روزه یا چند ماهه می خواهد خانه و اهل خانه را وداع کند، یکی از آنان را (یا کسی دیگر را) برای خود جانشین معرفی کرده امورات منزل را به وی می سپارد. رئیس مؤسسه یا مدیر مدرسه یا صاحب دکانی که کارمندان یا شاگردان چندی زیر دست دارد، حتی برای چند ساعت غیبت، یکی از آنان را به جای خود نشانیده دیگران را به وی ارجاع می کند و به همین ترتیب.

اسلام دینی است که به نص کتاب و سنت بر اساس فطرت استوار است و آیینی است اجتماعی که هر آشنا و بیگانه این نشانی را از سیمای آن مشاهده می کند و عنایتی که خدا و پیغمبر به اجتماعیت این دین مبذول داشته اند هرگز قابل انکار نبوده و با هیچ چیز دیگر قابل مقایسه نیست.

پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم نیز مسئله عقد اجتماع را در هر جایی که اسلام در آن نفوذ پیدا می کرد، ترک نمی کرد و

هر شهر یا دهکده ای که به دست مسلمین می افتاد، در اقرب وقت والی و عاملی در آنجا نصب و زمام اداره امور مسلمین را به دست وی می سپرد حتی در لشگرهایی که به جهاد اعزام می فرمود، گاهی برای اهمیت مورد، بیش از یک رئیس و فرمانده به نحو ترتب برای ایشان نصب می نمود حتی در «جنگ موته» چهار نفر رئیس تعیین فرمود که اگر اولی کشته شد دومی را، و اگر دومی کشته شد سومی را و همچنین ... به ریاست و فرماندهی بشناسند.

و همچنین به مسئله جانشینی عنایت کامل داشت و هرگز در مورد لزوم، از نصب جانشین فروگذاری نمی نمود و هر وقت از مدینه غیبت می فرمود، والی به جای خود معین می کرد حتی در موقعی که از مکه به مدینه هجرت می نمود و هنوز خبری نبود، برای اداره چند روزه امور شخصی خود در مکه و پس دادن امانتهایی که از مردم پیشش بود، علی علیه السّلام را جانشین خود قرار داد و همچنین پس از رحلت نسبت به دیون و کارهای شخصیش علی علیه السّلام را جانشین خود نمود.

شیعه می گوید:

به همین دلیل، هرگز متصور نیست پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم رحلت فرماید و کسی را جانشین خود قرار ندهد و سرپرستی برای اداره امور مسلمین و گردانیدن چرخ جامعه اسلامی، نشان ندهد. اینکه پیدایش جامعه ای بستگی دارد به یک سلسله مقررات و رسوم مشترکی که اکثریت اجزای جامعه آنها را عملاً بپذیرند، و بقا و پایداری آن بستگی کامل دارد به یک حکومت عادله ای که اجرای کامل آنها را به عهده بگیرد، مسئله ای نیست که فطرت انسانی در

ارزش و اهمیت آن شک داشته باشد یا برای عاقلی پوشیده بماند یا فراموشش کند در حالی که نه در وسعت و دقت شریعت اسلامی می توان شک نمود و نه در اهمیت و ارزشی که پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم برای آن قائل بود و در راه آن فداکاری و از خودگذشتگی می نمود می توان تردید نمود و نه در نبوغ فکر و کمال عقل و اصابت نظر و قدرت تدبیر پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم (گذشته از تایید وحی و نبوت) می توان مناقشه کرد.

پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم به موجب اخبار متواتری که عامه و خاصه در جوامع حدیث (در باب فتن و غیر آن) نقل کرده اند، از فتن و گرفتاریهایی که پس از رحلتش دامنگیر جامعه اسلامی شد.

و فسادهایی که در پیکره اسلام رخنه کرد، مانند حکومت آل مروان و غیر ایشان که آیین پاک را فدای ناپاکیها و بی بند و باریهای خود ساختند، تفصیلاً خبر داده است و چگونه ممکن است که از جزئیات حوادث و گرفتاریهای سالها و هزاران سالهای پس از خود غفلت نکند، و سخن گوید، ولی از مهمترین وضعی که باید در اولین لحظات پس از مرگش گوید، به وجود آید غفلت کند! یا اهمال ورزد و امری به این سادگی (از یک طرف) و به این اهمیت (از طرف دیگر) به ناچیز گیرد و با اینکه به طبیعی ترین و عادی ترین کارها مانند خوردن و نوشیدن و خوابیدن، مداخله و صدها دستور صادر نموده و از چنین مسئله با ارزشی به کلی سکوت ورزیده

کسی را به جای خود تعیین نفرماید؟

و اگر به فرض محال تعیین زمامدار جامعه اسلامی در شرع اسلام به خود مردم مسلمان واگذار شده بود باز لازم بود پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بیانات شافی در این خصوص کرده باشد و دستورات کافی بایست بدهد تا مردم در مسئله ای که اساسا بقا و رشد جامعه اسلامی و حیات شعائر دین به آن متوقف و استوار است، بیدار و هشیار باشند.

و حال آنکه از چنین بیان نبوی و دستور دینی خبری نیست و اگر بود کسانی که پس از پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم زمام امور را به دست گرفتند مخالفتش نمی کردند در صورتی که خلیفه اول خلافت را به خلیفه دوم با وصیت منتقل ساخت و همچنین خلیفه چهارم به فرزندش وصیت نمود و خلیفه دوم خلیفه سوم را با یک شورای شش نفری که خودش اعضای آن و آیین نامه آن را تعیین و تنظیم کرده بود، روی کار آورد و معاویه امام حسن را به زور به صلح وادار نموده خلافت را به این طریق برد و پس از آن خلافت به سلطنت موروثی تبدیل شد و تدریجا شعائر دینی از جهاد و امر به معروف و نهی از منکر و اقامه حدود و غیر آنها یکی پس از دیگری از جامعه هجرت کرد و مساعی شارع اسلام نقش برآب.گردید (۲۲۵)

شیعه از راه بحث و کنجکاوی در درک فطری بشر و سیره مستمره عقلای انسان و تعمق در نظر اساسی آیین اسلام که احیای فطرت می باشد، و روش اجتماعی پیغمبر اکرم و مطالعه حوادث اسف

آوری که پس از رحلت به وقوع پیوسته و گرفتاریهایی که دامنگیر اسلام و مسلمین گشته و به تجزیه و تحلیل در کوتاهی و سهل انگاری حکومتهای اسلامی قرون اولیه هجرت بر می گردد، به این نتیجه می رسد که از ناحیه پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم نص کافی در خصوص تعیین امام و جانشین پیغمبر رسیده است آیات و اخبار متواتر قطعی مانند آیه ولایت و حدیث غدیر (۲۲۶) و حدیث سفینه و حدیث ثقلین و حدیث حق و حدیث منزلت و حدیث دعوت عشیره اقربین و غیر آنها به این معنا دلالت داشته و دارند ولی نظر به پاره ای دواعی تأویل شده و سرپوشی روی آنها گذاشته شده است.

در تایید سخنان گذشته

آخرین روزهای بیماری پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بود و جمعی از صحابه حضور داشتند آن حضرت فرمود:

دوات و کاغذی برای من بیاورید تا برای شما چیزی بنویسم که پس از من (با رعایت آن) هرگز گمراه نشوید، بعضی از حاضرین گفتند:

این مرد هذیان می گوید کتاب خدا برای ما بس است!! آنگاه هیاهوی حضار بلند شد. پیغمبر اکرم فرمود:

«برخیزید و از پیش من بیرون روید؛ زیرا پیش پیغمبری نباید هیاهو کنند» (۲۲۷).

با توجه به مطالب فصل گذشته و توجه به اینکه کسانی که در این قضیه از عملی شدن تصمیم پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم جلوگیری کردند همان اشخاصی بودند که فردای همان روز از خلافت انتخابی بهره مند شدند و به ویژه اینکه انتخاب خلیفه را بی اطلاع علی علیه السّلام و نزدیکانش نموده، آنان را در برابر کار انجام یافته قرار دادند آیا

می توان شک نمود که مقصود پیغمبر اکرم در حدیث بالا تعیین شخص جانشین خود و معرفی علی علیه السّلام بود؟

و مقصود از این سخن ایجاد قیل و قال بود که در اثر آن پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم از تصمیم خود منصرف شود نه اینکه معنای جدی آن (سخن نابجای گفتن از راه غلبه مرض) منظور باشد؛ زیرا اولاً: گذشته از اینکه در تمام مدت بیماری از پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم حتّی یک حرف نابجا شنیده نشده و کسی هم نقل نکرده است، روی موازین دینی، مسلمانی می تواند پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم را که با عصمت الهی مصون است به هذیان و بیهوده گویی نسبت دهد.

ثانیا: اگر منظور از این سخن معنای جدیش بود، محلی برای جمله بعدی (کتاب خدا برای ما بس است) نبود و برای اثبات نابجا بودن سخن پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم با بیماریش استدلال می شد نه با اینکه با وجود قرآن نیازی به سخن پیغمبر نیست؛ زیرا برای یک نفر صحابی نبایست پوشیده بماند که همان کتاب خدا، پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم را مفترض الطاعه و سخنش را سخن خدا قرار داده و به نص قرآن کریم مردم در برابر حکم خدا و رسول، هیچگونه اختیار و آزادی عمل ندارند.

ثالثا: این اتفاق در مرض موت خلیفه اول تکرار یافت و وی به خلافت خلیفه دوم وصیت کرد وقتی که عثمان به امر خلیفه، وصیتنامه را می نوشت، خلیفه بیهوش شد با این حال خلیفه دوم سخنی را که

در باره پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم گفته بود در باره خلیفه اول تکرار.نکرد (۲۲۸)

گذشته از اینها خلیفه دوم در حدیث ابن عباس (۲۲۹) به این حقیقت اعتراف می نماید، وی می گوید:

من فهمیدم که پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم می خواهد خلافت علی را تسجیل کند، ولی برای رعایت مصلحت به هم زدم. می گوید:

خلافت از آن علی بود (۲۳۰) ولی اگر به خلافت می نشست مردم را به حق و راه راست وادار می کرد و قریش زیر بار آن نمی رفتند از این روی وی را از خلافت کنار زدیم [!!!]

با اینکه طبق موازین دینی باید متخلف از حق را به حق وادار نمود نه حق را برای خاطر متخلف ترک نمود، موقعی که برای خلیفه اول خبر آوردند که جمعی از قبایل مسلمان از دادن زکات امتناع می ورزند، دستور جنگ داد و گفت:

اگر عقالی را که به پیغمبر خدا می دادند به من ندهند با ایشان می جنگم (۲۳۱) و البته مراد از این سخن این بود که به هر قیمت تمام شود باید حق احیا شود البته موضوع خلافت حقه از یک عقال مهمتر و با ارزش تر بود.

امامت در بیان معارف الهیّه

در بحثهای پیغمبر شناسی گذشت که طبق قانون ثابت و ضروری هدایت عمومی، هر نوع از انواع آفرینش از راه تکوین و آفرینش به سوی کمال و سعادت نوعی خود هدایت و رهبری می شود.

نوع انسان نیز که یکی از انواع آفرینش است از کلیت این قانون عمومی مستثنا نیست و از راه غریزه واقع بینی و تفکر اجتماعی، در زندگی خود به روش خاصی باید هدایت شود که سعادت دنیا و آخرتش

را تـامین نمایـد و به عبـارت دیگر: بایـد یـک سلسـله اعتقـادات و وظایف عملی را درک نموده روش زنـدگی خود را به آنها تطبیق کند تا سـعادت و کمال انسانی خود را به دست آورد و گفته شد که راه درک این برنامه زندگی که به نام «دین» نامیده می شود راه عقـل نیست بلکه راه دیگری است به نـام «وحی و نبوت» که در برخی از پاکان جهان بشـریت به نام انبیا (پیغمبران خدا) یافت می شود!

پیغمبراننـد که وظایف انسانی مردم را به وسـیله وحی از جانب خـدا دریافت داشـته به مردم می رساننـد، تا در اثر به کار بسـتن آنهـا تـامین سـعادت کننـد. روشن است که این دلیـل چنـانکه لزوم و ضـرورت چنین درکی را در میان افراد بشـر به ثبوت می رساند، همچنین لزوم و ضرورت پیدایش افرادی را که پیکره دست نخورده این برنامه را حفظ کنند و در صورت لزوم به مردم برسانند، به ثبوت می رساند.

چنانکه از راه عنایت خدایی لازم است اشخاصی پیدا شوند که وظایف انسانی را از راه وحی درک نموده به مردم تعلیم کنند، همچنـان لازم است که این وظـایف انسـانی آسـمانی برای همیشه در جهـان انسـانی محفوظ بمانـد و در صورت لزوم به مردم عرضه و تعلیم شود یعنی پیوسـته اشخاصـی وجود داشـته باشـند که دین خـدا نزدشان محفوظ باشد و در وقت لزوم به مصـرف برسد.

کسـی که متصـدی حفظ و نگهـداری دین آسـمانی است و از جانب خـدا به این سـمت اختصاص یافته «امام» نامیـده می شود چنانکه کسی که حامل روح وحی و نبوت و متصدی اخذ و دریافت احکام و شرایع آسمانی از جانب خدا می باشد «نبی»

نـام دارد و ممکن است نبوت و امـامت در یکجـا جمع شونـد و ممکن است از هم جـدا باشـند و چنانکه دلیل نامبرده عصـمت پیغمبران را اثبات می کرد، عصـمت ائمه و پیشوایان را نیز اثبات می کنـد؛ زیرا باید خدا برای همیشه دین واقعی دست نخورده و قابل تبلیغی در میان بشر داشته باشد و این معنا بدون عصمت و مصونیت خدایی صورت نبندد.

فرق میان نبی و امام

دلیل گذشـته در مورد دریافت داشتن احکام و شرایع آسمانی که به واسطه پیغمبران انجام می گیرد، همینقدر اصل وحی یعنی گرفتن احکـام آسـمانی را اثبـات می کنـد نه اسـتمرار و همیشـگی آن را به خلاف حفظ و نگهـداری آن که طبعا امری اسـت استمراری و مداوم، و از اینجاست که لزوم ندارد پیوسته پیغمبری در میان بشر وجود داشته باشد ولی وجود امام که نگهدارنده دین آسـمانی است، پیوسـته در میان بشـر لازم است و هرگز جامعه بشـری از وجود امام خالی نمی شود، بشناسند یا نشناسند و خدای متعال در کتاب خود می فرماید:

(فَإِنْ يَكْفُرْ بِها هؤُلاءِ فَقَدْ وَكَّلْنا بِها قَوْماً لَيْسُوا بِها بِكافِرِينَ). (۲۳۲)

یعنی:

«و اگر به هـدایت ما – که هرگز تخلف نمی کند – کافران ایمان نیاوردند ما گروهی را به آن موکل کرده ایم که هرگز به آن کافر نخواهند شد.»

و چنـانکه اشـاره شـد، نبوت و امـامت گـاهی جمع می شود و یک فرد دارای هر دو منصب پیغمبری و پیشوایی (اخـذ شـریعت آسـمانی و حفظ بیان آن) می شود و گاهی از هم جـدا می شونـد چنانکه در ازمنه ای که از پیغمبران خالی است در هر عصـر امام حقی وجود دارد و بدیهی است عدد پیغمبران خدا محدود و همیشه وجود نداشته اند.

خدای متعال در

کتاب خود جمعی از پیغمبران را به امامت معرفی فرموده است چنانکه در باره حضرت ابراهیم می فرماید:

(وَ اِذِ ابْتَلی اِبْرهیمَ رَبُّهُ بِکَلِماتٍ فَاَتَمَّهُنَّ قالَ اِنّی جاعِلُکَ لِلنّاسِ اِماماً قالَ وَ مِنْ ذُرِّیَّتی قالَ لا یَنالُ عَهْدِی الظّالِمینَ). (۲۳۳)

یعنی:

«وقتی که خدای ابراهیم او را به کلمه هایی امتحان کرد پس آنها را تمام کرده و به آخر رسانید، فرمود:

من تو را برای مردم امام و پیشوا قرار می دهم، ابراهیم گفت و از فرزندان من، فرمود عهد و فرمان من به ستمکاران نمی رسد.»

و می فرماید:

(وَجَعَلْناهُمْ اَئِمَّهً یَهْدُونَ بِاَمْرِنا). (۲۳۴)

یعنی:

«و ما ایشان را پیشوایانی قرار دادیم که به امر ما هدایت و رهبری می کردند.»

امامت در باطن اعمال

امام چنانکه نسبت به ظاهر اعمال مردم، پیشوا و راهنماست، همچنان در باطن نیز سمت پیشوایی و رهبری دارد و اوست قافله سالار کاروان انسانیت که از راه باطن به سوی خدا سیر می کند. برای روشن شدن این حقیقت بدو مقدمه زیرین باید توجه نمود.

اوّل: جای تردید نیست که به نظر اسلام و سایر ادیان آسمانی یگانه وسیله سعادت و شقاوت (خوشبختی و بدبختی) واقعی و ابدی انسان، همانا اعمال نیک و بد اوست که دین آسمانی تعلیمش می کند و هم از راه فطرت و نهاد خدادادی نیکی و بدی آنها را درک می نماید.

و خدای متعال از راه وحی و نبوت این اعمال را مناسب طرز تفکر ما گروه بشر با زبان اجتماعی خودمان، در صورت امر و نهی و تحسین و تقبیح بیان فرموده و در مقابل طاعت و تمرد آنها، برای نیکوکاران و فرمانبرداران، زندگی جاوید شیرینی که مشتمل بر همه خواستهای کمالی انسان می باشد، نوید داده و برای بدکاران و ستمگران زندگی

جاوید تلخی که متضمن هرگونه بدبختی و ناکامی می باشد خبر داده است.

و جای شک و تردید نیست که خدای آفرینش که از هر جهت بالاتر از تصور ماست، مانند ما تفکر اجتماعی ندارد و این سازمان قراردادی آقایی و بندگی و فرمانروایی و فرمانبری و امر و نهی و مزد و پاداش در بیرون از زندگی اجتماعی ما وجود ندارد و دستگاه خدایی همانا دستگاه آفرینش است که در آن هستی و پیدایش هر چیز به آفرینش خدا طبق روابط واقعی بستگی دارد و بس.

و چنانکه در قرآن کریم (۲۳۵) و بیانات پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم اشاره شده دین مشتمل به حقایق و معارفی است بالاتر از فهم عادی ما که خدای متعال آنها را با بیانی که با سطح فکر ما مناسب و با زبانی که نسبت به ما قابل فهم است، برای ما نازل فرموده است.

از این بیان باید نتیجه گرفت که میان اعمال نیک و بد و میان آنچه در جهان ابدیت از زندگی و خصوصیات زندگی هست، رابطه واقعی برقرار است که خوشی و ناخوشی زندگی آینده به خواست خدا مولود آن است.

و به عبارت ساده تر: در هر یک از اعمال نیک و بد، در درون انسان واقعیتی به وجود می آید که چگونگی زندگی آینده او مرهون آن است.

انسان بفهمد یا نفهمد، درست مانند کودکی است که تحت تربیت قرار می گیرد، وی جز دستورهایی که از مربی با لفظ «بکن و نکن» می شنود و پیکر کارهایی که انجام می دهد، چیزی نمی فهمد ولی پس از بزرگ شدن و گذرانیدن ایام تربیت به واسطه ملکات روحی ارزنده ای

که در باطن خود مهیّا کرده در اجتماع به زندگی سعادتمندی نایل خواهد شد و اگر از انجام دستورهای مربی نیکخواه خود سر باز زده باشد، جز بدبختی بهره ای نخواهد داشت.

یا مانند کسی که طبق دستور پزشک به دوا و غذا و ورزش مخصوصی مداومت می نماید وی جز گرفتن و به کار بستن دستور پزشک با چیزی سر و کار ندارد ولی با انجام دستور، نظم و حالت خاصی در ساختمان داخلی خود پیدا می کند که مبداء تندرستی و هر گونه خوشی و کامیابی است.

خلاصه انسان در باطن این حیات ظاهری، حیات دیگری باطنی (حیات معنوی) دارد که از اعمال وی سرچشمه می گیرد و رشد می کند و خوشبختی و بدبختی وی در زندگی آن سرا، بستگی کامل به آن دارد.

قرآن کریم نیز این بیان عقلی را تایید می کند و در آیات (۲۳۶) بسیاری برای نیکوکاران و اهل ایمان حیات دیگر و روح دیگری بالاتر از این حیات و روشن تر از این روح اثبات می نماید و نتایج باطنی اعمال را پیوسته همراه انسان می داند و در بیانات نبوی نیز به همین معنا بسیار اشاره شده.است (۲۳۷)

دوم: اینکه بسیار اتفاق می افتد که یکی از ما کسی را به امری نیک یا بد راهنمایی کند در حالی که خودش به گفته خود عامل نباشد ولی هرگز در پیغمبران و امامان که هدایت و رهبریشان به امر خداست، این حال تحقق پیدا نمی کند ایشان به دینی که هدایت می کنند و رهبری آن را به عهده گرفته اند، خودشان نیز عاملند و به سوی حیات معنوی که مردم را سوق می دهند، خودشان نیز دارای همان حیات معنوی می باشند؛ زیرا خدا

تا کسی را خود هدایت نکند هدایت دیگران را به دستش نمی سپارد و هدایت خاص خدایی هرگز تخلف بردار نیست. از این بیان می توان نتایج ذیل را به دست آورد:

۱ - در هر امتی، پیغمبر و امام آن امت در کمال حیات معنوی دینی که به سوی آن دعوت و هدایت می کنند، مقام اول را حایز می باشند؛ زیرا چنانکه شاید و باید به دعوت خودشان عامل بوده و حیات معنوی آن را واجدند.

۲ - چون اولند و پیشرو و راهبر همه هستند از همه افضلند.

۳ - کسی که رهبری امتی را به امر خدا به عهده دارد چنانکه در مرحله اعمال ظاهری رهبر و راهنماست در مرحله حیات معنوی نیز رهبر و حقایق اعمال با رهبری او سیر می.کند (۲۳۸)

ائمه و پیشوایان اسلام

به حسب آنکه از فصلهای گذشته نتیجه گرفته می شود، در اسلام پس از رحلت پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم در میان امت اسلامی پیوسته امامی (پیشوای منصوب) از جانب خدا بوده و خواهد بود.

و احادیث انبوهی (۲۳۹) از پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم در توصیف ایشان و در عدد ایشان و در اینکه همه شان از قریشند و از اهل بیت پیغمبرند و در اینکه «مهدی موعود» از ایشان و آخرینشان خواهد بود، نقل شده است.

و همچنین نصوص (۲۴۰) از پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم در امامت علی علیه السّلام که امام اول است وارد شده است و همچنین نصوص قطعی از پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و علی علیه السّلام در امامت امام دوم و به همین ترتیب

گذشتگان ائمه به امامت آیندگانشان نص قطعی نموده اند.

به مقتضای این نصوص، ائمه اسلام دوازده تن می باشند و نامهای مقدسشان به این ترتیب است:

۱ – علی بن ابی طالب

۲ – حسن بن علی

۳ – حسین بن علی

۴ – علی بن حسین

۵ – محمد بن علی

۶ – جعفر بن محمد

۷ – موسی بن جعفر

۸ – علی بن موسی

۹ – محمد بن علی

۱۰ – علی بن محمد

۱۱ – حسن بن علی

۱۲ – مهدی علیهم السّلام

اجمالی از تاریخ زندگی دوازده امام (ع)

امام اوّل

حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السّلام وی فرزند ابوطالب شیخ بنی هاشم، عموی پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بود که پیغمبر اکرم را سرپرستی نموده و در خانه خود جای داده و بزرگ کرده بود و پس از بعثت نیز تا زنده بود از آن حضرت حمایت کرد و شرّ کفار عرب و خاصه قریش را از وی دفع نمود.

علی علیه السّلام (بنا به نقل مشهور) ده سال پیش از بعثت متولد شد و پس از شش سال در اثر قحطی که در مکه و حوالی آن اتفاق افتاد، بنا به درخواست پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم از خانه پدر به خانه پسر عموی خود پیغمبر اکرم صلّی اللّه

علیه و آله و سلّم منتقل گردید و تحت سرپرستی و پرورش مستقیم آن حضرت.درآمد (۲۴۱)

پس از چند سال که پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم به موهبت نبوت نایل شد و برای نخستین بار در «غار حرا» وحی آسمانی به وی رسید وقتی که از غار رهسپار شهر و خانه خود شد، شرح حال را فرمود، علی علیه السّلام به آن حضرت ایمان

آورد (۲۴۲) و باز در مجلسی که پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم خویشاوندان نزدیک خود را جمع و به دین خود دعوت نموده فرمود:

نخستین کسی که از شما دعوت مرا بپذیرد خلیفه و وصی و وزیر من خواهد بود، تنها کسی که از جای خود بلند شد و ایمان آورد علی علیه السّلام بود و پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ایمان او را پذیرفت و وعده های خود را در باره اش امضا نمود (۲۴۳) و از این روی علی علیه السّلام نخستین کسی است در اسلام که ایمان آورد و نخستین کسی است که هرگز غیر خدای یگانه را نپرستید.

علی علیه السّلام پیوسته ملازم پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بود تا آن حضرت از مکه به مدینه هجرت نمود و در شب هجرت نیز که کفار خانه آن حضرت را محاصره کرده بودند و تصمیم داشتند آخر شب به خانه و آن حضرت را در بستر خواب قطعه قطعه نمایند، علی علیه السّلام در بستر پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم خوابیده و آن حضرت از خانه بیرون آمده رهسپار مدینه.گردید (۲۴۴)

و پس از آن حضرت مطابق وصیتی که کرده بود، امانتهای مردم را به صاحبانش رد کرده، مادر خود و دختر پیغمبر را با دو زن دیگر برداشته به مدینه حرکت.نمود (۲۴۵)

در مدینه نیز ملازم پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بود و آن حضرت در هیچ خلوت وجلوتی علی علیه السّلام را کنار نزد و یگانه دختر محبوبه خود فاطمه را به وی تزویج نمود.

و

در موقعی که میان اصحاب خود عقد اخوت می بست او را برادر خود قرار.داد (۲۴۶)

علی علیه السّلام در همه جنگها که پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم شرکت فرموده بود حاضر شد جز جنگ تبوک که آن حضرت او را در مدینه به جای خود نشانیده بود (۲۴۷) و در هیچ جنگی پای به عقب نگذاشت و از هیچ حریفی روی نگردانید و در هیچ امری مخالفت پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم نکرد چنانکه آن حضرت فرمود:

«هرگز علی از حق و حق از علی جدا نمی. شوند.» (۲۴۸)

علی علیه السّلام روز رحلت پیغمبر اکرم ۳۳ سال داشت و با اینکه در همه فضائل دینی سرآمد و در میان اصحاب پیغمبر ممتاز بود، به عنوان اینکه وی جوان است و مردم به واسطه خونهایی که در جنگها پیشاپیش پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ریخته با وی دشمنند از خلافت کنارش زدند و به این ترتیب دست آن حضرت از شؤونات عمومی به کلی قطع شد. وی نیز گوشه خانه را گرفت به تربیت افراد پرداخت و ۲۵ سال که زمان سه خلیفه پس از رحلت پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بود، گذرانید و پس از کشته شدن خلیفه سوم، مردم با آن حضرت بیعت نموده و به خلافتش برگزیدند.

آن حضرت در خلافت خود که تقریبا چهار سال و نه ماه طول کشید، سیرت پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم را داشت و به خلافت خود صورت نهضت و انقلاب داده به اصلاحات پرداخت و البته این اصلاحات به

ضرر برخی از سودجویان تمام می شد و از این روی عده ای از صحابه که پیشاپیش آنها ام المؤمنین «عایشه و طلحه و زبیر و معاویه» بودند، خون خلیفه سوم را دستاویز قرار داده سر به مخالفت برافراشتند و بنای شورش و آشوبگری گذاشتند.

آن حضرت برای خوابانیدن فتنه، جنگی با ام المؤمنین عایشه و طلحه و زبیر در نزدیکی بصره کرد که به «جنگ جمل» معروف است و جنگی دیگر با معاویه در مرز عراق و شام کرد که به جنگ «صفین» معروف است و یک سال و نیم ادامه یافت و جنگی دیگر با خوارج در نهروان کرد که به جنگ «نهروان» معروف است و به این ترتیب، بیشتر مساعی آن حضرت در ایام خلافت خود، صرف رفع اختلاف داخلی بود و پس از گذشت زمان کوتاه، صبح روز نوزدهم ماه رمضان سال چهلم هجری در مسجد کوفه در سر نماز به دست بعضی از خوارج ضربتی خورده و در شب ۲۱ همان ماه شهید.شد (۲۴۹)

امیرالمؤمنین علی علیه السّلام به شهادت تاریخ و اعتراف دوست و دشمن در کمالات انسانی نقیصه ای نداشت و در فضائل اسلامی نمونه کاملی از تربیت پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بود.

بحثهایی که در اطراف شخصیت او شده و کتابهایی که در این باره شیعه و سنی و سایر مطلعین و کنجکاوان نوشته اند، در باره هیچیک از شخصیت های تاریخ اتفاق نیفتاده است.

علی علیه السّلام در علم و دانش، داناترین یاران پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و سایر اهل اسلام بود و نخستین کسی است در اسلام که در بیانات علمی خود، در استدلال

و برهـان را بـاز کرد و در معارف الهیّه بحث فلسـفی نمود و در باطن قرآن سـخن گفت و برای نگهـداری لفظش دسـتور زبان عربی را وضع فرمود و تواناترین عرب بود در سخنرانی (چنانکه در بخش اوّل کتاب نیز اشاره شد).

علی علیه السّـلام در شـجاعت ضرب المثل بود و در آن همه جنگها که در زمان پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و پس از آن شـرکت کرد، هرگز ترس و اضطراب از خود نشان نداد و با اینکه بارها و ضمن حوادثی مانند جنگ احد و جنگ حنین و جنگ خیبر و جنگ خندق، یاران پیغمبر اکرم صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم و لشـکریان اسـلام لرزیدند و یا پراکنده شده فرار نمودند، هرگز پشت به دشمن نکرد و هرگز نشده که کسی از ابطال و مردان جنگی با وی درآویزد و جان به سلامت برد و در عین حـال بـا کمـال توانـایی، نـاتوانی را نمی کشت و فراری را دنبـال نمی کرد و شـبیخون نمی زد و آب به روی دشـمن نمی بست.

از مسـلمات تاریـخ است که آن حضـرت در جنـگ خیبر در حمله ای که به قلعه نمود، دست به حلقه در رسانیـده با تکانی در قلعه را کنده به دور.انداخت (۲۵۰)

و همچین روز فتـح مکه که پیغمبر اکرم صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم امر به شکسـتن بتهـا نمود، بت «هبـل» که بزرگترین بتهای مکه و مجسـمه عظیم الجثه ای از سـنگ بود که بر بالای کعبه نصب کرده بودند، علی علیه السّلام به امر پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم پای روی دوش آن حضرت گذاشته بالای

کعبه رفت و «هبل» را از جای خود کند و پایین.انداخت (۲۵۱)

علی علیه السّلام در تقوای دینی و عبادت حق نیز یگانه بود، پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم در پاسخ کسانی که نزد وی از تندی علی علیه السّلام گله می کردند می فرماید:

«علی را سرزنش نکنید؛ زیرا وی شیفته خداست» (۲۵۲).

ابودرداء صحابی پیکر آن حضرت را در یکی از نخلستهانهای مدینه دید که مانند چوب خشک افتاده است، برای اطلاع، به خانه آن حضرت آمد و به همسر گرامی وی که دختر پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بود، درگذشت همسرش را تسلیت گفت، دختر پیغمبر صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فرمود:

«پسر عم من نمرده است بلکه در عبادت از خوف خدا غش نموده است و این حال برای وی بسیار اتفاق می افتد.»

علی علیه السّلام در مهربانی به زیردستان و دلسوزی به بینوایان و بیچارگان و کرم و سخا به فقرا و مستمندان، قصص و حکایات بسیار دارد. آن حضرت هر چه را به دستش می رسید در راه خدا به مستمندان و بیچارگان می داد و خود با سخت ترین و ساده ترین وضعی زندگی می کرد. آن حضرت کشاورزی را دوست می داشت و غالبا به استخراج قنوات و درختکاری و آباد کردن زمینهای بایر می پرداخت ولی از این راه هر ملکی را که آباد می کرد و یا هر قناتی را که بیرون می آورد وقف فقرا می فرمود و اوقاف آن حضرت که به صدقه علی معروف بود در اواخر عهد وی، عواید سالیانه قابل توجهی (۲۴ هزار دینار طلا).داشت (۲۵۳)

امام دوّم

امام حسن مجتبی علیه السّلام آن حضرت و برادرش

امام حسین علیه السّلام دو فرزند امیرالمؤمنین علی علیه السّلام بودند از حضرت فاطمه علیهاالسّلام دختر پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و پیغمبر اکرم بارها می فرمود که:

«حسن و حسین فرزندان منند» و به پاس همین کلمه، علی علیه السّلام به سایر فرزندان خود می فرمود:

«شما فرزندان من هستید و حسن و حسین فرزندان پیغمبر خدایند» (۲۵۴).

امام حسن علیه السّلام سال سوم هجرت در مدینه متولد شد (۲۵۵) و هفت سال و خرده ای جد خود را درک نمود و در آغوش مهر آن حضرت به سر برد و پس از رحلت پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم که با رحلت حضرت فاطمه، سه ماه یا شش ماه بیشتر فاصله نداشت، تحت تربیت پدر بزرگوار خود قرار گرفت.

امام حسن علیه السّلام پس از شهادت پدر بزرگوار خود به امر خدا و طبق وصیت آن حضرت، به امامت رسید و مقام خلافت ظاهری را نیز اشغال کرد نزدیک به شش ماه به اداره امور مسلمین پرداخت و در این مدت معاویه که دشمن سرسخت علی علیه السّلام و خاندان او بود و سالها به طمع خلافت (در ابتدا به نام خونخواهی خلیفه سوم و اخیرا به دعوی صریح خلافت) جنگیده بود به عراق که مقر خلافت امام حسن علیه السّلام بود لشکر کشید و جنگ آغاز کرد و از سوی دیگر سرداران لشکریان امام حسن علیه السّلام را تدریجا با پولهای گزاف و نویدهای فریبنده اغوا نمود و لشکریان را بر آن حضرت.شورانید (۲۵۶)

بالا خره آن حضرت به صلح مجبور شده، خلافت ظاهری را با شرایطی (به شرط اینکه پس از درگذشت

معاویه دوباره خلافت به امام حسن علیه السّلام برگردد و خاندان و شیعیانش از تعرض مصون باشند) به معاویه واگذار نمود (۲۵۷) معاویه به این ترتیب خلافت اسلامی را قبضه کرد و وارد عراق شد و در سخنرانی عمومی رسمی شرایط صلح را الغاء نمود (۲۵۸) و از هر راه ممکن استفاده کرده سخت ترین فشار و شکنجه را به اهل بیت و شیعیان ایشان روا داشت.

امام حسن علیه السّلام در تمام مدت امامت خود که ده سال طول کشید در نهایت شدت و اختناق زندگی کرد و هیچگونه امنیتی حتی در داخل خانه خود نداشت و بالاخره در سال پنجاه هجری به تحریک معاویه به دست همسر خود مسموم وشهید.شد (۲۵۹)

امام حسن علیه السّلام در کمالات انسانی یادگار پدر و نمونه کامل جدّ بزرگوار خود بود و تا پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم در قید حیات بود، او و برادرش در کنار آن حضرت جای داشتند و گاهی آنان را بر دوش خود سوار می کرد.

عامه و خاصه از پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم روایت کرده اند که در باره حسن و حسین علیهماالسّلام فرمود:

«این دو فرزند من امام می باشند خواه برخیزند و خواه بنشینند (کنایه است از تصدی مقام خلافت ظاهری و عدم تصدی آن» (۲۶۰).

و روایات بسیار از پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و امیرالمؤمنین علی علیه السّلام در امامت آن حضرت بعد از پدر بزرگوارش، وارد شده است.

امام سوم

امام حسین (سیدالشهداء) فرزند دوم علی علیه السّلام از فاطمه علیهاالسّلام دختر پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم که

در سال چهارم هجری متولـد شده است. آن حضـرت پس از شـهادت برادر بزرگوار خود امام حسن مجتبی علیه السّلام به امر خدا و طبق وصیت وی، به امامت.رسید (۲۶۱)

امام حسـین علیه السّلام ده سال امامت نمود و تمام این مدت را به استثنای (تقریبا) شش ماه آخر در خلافت معاویه واقع بود و در سـخت ترین اوضـاع و نـاگوارترین احوال بـا نهایت اختناق زنـدگی می فرمود زیرا گذشـته از اینکه مقررات و قوانین دینی اعتبار خود را از دست داده بود و خواسته های حکومت جایگزین خواسته های خدا و رسول شده بود و گذشته از اینکه معاویه و دستیاران او از هر امکانی برای خرد کردن و از میان بردن اهل بیت و شیعیانشان و محو نمودن نام علی و آل علی استفاده می کردنـد، معاویه در صدد تحکیم اساس خلافت فرزند خود یزید برآمده بود و گروهی از مردم به واسـطه بی بندوباری یزید، از این امر خشنود نبودند، معاویه برای جلوگیری از ظهور مخالفت، به سخت گیریهای بیشتر و تازه تری دست زده بود.

امام حسین خواه ناخواه این روزگار تاریک را می گذرانید و هرگونه شکنجه و آزار روحی را از معاویه و دستیاران وی تحمل می کرد تا در اواسط سال شصت هجری، معاویه درگذشت و پسرش یزید به جای پدر.نشست (۲۶۲)

بیعت یک سـنت عربی بود که در کارهای مهم مانند سلطنت و امارت، اجرا می شد و زیردستان به ویژه سرشناسان دست بیعت و موافقت و طـاعت به سـلطان یـا امیر مثلاً ـ می دادنـد و مخـالف بعـد از بیعت، عار و ننگ قومی بود وماننـد تخلف از امضای قطعی، جرمی مسلم شمرده می شد و در سیره

پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی الجمله یعنی در جایی که به اختیار و بدون اجبار انجام می یافت، اعتبار داشت.

معاویه نیز از معاریف قوم برای یزید بیعت گرفته بود ولی متعرض حال امام حسین علیه السّلام نشده و به آن حضرت تکلیف بیعت ننموده بود و بالخصوص به یزید وصیت کرده بود (۲۶۳) که اگر حسین بن علی از بیعت وی سر باز زند پیگیری نکند و با سکوت و اغماض بگذراند؛ زیرا پشت و روی مسئله را درست تصور کرده عواقب وخیم آن را می دانست.

ولی یزید در اثر خودبینی و بی باکی که داشت، وصیت پدر را فراموش کرد، بی درنگ پس از درگذشت پدر به والی مدینه دستور داد که از امام حسین برای وی بیعت گیرد و گرنه سرش را به شام فرستد (۲۶۴)!!

پس از آنکه والی مدینه درخواست یزید را به امام حسین علیه السّلام ابلاغ کرد آن حضرت برای تفکر در اطراف قضیه مهلت گرفت و شبانه با خاندان خود به سوی مکه حرکت فرمود و به حرم خدا که در اسلام مامن رسمی می باشد پناهده شد.

این واقعه در اواخر ماه رجب و اوایل ماه شعبان سال شصت هجری بود و امام حسین علیه السّلام تقریبا چهار ماه در شهر مکه در حال پناهندگی به سر برد و این خبر تدریجا در اقطار بلاد اسلامی منتشر شد. از یک سوی بسیاری از مردم که از بیدادگریهای دوره معاویه دلخور بودند و خلافت یزید بر نارضایتیشان می افزود با آن حضرت مراوده و اظهار همدردی می کردند و از یک سوی سیل نامه از عراق و به ویژه از

شهر کوفه به شهر مکه سرازیر می شد و از آن حضرت می خواستند که به عراق رفته و به پیشوایی و رهبری جمعیت پرداخته برای برانداختن بیداد و ستم قیام کند.

و البته این جریان برای یزید خطرناک بود.

اقامت امام حسین علیه السّلام در مکه، ادامه داشت تا موسم حج رسید و مسلمانان جهان به عنوان حج، گروه گروه و دسته دسته وارد مکه و مهیای انجام عمل حج می شدند، آن حضرت اطلاع پیدا کرد که جمعی از کسان یزید در زی حجاج وارد مکه شده اند و ماموریت دارند با سلاحی که در زیر لباس احرام بسته اند آن حضرت را در اثناء عمل حج به قتل.رسانند (۲۶۵)

آن حضرت عمل خود را مخفف ساخته تصمیم به حرکت گرفت و در میان گروه انبوه مردم سرپا ایستاده سخنرانی کوتاهی کرده (۲۶۶) حرکت خود بسوی عراق خبر داد. وی در این سخنرانی کوتاه شهادت خود را گوشزد می نماید و از مسلمانان استمداد می کند که در این هدف یاریش نمایند و خون خود را در راه خدا بذل کنند و فردای آن روز با خاندان و گروهی از یاران خود رهسپار عراق شد.

امام حسین علیه السّلام تصمیم قطعی گرفته بود که بیعت نکند و به خوبی می دانست که کشته خواهد شد و نیروی جنگی شگرف و دهشتناک بنی امیه که با فساد عمومی و انحطاط فکری و بی ارادگی مردم و خاصه اهل عراق تایید می شد، او را خرد و نابود خواهد کرد.

جمعی از معاریف به عنوان خیرخواهی سر راه را بر وی گرفته و خطر این حرکت و نهضت را تذکر دادند، ولی آن حضرت در پاسخ فرمود که من

بیعت نمی کنم و حکومت ظلم و بیـداد را امضـا نمی نمـایم و می دانم که به هر جا روم و در هر جا باشم مرا خواهنـد کشت و اینکه مکه را ترک می گویم برای رعایت حرمت خانه خداست که با ریختن خون من هتک.نشود (۲۶۷)

امام حسین علیه السّلام راه کوفه را پیش گرفت، در اثنای راه که هنوز چند روز راه تا کوفه داشت، خبر یافت که والی یزید در کوفه نماینـده امام را با یک نفر از معاریف شـهر که طرفـداری جـدی بود، کشـته و به دسـتور وی ریسـمان به پایشان بسـته در کوچه و بازار کوفه کشیده اند (۲۶۸) و شـهر و نواحی آن تحت مراقبت شدید درآمده و سپاه بی شمار دشمن در انتظار وی به سر می برنـد و راهی جز کشـته شدن در پیش نیست. همینجا بود که امام تصـمیم قطعی خود را به کشـته شدن بی تردید اظهار داشت و به سیر خود ادامه.داد (۲۶۹)

در هفتاد کیلومتری کوفه (تقریبا) در بیابانی به نام کربلا، آن حضـرت و کسانش به محاصـره لشگریان یزید درآمدند و هشت روز توقف داشـتند که هر روز حلقه محاصـره تنگتر و سپاه دشمن افزونتر می شد و بالا خره آن حضرت و خاندان و کسانش با شماره ناچیز، در میان حلقه های متشکل از سی هزار مرد جنگی قرار.گرفتند (۲۷۰)

در این چنـد روز امام به تحکیم موضع خود پرداخته یاران خود را تصـفیه نمود، شـبانه عموم همراهان خود را احضار فرمود در ضمن سخنرانی کوتاهی اظهار داشت که:

ما جز مرگ و شهادت در پیش نداریم و اینان با کسی جز من کار ندارند، من بیعت خود را از شما برداشتم هر

که بخواهد می تواند از تاریکی شب استفاده نموده جان خود را از این ورطه هولناک برهاند.

پس از آن فرمود چراغها را خاموش کردند و اکثر همراهان که برای مقاصد مادی همراه بودند پراکنده شدند و جز جماعت کمی از شیفتگان حق (نزدیک به چهل تن از یاران امام) و عده ای از بنی هاشم کسی نماند.

امام علیه السّلام بار دیگر بازماندگان را جمع کرده و به مقام آزمایش درآورده در خطابی که به یاران و خویشاوندان هاشمی خود کرد، اظهار داشت که:

این دشمنان تنها با من کار دارند، هر یک از شما می توانید از تاریکی شب استفاده کرده از خطر نجات یابد، ولی این بار هر یک از یاران باوفای امام با بیانهای مختلف پاسخ دادند که ما هرگز از ره حق که تو پیشوای آنی روی نخواهیم تافت و دست از دامن پاک تو نخواهیم برداشت و تا رمقی در تن و قبضه شمشیر به دست داریم از حریم تو دفاع خواهیم.نمود (۲۷۱)

آخر روز نهم ماه محرم، آخرین تکلیف (یا بیعت یا جنگ) از جانب دشمن به امام رسید و آن حضرت شب را برای عبادت مهلت گرفت و مصمم به جنگ فردا.شد (۲۷۲)

روز دهم محرم سال ۶۱ هجری، امام با جمعیت کم خود (روی هم رفته کمتر از نود نفر که چهل نفر از ایشان از همراهان سابق امام و سی و چند نفر در شب و روز جنگ از لشکر دشمن به امام پیوسته بودند و مابقی خویشاوندان هاشمی امام، از فرزندان و برادران و برادرزداگان و خواهرزادگان و عموزادگان بودند) در برابر لشکر بی کران دشمن صف آرایی نمودند و جنگ در

گرفت.

آن روز از بامداد تا واپسین جنگیدند و امام علیه السّلام و سایر جوانان هاشمی و یاران وی تا آخرین نفر شهید شدند (در میان کشته شدگان دو فرزند خردسال امام حسن و یک کودک خرسال و یک فرزند شیرخوار امام حسین را نیز باید.شمرد (۲۷۳)

لشکر دشمن پس از خاتمه یافتن جنگ، حرمسرای امام را غارت کردند و خیمه و خرگاه را آتش زدند و سرهای شهدا را بریده، بدنهای ایشان را لخت کرده، بی اینکه به خاک بسپارند، به زمین انداختند. سپس اهل حرم را که همه زن و دختر بی پناه بودند با سرهای شهدا به سوی کوفه حرکت دادند (در میان اسیران از جنس ذکور تنی چند بیش نبود که از جمله آنان فرزند ۲۲ ساله امام حسین - که سخت بیمار بود - یعنی امام چهارم و دیگر فرزند چهار ساله وی محمد بن علی که امام پنجم باشد و دیگر حسن مثنی فرزند امام دوم که داماد امام حسین علیه السّلام بود و در جنگ زخم کاری خورده و در میان کشتگان افتاده بود او را نیز در آخرین رمق یافتند و به شفاعت یکی از سرداران، سر نبریدند و با اسیران به کوفه بردند) و از کوفه نیز به سوی دمشق پیش یزید بردند.

واقعه کربلا و اسیری زنان و دختران اهل بیت و شهر به شهر گردانیدن ایشان و سخنرانیهایی که دختر امیرالمؤمنین علیه السّلام و امام چهارم - که جزء اسیران بودند - در کوفه و شام نمودند بنی امیه را رسوا کرد و تبلیغات چندین ساله معاویه را از کار انداخت و کار به جایی کشید که

یزید از عمل مامورین خود در ملا عام بیزاری جست و واقعه کربلا عامل مؤثری بود که با تاثیر مؤ جل خود، حکومت بنی امیه را برانداخت و ریشه شیعه را استوارتر ساخت و از آثار معجل آن، انقلابات و شورشهایی بود که به همراه جنگهای خونین تا دوازده سال ادامه داشت و از کسانی که در قتل امام شرکت جسته بودند، حتی یک نفر از دست انتقام نجستند.

کسی که در تاریخ حیات امام حسین علیه السّلام و یزید و اوضاع و احوالی که آن روز حکومت می کرد، دقیق شود و در این بخش از تاریخ کنجکاوی نماید، شک نمی کند که آن روز در برابر امام حسین علیه السّلام یک راه بیشتر نبود و آن همان کشته شدن بود و بیعت یزید که نتیجه ای جز پایمال کردن علنی اسلام نداشت، برای امام مقدور نبود؛ زیرا یزید با اینکه احترامی برای آیین اسلام و مقررات آن قائل نبود و بندوباری نداشت، به پایمال کردن مقدسات و قوانین اسلامی بی باکانه تظاهر نیز می کرد.

ولی گذشتگان وی اگر با مقررات دینی مخالفت می کردند، آنچه می کردند در لفافه دین می کردند و صورت دین را محترم شمرده با یاری پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و سایر مقامات دینی که مردم برای ایشان معتقد بودند، افتخار می نمودند.

و از اینجا روشن می شود که آنچه برخی از مفسرین حوادث گفته اند که این دو پیشوا (امام حسن و امام حسین) دو سلیقه مختلف داشتند و امام حسن مسلک صلح را می پسندید به خلاف امام حسین که جنگ را ترجیح می داد چنانکه آن برادر با داشتن چهل هزار مرد جنگی با

معاویه صلح کرد و این برادر با چهل نفر به جنگ یزید برخاست، سخنی است نابجا؛ زیرا می بینیم همین امام حسین که یک روز زیر بار بیعت یزید نرفت، ده سال در حکومت معاویه و مانند برادرش امام حسن (که او نیز ده سال با معاویه به سر برده بود) به سر برد و هرگز سر به مخالفت برنداشت و حقا اگر امام حسن یا امام حسین با معاویه می جنگیدند کشته می شدند و برای اسلام کمترین سودی نمی بخشید و در برابر سیاست حق به جانبی معاویه که خود را صحابی و کاتب وحی و خال المؤمنین معرفی کرده و هر دسیسه را به کار می برد، تاثیری نداشت.

گذشته از اینکه با تمهیدی که داشت می توانست آنان را به دست کسان خودشان بکشد و خود به عزایشان نشسته به مقام خونخواهی بیاید چنانکه با خلیفه سوم نظیر همین معامله را کرد.

امام چهارم

امام سجاد (علی بن حسین ملقب به زین العابدین و سجاد) وی فرزند امام سوم بود که از شاه زنان دختر یزدجرد شاهنشاه ایران متولد شده بود و تنها فرزند امام سوم بود که باقی مانده بود؛ زیرا سه برادر دیگرش در واقعه کربلا به شهادت رسیدند (۲۷۴) و آن حضرت نیز همراه پدر به کربلا آمده بود ولی چون سخت بیمار بود و توانایی حمل اسلحه و جنگ نداشت، از جهاد و شهادت بازماند و با اسیران حرم به شام اعزام گردید.

پس از گذرانیدن دوران اسیری، به امر یزید برای استمالت افکار عمومی محترما به مدینه روانه گردید، آن حضرت را بار دوم نیز به امر عبدالملک خلیفه اموی، با بند و زنجیر از مدینه

به شام جلب کرده اند و بعد به مدینه برگشته.است (۲۷۵)

امام چهارم پس از مراجعه به مدینه گوشه خانه را گرفته و در به روی بیگانه بسته مشغول عبادت پروردگار بود و با کسی جز خواص شیعه مانند «ابوحمزه ثمالی و ابوخالد کابلی» و امثال ایشان تماس نمی گرفت البته خواص، معارفی را که از آن حضرت اخذ می کردند در میان شیعه نشر می دادند و از این راه، تشیّع توسعه فراوانی یافت که اثر آن در زمان امامت امام پنجم به ظهور پیوست.

از جمله آثار امام چهارم، ادعیه ای است به نام «ادعیه صحیفه» و آن ۵۷ دعاست که به دقیقترین معارف الهیه مشتمل می باشد و زبور آل محمدش می گویند.

امام چهارم پس از ۳۵ سال امامت به حسب بعضی از روایات شیعه به تحریک هشام خلیفه اموی، به دست ولید بن عبدالملک مسموم شد (۲۷۶) و در سال ۹۵ هجری درگذشت.

امام پنجم

امام محمد بن علی (باقر) لفظ «باقر» به معنای «شکافنده» است و لقبی است که پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم به آن حضرت داده. بود (۲۷۷)

آن حضرت فرزند امام چهارم و در سال ۵۷ هجری متولد شده بود، در واقعه کربلا- چهارساله و حاضر بود و پس از پدر بزرگوارش به امر خدا و معرفی گذشتگان خود، به امامت رسید و در سال ۱۱۴ و یا ۱۱۷ هجری (به حسب بعضی از روایات شیعه (۲۷۸) توسط ابراهیم بن ولید بن عبدالملک برادرزاده هشام خلیفه اموی مسموم شده) درگذشت.

در عهد امام پنجم از طرفی در اثر مظالم بنی امیه، هر روز در قطری از اقطار بلاد اسلامی انقلاب و جنگهایی رخ می داد و از

خود خانـدان اموی نیز اختلافات بروز می کرد و این گرفتاریها دسـتگاه خلافت را مشـغول و تا اندازه ای از تعرض به اهل بیت صرف می کرد.

و از طرفی وقوع فـاجعه کربلاـ و مظلومیت اهل بیت که ممثل آن، امام چهارم بود مسـلمانان را مجـذوب و علاقه منـد اهل بیت می سـاخت. این عوامـل دست به دست هم داده مردم و خاصه شـیعه را ماننـد سـیل به سوی مـدینه و حضور امام پنجم سـرازیر سـاخت و امکانـاتی در نشـر حقـایق اسـلامی و معارف اهل بیت برای آن حضـرت به وجود آمـد که برای هیچیک از پیشوایان گذشته اهل بیت میسر نشده بود.

و گواه این مطلب اخبار و احادیث بی شـماری است که از امام پنجم نقل گورهی انبوهی است از رجال علم و دانشمندان شیعه کـه در فنـون متفرقه معـارف اسـلامی در مکتب آن حضـرت پرورش یـافته انـد و در فهرسـتها و کتب رجـال، اسامیشـان ضـبط شده.است (۲۷۹)

امام ششم

امـام جعفر بن محمـد (صـادق) فرزنـد امام پنجم که در سال ۸۳ هجری، متولـد و در سـال ۱۴۸ هجری (طبق روایات شـیعه) به تحریک منصور خلیفه عباسی مسموم و شهید شده.است (۲۸۰)

در عهـد امـامت امـام شـشم در اثر انقلابهـای کشورهای اسـلامی و خصوصا قیامی که مسوده (سـیاه جامگان) برای برانـداختن خلافت بنی امیه کرده بودند و جنگهای خونینی که منجر به سقوط خلافت و انقراض بنی امیه گردید و در اثر آنها زمینه خوبی که امام پنجم در بیست سال زمان امامت خود با نشر حقایق اسلامی و معارف اهل بیت مهیا کرده بود، برای امام ششم امکانات بیشتر و محیط مناسبتری برای نشر تعالیم دینی پیدا شد.

آن حضرت تا اواخر زمان امامت

خود که مصادف با آخر خلافت بنی امیه و اول خلافت بنی عباس بود از فرصت استفاده نموده به نشر تعالیم دینی پرداخت و شخصیتهای علمی بسیاری در فنون مختلفه عقلی و نقلی مانند «زراره» و «محمد بن مسلم» و «مؤمن طاق» و «هشام بن حکم» و «ابان بن تغلب» و «هشام بن سالم» و «حریز» و «هشام کلبی نسابه» و «جابر بن حیان صوفی» شیمیدان و غیر ایشان را پررورش داد، حتی عده ای از رجال علمی عامه نیز مانند «سفیان ثوری» و «ابوحنیفه» رئیس مذهب حنفیه و «قاضی سکونی» و «قاضی ابوالبختری» و غیر ایشان افتخار تلمذش را پیدا کردند (معروف است که از مجلس درس و حوزه تعلیم امام ششم چهار هزار نفر محدث و دانشمند بیرون آمده است (۲۸۱).

احادیثی که از صادقین یعنی از امام پنجم و ششم مأثور است، از مجموع احادیثی که از پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و ده امام دیگر ضبط شده است، بیشتر است.

ولی در اواخر عهد خود، دچار منصور خلیفه عباسی شد و تحت مراقبت و محدودیت شدید درآمد. منصور آزارها و شکنجه ها و کشتارهای بی رحمانه ای در حق سادات علویین روا دید که از بنی امیه با آن همه سنگدلی و بی باکی سر نزده بود. به دستور وی آنان را دسته دسته می گرفتند و در قعر زندانهای تاریک با شکنجه و آزار به زندگیشان خاتمه می دادند و جمعی را گردن می زدند و گروهی را زنده زیر خاک می کردند و جمعی را در پی ساختمانها یا میان دیوارها گذاشته رویشان بنا می ساختند.

منصور، دستور جلب امام ششم را از مدینه صادر کرد (امام

ششم پیش از آن نیز یک بار به امر سفاح خلیفه عباسی به عراق و پیش از آن نیز در حضور امام پنجم به امر هشام خلیفه اموی به دمشق جلب شده بود)

مدتی امام را زیر نظر گرفتند و بارها عزم کشتن آن حضرت را نموده و هتکها کرد ولی بالا خره اجازه مراجعه به مدینه را داده و امام به مدینه مراجعت فرمود و بقیه عمر را با تقیه شدید و نسبتا با عزلت و گوشه نشینی برگزار می کرد تا به دسیسه منصور مسموم و شهید شد (۲۸۲).

منصور پس از آنکه خبر شهادت امام ششم را دریافت داشت، به والی مدینه نوشت که به عنوان تفقد بازماندگان، به خانه امام برود و وصیتنامه آن حضرت را خواسته و بخواند و کسی را که وصی امام معرفی شده فی المجلس گردن بزند.

و البته مقصود منصور از جریان این دستور این بود که به مسئله امامت خاتمه دهد و زمزمه تشیع را به کلی خاموش کند ولی برخلاف توطئه وی وقتی که والی مدینه طبق دستور، وصیتنامه را خواند دید امام پنج نفر را برای وصایت تعیین فرموده. خود خلیفه و والی مدینه و عبداللّه افطح فرزند بزرگ و موسی فرزند کوچک آن حضرت و حمیده و به این ترتیب تدبیر منصور نقش برآب شد (۲۸۳).

امام هفتم

امام موسی بن جعفر (کاظم) فرزند امام ششم در سال ۱۲۸ هجری متولد شد و سال ۱۸۳ هجری در زندان مسموماً شهید شد (۲۸۴)

آن حضرت پس از درگذشت پدر بزرگوار خود به امر خدا و معرفی گذشتگان خود به امامت رسید.

امام هفتم از خلفای عباسی با منصور و هادی و

مهدی و هارون معاصر و در عهد بسیار تاریک و دشوار با تقیه سخت می زیست تا اخیرا هارون در سفر حج به مدینه رفت و به امر وی امام را در حالی که در مسجد پیغمبر مشغول نماز بود گرفته و به زنجیر بسته زندانی کردند و از مدینه به بصره و از بصره به بغداد بردند و سالها از زندانی به زندانی منتقل می نمودند و بالاخره در بغداد در زندان سندی ابن شاهک با سم درگذشت (۲۸۵) و در مقابر قریش که فعلاً شهر کاظمیه می باشد مدفون گردید.

امام هشتم

امام علی بن موسی (رضا) فرزند امام هفتم که (بنا به اشهر تواریخ) سال ۱۴۸ هجری متولد وسال ۲۰۳ هجری درگذشته.است (۲۸۶)

امام هشتم پس از پدر بزرگوار خود به امر خدا و معرفی گذشتگان خود به امامت رسید و مدتی از زمان امامت خود با هارون خلیفه عباسی و پس از آن با پسرش امین و پس از آن با پسر دیگرش مامون معاصر بود.

مامون پس از پدر، اختلافاتی با برادر خود امین پیدا کرد که منجر به جنگهای خونین و بالا خره کشته شدن امین گردید و مامون به سریر خلافت استیلا. یافت (۲۸۷)

تا آن روز سیاست خلافت بنی عباس نسبت به سادات علوی، سیاست خشونت آمیز و خونینی بوده، پیوسته رو به سختی می رفت و هر چند گاهی یکی از علویین قیام کرده جنگ خونین و آشوبی برپا می شد و این خود برای دستگاه خلافت گرفتاری سختی بود.

و ائمه و پیشوایان شیعه از اهل بیت اگرچه با نهضت و قیام کنندگان همکاری نمی کردند و مداخله ای نداشتند ولی شیعه که آن روز جمعیت قابل توجهی

بودنـد، پیوسـته ائمـه اهـل بیـت را پیشوایـان دینی مفـترض الطـاعه و خلفـای واقعی پیغمر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم می دانسـتند و دسـتگاه خلافـت را که قیـافه دربـار کسـری و قیصـر داشت و به دست یک مشت مردم بی بنـد و بار اداره می شـد، دسـتگاهی ناپاک و دور از ساحت قدس پیشوایان خود می دیدند و دوام و پیشـرفت این وضع برای دسـتگاه خلافت خطرناک بود و آن را بشدت تهدید می کرد.

مامون به فکر افتاد که به این گرفتاریها که سیاست کهنه و هفتاد ساله پیشـینیان وی نتوانست چاره کند، با سیاست تازه دیگری خاتمه بخشـد و آن این بود که امام هشـتم را ولایت عهد بدهد و از این راه هر گرفتاری را رفع کند؛ زیرا سادات علوی پس از آنکه دست خودشان به خلافت بند شد دیگر به ضـرر دستگاه قیام نمی کردند و شیعه نیز پس از آنکه آلودگی امام خود را به خلافـتی که پیوسـته آن را و کارگردانـان آن را پلیـد و ناپاک می شـمردند، مشاهـده کردنـد، دیگر آن اعتقاد معنوی و ارادت باطنی را که در حق امامان اهل بیت داشـتند، از دست می دهند و تشکل مذهبیشان سقوط کرده دیگر خطری از این راه متوجه دستگاه خلافت نخواهد.گردید (۲۸۸)

بدیهی است که پس از حصول مقصود، از بین بردن امام برای مامون اشـکالی نداشت، مامون برای تحقق دادن به این تصـمیم، امـام را از مـدینه به مرو احضـار کرد و پس از حضور اول خلافت و پس از آن ولایت عهـد خود را به امام پیشـنهاد نمود و آن حضرت اعتذار جسته نپذیرفت ولی بالا خره به هر ترتیب بود قبولانید

و امام نیز به این شرط که در کارهای حکومتی و عزل و نصب عمال دولت مداخله نکند، ولایت عهد را.پذیرفت (۲۸۹)

این واقعه در سال دویست هجری اتفاق افتاد ولی چیزی نگذشت که مامون از پیشرفت سریع شیعه و بیشتر شدن ارادت ایشان نسبت به ساحت امام و اقبال عجیب عامه مردم و حتی سپاهیان و اولیای امور دولتی، به اشتباه خود پی برد و به صدد چاره جویی برآمده آن حضرت را مسموم و شهید ساخت. امام هشتم پس از شهادت در شهر طوس ایران که فعلاً شهر مشهد نامیده می شود مدفون گردید.

مامون، عنایت بسیاری به ترجمه علوم عقلی به عربی نشان می داد و مجلس علمی منعقد کرده بود که دانشمندان ادیان و مذاهب در آن حضور یافته به مناظره علمی می پرداختند امام هشتم نیز در آن مجلس شرکت می فرمود و با علمای ملل و ادیان به مباحثه و مناظره می پرداخت و بسیاری از این مناظره ها در جوامع حدیث شیعه مضبوط.است (۲۹۰)

امام نهم

امام محمد بن علی (تقی و گاهی به لقب امام جواد و ابن الرضا نیز ذکر می شود) فرزند امام هشتم که سال ۱۹۵ هجری در مدینه متولد شده و طبق روایات شیعه، سال ۲۲۰ هجری به تحریک معتصم خلیفه عباسی به دست همسر خود که دختر مامون خلیفه عباسی بود مسموم و شهید شده در جوار جد خود امام هفتم در کاظمیه مدفون گردید.

پس از پدر بزرگوار خود به امر خدا و معرفی گذشتگان خود به امامت رسید. امام نهم موقع درگذشت پدر بزرگوار خود در مدینه بود، مامون وی را به بغداد - که آن روز عاصمه خلافت بود - احضار

کرده به حسب ظاهر محبت و ملاطفت بسیاری نمود و دختر خود را به عقد ازدواج وی درآورد و در بغداد نگهداشت و در حقیقت می خواست به این وسیله امام را از خارج و داخل تحت مراقبت کامل درآورد.

امام مدتی در بغداد بود سپس از مامون استجازه کرده به مدینه رفت تا آخر عهد مامون در مدینه بود و پس از درگذشت مامون که معتصم، زمام خلافت را به دست گرفت، دوباره امام را به بغداد احضار کرده تحت نظر گرفت و بالا خره چنانکه گذشت به تحریک معتصم، آن حضرت به دست همسر خود مسموم شد و.درگذشت (۲۹۱)

امام دهم

امام علی بن محمد (نقی و گاهی به لقب هادی ذکر می شود) فرزند امام نهم در سال ۲۱۲ در مدینه متولد شده و در سال ۲۵۴ (طبق روایات شیعه) معتز، خلیفه عباسی با سَم شهیدش کرده.است (۲۹۲)

امام دهم در ایام حیات خود با هفت نفر از خلفای عباسی، مامون و معتصم و واثق و متوکل و منتصر و مستعینی و معتز معاصر بوده است. در عهد معتصم، سال ۲۲۰ بود که پدر بزرگوارش در بغداد با سم درگذشت، وی در مدینه بود و به امر خدا و معرفی امامان گذشته به امامت رسید و به نشر تعالیم دینی می پرداخت تا زمان متوکل رسید.

متوکل در سال ۲۴۳ در اثر سعایتهایی که کرده بودند یکی از امرای دولت خود را ماموریت داد که آن حضرت را از مدینه به سامرا - که آن روز عاصمه خلافت بود جلب کند و نامه ای مهرآمیز با کمال تعظیم به آن حضرت نوشته تقاضای حرکت و ملاقات نمود (۲۹۳) و البته پس

از ورود آن حضرت به سامرا در ظاهر اقداماتی به عمل نیامد ولی در عین حال آنچه می توانست در فراهم آوردن وسائل اذیت و هتک آن حضرت کوتاهی نمی کرد و بارها به منظور قتل یا هتک، امام را احضار کرده و به امر وی خانه اش را تفتیش می نمودند.

متوکل در دشمنی با خاندان رسالت در میان خلفای عباسی نظیر نداشت و به ویژه با علی علیه السّلام دشمن سرسخت بود و آشکارا ناسزا می گفت و مرد مقلدی را موظف داشت که در بزمهای عیش، تقلید آن حضرت را در می آورد و خلیفه می خندید!! و در سال ۲۳۷ هجری بود که امر کرد قبه ضریح امام حسین را در کربلا و همچنین خانه های بسیاری که در اطرافش ساخته بودند، خراب و با زمین یکسان نمودند! و دستور داد که آب به حرم امام بستند و دستور داد زمین قبر مطهر را شخم و زراعت کنند تا به کلی اسم و رسم مزار فراموش.شود (۲۹۴)

در زمان متوکل، وضع زندگی سادات علوی - که در حجاز بودند - به مرحله رقت باری رسیده بود چنانکه زنهای ایشان ساتر نداشتند و عده ای از ایشان یک چادر کهنه داشتند که در اوقات نماز آن را به نوبه پوشیده نماز می خواندند (۲۹۵) و نظیر این فشارها را به سادات علوی که در مصر بودند نیز وارد می ساخت.

امام دهم به شکنجه و آزار متوکل صبر می فرمود تا وی درگذشت و پس از وی منتصر و مستعین و معتز روی کار آمدند و به دسیسه معتز، آن حضرت مسموم و شهید شد.

امام یازدهم

امام حسن بن علی (عسکری) فرزند امام دهم در سال ۲۳۲

هجری متولد شده و در سال ۲۶۰ هجری (بنا به بعضـی از روایات شیعه) به دسیسه معتمد خلیفه عباسی مسموما درگذشته.است (۲۹۶)

امام یازدهم پس از درگذشت پدر بزرگوار خود به امر خدا و حسب التعین پیشوایان گذشـته به امامت رسـید و هفت سالی که امامت کرد به واسـطه سـختگیری بیرون از انـدازه مقام خلافت، با تقیه بسـیار شدیـد رفتار می کرد، درب روی مردم حتی عامه شیعه بسته جز خواص شیعه کسی را بار نمی داد با اینحال اکثر اوقات زندانی.بود (۲۹۷)

و سـبب این همه فشـار این بود که اولاً: در آن ازمنه جمعیت شـیعه کثرت و قـدرتشان به حـد قابل توجهی رسـیده بود و اینکه شیعه به امامت قائلند برای همگان روشن و آفتابی شده بود و امامان شیعه نیز شناخته می شدند و از این روی مقام خلافت بیش از پیش ائمه را تحت مراقبت درآورده و از هر راه بود با نقشه هایی مرموز در محو و نابود کردن ایشان می کوشیدند.

ثانیا: مقام خلافت پی برده بود که خواص شـیعه برای امام یازدهم فرزنـد معتقدنـد و طبق روایاتی که از خود امام یازدهم و هم از پـدرانش نقل می کننـد فرزند او را همان مهدی موعود می شناسـند که به موجب اخبار متواتره از طرق عامه و خاصه پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم خبر داده بود (۲۹۸) و او را امام دوازدهم می دانند.

بدین سـبب امام یازدهم بیشتر از سایر ائمه تحت مراقبت مقام خلافت درآمده بود و خلیفه وقت تصـمیم قطعی گرفته بود که به هر طریق باشد به داستان امامت شیعه خاتمه بخشد و دَرِ این خانه را برای همیشه ببندد.

و از این

روی همینکه بیماری امام یازدهم را به معتمد، خلیفه وقت گزارش دادند، طبیب نزد آن حضرت فرستاد و چند تن از معتمدان خود و چند نفر از قضات را به منزلش گماشت که پیوسته ملازم وی و مراقب اوضاع داخلی منزل بوده باشند و پس از شهادت امام نیز خانه را تفتیش و توسط قابله ها کنیزان آن حضرت را معاینه کردند و تا دو سال مامورین آگاهی خلیفه در خط پیدا کردن خلف آن حضرت مشغول فعالیت بودند تا به کلی نومید.شدند (۲۹۹)

امام یازدهم را پس از درگذشت در خانه خودش در شهر سامرا، پهلوی پدر بزرگوارش به خاک سپردند و باید دانست که ائمه اهل بیت در دوره زندگیشان گروه انبوهی از علما و محدثین را پرورش دادند که شماره ایشان به صدها تن می رسد و ما برای رعایت اختصار در این کتاب متعرض فهرست اسامی خودشان و مؤلفان و آثار علمی و شرح احوالشان.نشدیم (۳۰۰)

امام دوازدهم

اشاره

حضرت مهدی موعود (که غالبا به لقب امام عصر و صاحب الزمان ذکر می شود) فرزند امام یازدهم که اسمش مطابق اسم پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بود در سال ۲۵۶ هجری در سامرا متولد شده و تا سال ۲۶۰ هجری که پدر بزرگوارش شهید شد تحت کفالت و تربیت پدر می زیست و از مردم پنهان و پوشیده بود و جز عده ای از خواص شیعه کسی به شرف ملاقات وی نایل نمی شد.

و پس از شهادت امام یازدهم که امامت در آن حضرت مستقر شد به امر خدا غیبت اختیار کرد و جز با نوّاب خاص خود بر کسی ظاهر نمی شد جز در موارد.استثنایی (۳۰۱)

نوّاب خاص

آن حضرت چندی عثمان بن سعید عمری را که از اصحاب جد و پدرش بود و ثقه و امین ایشان قرار داشت نایب خود قرار داد و به توسط وی به عرایض و سؤالات شیعه جواب می داد.

و پس از عثمان بن سعید، فرزندش محمد بن عثمان به نیابت امام منصوب شد و پس از وفات محمد بن عثمان عمری، ابوالقاسم حسین بن روح نوبختی، نائب خاص بود و پس از وفات حسین بن روح نوبختی، علی بن محمد سمری نیابت ناحیه مقدسه امام را داشت.

و چند روز به مرگ علی بن محمد سمری (که در سال ۳۲۹ هجری اتفاق افتاد) مانده بود که از ناحیه مقدسه توقیعی صادر شد که در آن به علی بن محمد سمری ابلاغ شده بود که تا شش روز (دیگر) بدرود زندگی خواهد گفت و پس از آن دَرِ نیابت خاصه بسته، غیبت کبری واقع خواهد شد و تا روزی که خدا در

ظهور آن حضرت اذن دهد، غیبت دوام خواهد یافت (۳۰۲) و به مقتضای این توقیع، غیبت امام زمان علیه السّلام به دو بخش منقسم می شود.

اوّل «غیبت صغری»: که از سال ۲۶۰ هجری شروع نموده و در سال ۳۲۹ خاتمه می یابد و تقریبا هفتاد سال مدت امتداد آن می باشد.

دوم «غیبت کبری»: که از سال ۳۲۹ شروع کرده و تا وقتی که خدا بخواهد ادامه خواهد یافت. پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم در حدیث متفق علیه می فرماید:

«اگر نمانده باشد از دنیا مگر یک روز، خدا آن روز را دراز می کند تا مهدی از فرزندان من ظهور نموده دنیا را پر از عدل و داد کند چنانکه از ظلم و جور پر شده باشد.» (۳۰۳)

بحث در ظهور مهدی (ع) از نظر عمومی

در بحث نبوت و امامت اشاره کردیم که به موجب قانون هدایت عمومی که در همه انواع آفرینش جاری است، نوع انسان به حکم ضرورت با نیرویی (نیروی وحی و نبوت) مجهز است که او را به سوی کمال انسانیت و سعادت نوعی راهنمایی می کند و بدیهی ست که اگر این کمال و سعادت برای انسان که زندگیش زندگی اجتماعی است، امکان و وقوع نداشته باشد اصل تجهیز لغو و باطل خواهد بود و لغو در آفرینش وجود ندارد.

و با بیانی دیگر: بشر از روزی که در بسیط زمین سکنی ورزیده پیوسته در آرزوی یک زندگی اجتماعی مقرون به سعادت (به تمام معنا) می باشد و به امید رسیدن چنین روزی قدم بر می دارد و اگر این خواسته تحقق خارجی نداشت هرگز چنین آرزو و امیدی در نهاد وی نقش نمی بست چنانکه اگر غذایی نبود، گرسنگی نبود و اگر آبی

نبود، تشنگی تحقق نمی گرفت و اگر تناسلی نبود، تمایل جنسی تصور نداشت.

از این روی، به حکم ضرورت (جبر) آینده جهان روزی را در برخواهد

داشت که در آن روز جامعه بشری پر از عدل و داد شده و با صلح و صفا همزیستی نماید و افراد انسانی غرق فضیلت وکمال شوند.

و البته استقرار چنین وضعی به دست خود انسان خواهد بود و رهبر چنین جامعه ای منجی جهان بشری و به لسان روایات، «مهدی» خواهد بود.

در ادیان و مذاهب گوناگون که در جهان حکومت می کنند، مانند وثنیت و کلیمیت و مسیحیت و مجوسیت و اسلام، از کسی که نجات دهنده بشریت است، سخن به میان آمده و عموما ظهور او را نوید داده اند اگرچه در تطبیق اختلاف دارند و حدیث متفق علیه پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:

«اَلْمَهْدِیُّ مِنْ وُلْدی.»

یعنی:

«مهدی معهود از فرزندان من (از نسل من) می باشد»، اشاره به همین معناست.

بحث در ظهور مهدی (ع) از نظر خصوصی

علاوه بر احادیث بی شماری که از طریق عامه و خاصه از پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و ائمه اهل بیت علیهم السّلام در ظهور مهدی علیه السّلام و اینکه از نسل پیغمبر می باشد و با ظهور خود جامعه بشری را به کمال واقعی خواهد رسانید و حیات معنوی خواهد.بخشید (۳۰۴)

روایات بی شمار دیگری وارد است که مهدی فرزند بلافصل امام حسن عسکری (امام یازدهم) می باشد و پس از تولد و غیبت طولانی، ظهور کرده جهان را پر از عدل و داد خواهد کرد؛ چنانکه با ظلم و جور پر شده باشد.

اشکالی چند و پاسخ آنها

الف: مخالفین شیعه اعتراض می کنند که طبق

اعتقاد این طایفه، امام غایب باید تا کنون نزدیک به دوازده قرن عمر کرده باشد در صورتی که هرگز انسان عمر به این درازی نمی کند؟

پاسخ: بنای اعتراض به استبعاد است و البته عمر به این درازی و بیشتر از این قابل استبعاد می باشد ولی کسی که به اخباری که در خصوص امام غایب از پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و سائر ائمه اهل بیت علیهم السّلام وارد شده مراجعه نماید، خواهد دید نوع زندگی امام غایب را به طریق خرق عادت معرفی می کنند.

البته خرق عادت غیر از محال است و از راه علم هرگز نمی توان خرق عادت را نفی کرد؛ زیرا هرگز نمی توان اثبات کرد که اسباب و عواملی که در جهان کار می کنند تنها همانها هستند که ما آنها را دیده ایم و می شناسیم و دیگر اسبابی که ما از آنها خبر نداریم، یا آثار و اعمال آنها را ندیده ایم، یا نفهمیده ایم، وجود ندارد. از این روی ممکن است در فردی یا افرادی از بشر اسباب و عواملی به وجود آید که عمری بسیار طولانی هزار یا چندین هزار ساله برای ایشان تامین نماید و از اینجاست که جهان پزشکی تا کنون از پیدا کردن راهی برای عمرهای بسیار طولانی، نومید و مایوس نشده است.

این اعتراض از ملیین مانند کلیمیت و مسیحیت و اسلام که به موجب کتابهای آسمانی خودشان، خرق عادت و معجزات پیغمبران خدا را قبول دارند، بسیار شگفت آور است.

ب: مخالفین شیعه اعتراض می کنند که شیعه وجود امام را برای بیان احکام دین و حقایق آیین و راهنمائی مردم لازم می دانند و غیبت امام ناقض

این غرض است؛ زیرا امامی که به واسطه غیبتش، مردم هیچگونه دسترسی به وی ندارند، فایده ای بر وجودش مترتب نیست و اگر خدا بخواهد امامی را برای اصلاح جهان بشری برانگیزد قادر است که در موقع لزوم او را بیافریند دیگر به آفرینش چندین هزار سال پیش از موقع وی نیازی نیست.

پاسخ: اینان به حقیقت معنای امامت پی نبرده اند؛ زیرا در بحث امامت روشن شد که وظیفه امام تنها بیان صوری معارف و راهنمایی ظاهری مردم نیست و امام چنانکه وظیفه راهنمائی صورت مردم را به عهده دارد همچنان ولایت و رهبری باطنی اعمال را به عهده دارد و اوست که حیات معنوی مردم را تنظیم می کند و حقایق اعمال را به سوی خدا سوق می دهد.

بدیهی است که حضور و غیبت جسمانی امام در این باب تاثیری ندارد و امام از راه باطن به نفوس و ارواح مردم اشراف و اتصال دارد، اگرچه از چشم جسمانی ایشان مستور است و وجودش پیوسته لازم است اگرچه موقع ظهور و اصلاح جهانیش تا کنون نرسیده است.

خاتمه: پیام معنوی شیعه

پیام معنوی شیعه به جهانیان، یک جمله بیش نیست و آن این است که «خدا را بشناسید» و تعبیر دیگر: «راه خداشناسی را پیش گیرید تا سعادتمند و رستگار شوید» و این همان جمله ای است که پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم برای نخستین بار دعوت جهانی خود را به آن افتتاح فرمود:

«ای مردم! خدا را به یگانگی بشناسید و اعتراف کنید تا رستگار شوید» در توضیح این پیام به طور اجمال می گوییم:

ما افراد بشر به حسب طبع دلداه بسیاری از مقاصد زندگی و لذایذ

مادی هستیم، خوردنیها و نوشیدنیهای گوارا و پوشیدنیهای شیک و کاخها و منظره های فریبنده، همسر زیبا و دلنواز، دوستان صمیمی و ثروت سنگین از راه قدرت و سیاست مقام و جاه و بسط سلطه و فرمانروایی و خرد کردن هر چیزی که با خواسته های ما مخالفت می کند را می خواهیم و دوست داریم.

ولی با نهاد خدادادی خود می فهمیم که این همه لذایذ و مطالب برای انسان آفریده شده نه انسان برای آنها و آنها به دنبال انسان باید باشند نه انسان به دنبال آنها.

هدف نهایی، بودن شکم و پایین تر از شکم، منطق گاو و گوسفند است و دریدن و بریدن و بیچاره کردن دیگران، منطق ببر و گرگ روباه است، منطق انسان، منطق فطری خرد می باشد و بس.

«منطق خرد» با واقع بینی خود، ما را به سوی پیروی حق هدایت می کند نه به سوی دلخواه انواع شهوترانی و خودبینی و خودخواهی. «منطق خرد» انسان را جزئی از جمله آفرینش می داند که هیچگونه استقلال و سرخودی ندارد و برخلاف آنچه انسان خود را فرمانروای آفرینش پنداشته به گمان خود طبیعت سرکش را به خواسته های خود رام می کند و به زانو درمی آورد خودش نیز آلت دست طبیعت و یکی از دستیاران و فرمانبرداران آن است.

«منطق خرد» انسان را دعوت می کند که در درکی که از هستی این جهان گذران دارد، دقیق شود تا روشن گردد که هستی جهان و هر چه در آن است از پیش خودشان نیست بلکه جهان و هر چه در آن است از یک منبع نامتناهی سرچشمه می گیرد تا روشن گردد که این همه زشت و زیبا و موجودات زمین و آسمان

که در صورت واقعیتهای مستقل در دیده انسان جلوه می کند، در پناه واقعیت دیگری واقعیت دار می نمایند و در زیر پرتو آن پیدا و هویدا شده اند نه از خود و نه از پیش خود و چنانکه واقعیتها و قدرتها و عظمتهای دیروزی، امروز افسانه ای بیش نیست واقعیتهای امروزی نیز همچنانند و بالاخره همه چیز در پیش خود افسانه ای بیش نیست.

تنها خداست که واقعیتی است غیر قابل زوال و همه چیز در پناه هستی او رنگ هستی می یابند و با روشنائی ذات او روشن و پیدا می شوند.

هنگامی که انسان با چنین درکی مجهز شود، آن وقت است که خیمه هستی او در پیش چشمش مانند حباب روی آب فرو می خوابد و عیانا مشاهده می کند که جهان و جهانیان به یک هستی نامحدود و حیات و قدرت و علم و هرگونه کمال نامتناهی تکیه زده اند و انسان و هر پدیده دیگر جهانی مانند دریچه های گوناگونی هستند که هر کدام به اندازه ظرفیت خود ماورای خود را که جهان ابدیت است نشان می دهند.

آن وقت است که انسان اصالت و استقلال را از خود و از هر چیز گرفته به صاحبش رد می کند و دل از هر جا کنده به خدای یگانه می پیوندد و در برابر عظمت و کبریای وی به چیزی جز وی سر تعظیم فرود نمی آورد.

آن وقت است که انسان تحت ولایت و سرپرستی پروردگار پاک قرار می گیرد، هر چه را بشناسد با خدا می شناسد و با هدایت و رهبری خدا با اخلاقی پاک و اعمالی نیک (آیین اسلام و تسلیم حق که آیین فطرت است) متلبس می گردد.

این است آخرین درجه کمال انسانی و مقام انسان

کامل یعنی امام که به موهبت خدایی به این مقام رسیده و کسانی که از راه اکتساب به این کمال نائل شوند با اختلاف درجاتی که دارند پیروان حقیقی امام می باشند.

و از اینجا روشن می شود که خداشناسی و امام شناسی هرگز از هم جدا نمی شوند چنانکه خداشناسی و خودشناسی از هم جدا نمی شوند؛ زیرا کسی که هستی مجازی خود را بشناسد، هستی حقیقی خدای بی نیاز را شناخته است.

پاورقی

از ۱ تا ۱۰۱

۱ - و ۲ - با توجه به اینکه متن فوق مربوط به سالها پیش است، در عصر حاضر به احتمال قوی تمام این کتابها به طبع رسیده است.

۲ - با توجه به اینکه متن فوق مربوط به سالها پیش است، در عصر حاضر به احتمال قوی تمام این کتابها به طبع رسیده است.

۳ - بعد از چاپ این کتاب، بحمداللّه تمام مجلدات عربی و فارسی به چاپ رسیده و در اختیار علاقه مندان قرار گرفت.

۴ - لازم به ذکر است که این مطلب مربوط به ایامی است که مرحوم علامه، مشغول نوشتن کتاب ارزشمند المیزان بوده است لیکن امروزه تفسیر المیزان، عربی و فارسی آن مکرر به طبع رسیده است.

۵ - (اَنْ لَعْنَهُ اللّهِ عَلَی الظّالِمینَ الَّذینَ یَصُدُّونَ عَنْ سَبیلِ اللّهِ وَ یَبْغُونَها عِوَجاً).

یعنی:

«آگاه باشید لعنت خدا بر ستمکاران باد، کسانی که از راه دین خدا، مردم را بر می گردانند و خودشان آن را کج و معوج می خواهند و می پذیرند»

(سوره اعراف، آیه ۴۴ و ۴۵)

۶ - (وَمَنْ اَحْسَنُ دیناً مِمَّنْ اَسْلَمَ وَجْهَهُ للّهِ و هو مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّهَ اِبْراهیمَ حَنیفاً).

یعنی:

«کدام دین بهتر از آن است که شخص خودش را تسلیم حکم خدا کند و نیکوکار

هم باشد و از آیین پاک و معتدل ابراهیم پیروی نماید»

(سوره نساء، آیه ۱۲۵)

(قُلْ یا اَهْلَ الْکِتابِ تَعالَواْ اِلی کَلِمَهٍ سَواءٍ بَیْنَنا وَبَیْنَکُمْ اَلّا نَعْبُدَ اِلا اللّهَ و لا نُشْرِکَ بِهِ شَیْئاً و لا یَتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً اَرْباباً مِنْ دُونِ اللّهِ فَاِنْ تَوَلَّوا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِاَنّا مُسْلِمُونَ).

یعنی:

«به اهل کتاب بگو بیایید در یک سخن مشترک با هم همکاری کنیم: جز خدا را عبادت نکنیم و شریکی برایش قرار ندهیم و بعضی از ما بعضی دیگر را ارباب قرار ندهد اگر از این سخن اعراض کردند به ایشان بگو: پس گواه باشید ما تسلیم حق هستیم»

(سوره آل عمران، آیه ۶۴)

(یا اَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِی السِّلْمِ کافَّهً). یعنی:

«ای اهل ایمان! همگی داخل در مقام تسلیم شوید»

(سوره بقره، آیه ۲۰۸)

۷ - (رَبَّنا وَاجْعَلْنا مُسْلِمَیْنِ لَکَ و من ذُرِّیَّتِنا اُمَّهً مُسْلِمَهً لَکَ).

یعنی:

«ابراهیم و اسماعیل گفتند:

پروردگارا! ما را تسلیم فرمان خود گردان و از فرزندان ما نیز امتی را مسلم قرار ده»

(سوره بقره، آیه ۱۲۸)

(مِلَّهَ اَبیکُمْ اِبْراهیمَ هُوَ سَمّیکُمُ الْمُسْلِمینَ.)

یعنی:

«این آیین پدر شما ابراهیم است اوست که شما را مسلمان (تسلیم شونده) نامیده است.»

۸ - به طایفه ای از «زیدیه» که پیش از علی علیه السّلام دو خلیفه دیگر را اثبات می نمایند و در فروع به فقه ابی حنیفه عمل

می کننـد نیز «شـیعه» گفته می شود به مناسـبت اینکه در برابر خلفای بنی امیه و بنی عباس، خلافت را مختص علی و اولاد علی می دانند.

۹ – اولین اسمی که در زمان رسول خدا پیدا شد، «شیعه» بود که سلمان و ابوذر و مقداد و عمار با این اسم مشهور شدند

(حاضر العالم الاسلامی، ج ۱، ص ۱۸۸)

۱۰ – (وَ اَنْذِرْ عَشیرَتَکَ الْاَقْرَبینَ)

(سوره

شعرا، آیه ۲۱۴)

۱۱ – در ذیل این حدیث، علی (ع) می فرماید:

«من که از همه کوچکتر بودم عرض کردم:

من وزیر تو می شوم، پیغمبر دستش را به گردن من گذاشته فرمود:

این شخص برادر و وصی و جانشین من می باشد باید از او اطاعت نمایید، مردم می خندیدند و به ابی طالب می گفتند:

تو را امر کرد که از پسرت اطاعت کنی»

(تاریخ طبری، ج ۲ ص ۳۲۱.

تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۱۶.

البدایه و النهایه، ج ۳، ص ۳۹.

غایه المرام، ص ۳۲۰)

۱۲ – ام سلمه می گوید پیغمبر فرمود:

«علی همیشه با حق و قرآن است و حق و قرآن نیز همیشه با اوست و تا قیامت از هم جدا نخواهند شد.»، (این حدیث با پانزده طریق از عامه و یازده طریق از خاصه نقل شده و ام سلمه و ابن عباس و ابوبکر و عایشه و علی (ع) و ابوسعید خدری و ابولیلی و ابوایوب انصاری از راویان آن هستند. غایه المرام بحرانی، ص ۵۳۹ و ۵۴۰)

پیغمبر فرمود:

«خدا علی را رحمت کند که همیشه حق با اوست»

(البدایه و النهایه،، ج ۷، ص ۳۶)

۱۳ – پیغمبر فرمود:

«حکمت ده قسمت شده، نه جزء آن بهره علی و یک جزء آن در میان تمام مردم قسمت شده است»

(البدایه و النهایه، ج ۷، ص ۳۵۹)

۱۴ – هنگامی که کفار مکه تصمیم گرفتند محمد (ص) را به قتل رسانند و اطراف خانه اش را محاصره کردند، پیغمبر (ص)

تصمیم گرفت به مدینه هجرت کند، به علی فرمود:

«آیا تو حاضری شب در بستر من بخوابی تا گمان برند من خوابیده ام و از تعقیب آنان در امان باشم»، علی در آن وضع خطرناك، این پیشنهاد را با آغوش

باز پذیرفت.

۱۵ – تواریخ و جوامع حدیث.

۱۶ – «حدیث غدیر» از احادیث مسلّمه میان سنی و شیعه می باشد و متجاوز از صد نفر صحابی با سندها و عبارتهای مختلف آن را نقل نموده اند و در کتب عامه و خاصه ضبط شده، برای تفصیل به کتاب غایه المرام، ص ۷۹ و عبقات، جلد غدیر و الغدیر مراجعه شود.

۱۷ – تاریخ یعقوبی (ط نجف) ج ۲، ص ۱۳۷ و ۱۴۰. تاریخ ابی الفداء ج ۱، ص ۱۵۶. صحیح بخاری، ج ۴، ص ۱۰۷. مروج الذهب، ج ۲، ص ۴۳۷. ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۱۲۷ و ۱۶۱.

۱۸ – صحیح مسلم، ج ۱۵، ص ۱۷۶. صحیح بخاری، ج ۴، ص ۲۰۷. مروج الذهب، ج ۲، ص ۲۳ و ج ۲، ص ۴۳۷. تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۲۷ و ۱۸۱.

۱۹ – جابر می گوید:

نزد پیغمبر بودیم که علی از دور نمایان شد، پیغمبر فرمود:

«سوگند به کسی که جانم به دست اوست! این شخص و شیعیانش در قیامت رستگار خواهند بود»، ابن عباس می گوید وقتی آیه: «اِنَّ الَّذینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ اُولئکَ هُمْ خَیْرُ الْبَرِیَّهِ» نازل شد، پیغمبر به علی فرمود:

«مصدق این آیه تو و شیعیانت می باشید که در قیامت خشنود خواهید بود و خدا هم از شما راضی است»، این دو حدیث و چندین حدیث دیگر، در تفسیر الدرالمنثور، ج ۶، ص ۳۷۹ و غایه المرام، ص ۳۲۶ نقل شده است.

۲۰ – محمد (ص) در مرض وفاتش لشکری را به سرداری اسامه بن زید مجهز کرده اصرار داشت که همه در این جنگ شرکت کنند و از مدینه بیرون روند، عده ای از دستور پیغمبر اکرم (ص)

تخلف کردند که از آن جمله «ابوبکر و عمر» بودند و این قضیه پیغمبر را بشدت ناراحت کرد (شرح ابن ابی الحدید، ط مصر، ج ۱، ص ۵۳)

پیغمبر اکرم (ص) هنگام وفاتش فرمود:

«دوات و قلم حاضر کنید تا نامه ای برای شما بنویسم که سبب هدایت شما شده گمراه نشوید»، عمر از این کار مانع شده گفت:

مرضش طغیان کرده هذیان می گوید!!!

تاریخ طبری، ج ۲، ص ۴۳۶.

صحیح بخاری، ج ۳.

صحیح مسلم، ج ۵.

البدایه و النهایه، ج ۵، ص ۲۲۷.

ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۱۳۳

همین قضیه در مرض موت خلیفه اول تکرار یافت و خلیفه اول به خلافت عمر وصیت کرد و حتی در اثنای وصیت بیهوش شد، ولی عمر چیزی نگفت و خلیفه اول را به هذیان نسبت نداد در حالی که هنگام نوشتن وصیت، بیهوش شده بود، ولی پیغمبر اکرم (ص) معصوم و مشاعرش بجا بود (روضه الصفا، ج ۲ ص ۲۶۰)

۲۱ – شرح ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۵۸ و ص ۱۲۳ – ۱۳۵. یعقوبی، ج ۲، ص ۱۰۲. تاریخ طبری، ج ۲، ص ۴۴۵ – ۴۶۰.

۲۲ – تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۰۳ – ۱۰۶. تاریخ ابی الفداء ج ۱، ص ۱۵۶ و ۱۶۶. مروج الذهب، ج ۲، ص ۳۰۷ و ۳۵۲. شرح ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۱۷ و ۱۳۴.

۲۳ – عمرو بن حریث به سعید بن زید گفت:

آیا کسی با بیعت ابی بکر مخالفت کرد؟ پاسخ داد:

هیچ کس مخالف نبود جز کسانی که مرتد شده بودند یا نزدیک بود مرتد شوند!

(تاریخ طبری، ج ۲، ص ۴۴۷)

۲۴ – در حدیث معروف ثقلین می فرماید:

«من در میان شما دو چیز با ارزش

را به امانت می گذارم که اگر به آنها متمسک شوید هرگز گمراه نخواهید شد. قرآن و اهل بیتم تا روز قیامت از هم جدا نخواهند شد»، این حدیث با بیشتر از صد طریق از ۳۵ نفر از صحابه پیغمبر اکرم (ص) نقل شده است، رجوع شود به طبقات حدیث ثقلین. غایه المرام، ص ۲۱۱.

پیغمبر فرمود:

«من شهر علم و علی درب آن می باشد پس هر که طالب علم است از درش وارد شود»

(البدایه و النهایه، ج ۷، ص ۳۵۹)

۲۵ – تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۰۵ – ۱۵۰ مکرراً ذکر شده است.

۲۶ – کتاب خدا و بیانات پیغمبر اکرم (ص) و ائمه اهل بیت با ترغیب و تحریص به تحصیل علم تا جایی که پیغمبر اکرم می فرماید:

«طَلَبُ الْعِلْمِ فَریضهٌ عَلی کُلِّ مُسْلِمٍ»

طلب دانش به هر مسلمانی واجب است

(بحار، ج ۱، ص ۱۷۲)

۲۷ – البدایه و النهایه، ج ۷، ص ۳۶۰.

۲۸ – تاریخ یعقوبی، ص ۱۱۱، ۱۲۶ و ۱۲۹.

۲۹ – خدای تعالی در کلام خود می فرماید:

(وَاِنَّهُ لَکِت ابٌ عَزیزٌ لا یَاءتیهِ الْب اطِلُ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِوَلا مِنْ خَلْفِهِ)

یعنی:

«قرآن کتابی است گرامی که هرگز باطل از پیش و پس به آن راه نخواهد یافت»

(سوره فصّلت، آیه ۴۱ و ۴۲) می فرماید:

(اِنِ الْحُکْمُ اِلاّ للّهِ)

یعنی:

«جز خدا کسی نباید حکم کند»

(سوره یوسف، آیه ۶۷) یعنی شریعت تنها شریعت و قوانین خداست که از راه نبوت باید به مردم برسد و می فرماید:

(وَلکِنْ رَسُولَ اللّهِ وَ خاتَمَ النَّبِیّینَ)

(سوره احزاب، آیه ۴۰)

و با این آیه، ختم نبوت و شریعت را با پیغمبر اکرم (ص) اعلام می فرماید.

و می فرماید:

(وَ مَنْ لَمْ یَحْکُمْ بِما اَنْزَلَ اللّهُ فَاُولئکَ هُمُ الْکافِرُونَ). یعنی:

«هر کس مطابق حکم خدا حکم نکند، کافر

است»

(سوره مائده، آیه ۴۴)

۳۰ – تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۱۰. تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۵۸.

۳۱ – در الدرالمنثور، ج ۳، ص ۱۸۶. تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۴۸، گذشته از اینها وجوب خمس در قرآن کریم منصوص می باشد:

(و اعْلَمُوا اَنَّما غَنْمتُمْ مِنْ شَیْءٍ فَاَنَّ للّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لذِی الْقُرْبی)

(سوره انفال، آیه ۴۱)

۳۲ – ابوبکر در خلافتش پانصد حدیث جمع کرد، عایشه می گوید یک شب تا صبح پدرم را مضطرب دیدم، صبح به من گفت:

احادیث را بیاور، پس همه آنها را آتش زد (کنزل العمال، ج ۵، ص ۲۳۷)

عمر به همه شهرها نوشت: نزد هر کس حدیثی هست باید نابودش کند (کنزالعمال ج ۵، ص ۲۳۷)

محمد بن ابی بکر می گوید:

در زمان عمر، احادیث زیاد شد، وقتی به نزدش آوردند دستور داد آنها را سوزانیدند (طبقات ابن سعد، ج ۵، ص ۱۴۰)

۳۳ – تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۵۱ و غیر آن.

۳۴ – پیغمبر اکرم (ص) در حجه الوداع عمل حج را برای حجاج که از دور به مکه وارد شوند (طبق آیه: (فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَهِ) الخ) به شکل مخصوص مقرر داشت و عمر در خلافت خود آن را ممنوع ساخت.

و همچنین در زمان رسول خدا متعه (ازدواج موقت) دایر بود ولی عمر در ایام خلافت خود آن را قدغن کرد و برای متخلفین مقرر داشت که سنگسار شوند.

و همچنین در زمان رسول خدا در اذان نماز «حَیَّ عَلی خَیْرِ الْعَمَلِ» ؛ یعنی مهیا باش برای بهترین اعمال که نمازاست، گفته می شد، ولی عمر گفت:

این کلمه مردم را از جهاد باز می دارد و قدغن کرد! و همچنین در زمان رسول خدا

به دستور آن حضرت در یک مجلس یک طلاق بیشتر انجام نمی گرفت ولی عمر اجازه داد که در یک مجلس سه طلاق داده شود!! قضایای نامبرده در کتب حدیث و فقه و کلام سنی و شیعه مشهور است.

۳۵ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۳۱. تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۶۰.

۳۶ - اسدالغابه، ج ۴، ص ۳۸۶. الاصابه، ج ۳.

۳۷ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۵۰. تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۶۸. تاریخ طبری، ج ۳، ص ۳۷۷ و غیر آنها.

۳۸ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۵۰. تاریخ طبری، ج ۳، ص ۳۹۷.

۳۹ - جماعتی از اهل مصر به عثمان شوریدند، عثمان احساس خطر کرده از علی بن ابیطالب استمداد نموده اظهار ندامت کرد، علی به مصریین فرمود:

شما برای زنده کردن حق قیام کرده اید و عثمان توبه کرده می گوید:

من از رفتار گذشته ام دست بر می دارم و تا سه روز دیگر به خواسته های شما ترتیب اثر خواهم داد و فرمانداران ستمکار را عزل می کنم، پس علی از جانب عثمان برای ایشان قراردادی نوشته و ایشان مراجعت کردند.

در بین راه، غلام عثمان را دیدند که بر شتر او سوار و به طرف مصر می رود، از وی بدگمان شده او را تفتیش نمودند، با او نامه ای یافتند که برای والی مصر نوشته بود بدین مضمون: به نام خدا، وقتی عبدالرحمان بن عدیس نزد تو آمد، صد تازیانه به او بزن و سر و ریشش را بتراش و به زندان طویل المده محکومش کن و مانند این عمل را در باره عمرو بن الحمق و سودان بن حمران و عروه بن نباع اجراء کن!!

نامه را

گرفته و با خشم به جانب عثمان برگشته اظهار داشتند:

تو به ما خیانت کردی! عثمان نامه را انکار نمود. گفتند غلام تو حامل نامه بود. پاسخ داد بدون اجازه من این عمل را مرتکب شده. گفتند مرکوبش شتر تو بود، پاسخ داد شترم را دزدیده اند! گفتند:

نامه به خط منشی تو می باشد، پاسخ داد بدون اجازه و اطلاع من این کار را انجام داده!!

گفتند پس به هر حال تو لیاقت خلافت نداری و باید استعفا دهی؛ زیرا اگر این کار به اجازه تو انجام گرفته خیانت پیشه هستی و اگر این کارهای مهم بدون اجازه و اطلاع تو صورت گرفته پس بی عرضگی و عدم لیاقت تو ثابت می شود و به هر حال یا استعفا کن و یا الا ن عمال ستمکار را عزل کن.

عثمان پاسخ داد:

اگر من بخواهم مطابق میل شما رفتار کنم پس شما حکومت دارید، من چه کاره هستم؟ آنان با حالت خشم از مجلس بلند شدند

تاریخ طبری، ج ۳، ص ۴۰۲ – ۴۰۹.

تاریخ یعقوبی، ج ۲ ص ۱۵۰ و ۱۵۱

۴۰ – تاریخ طبری، ج ۳، ص ۳۷۷.

۴۱ – صحیح بخاری، ج ۶، ص ۸۹.

تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۱۳.

۴۲ – تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۱۱.

تاریخ طبری، ج ۳، ص ۱۲۹ – ۱۳۲.

۴۳ – تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۱۳.

شرح ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۹.

در روایات زیادی وارد شده که بعد از انعقاد بیعت ابی بکر، وی پیش علی فرستاد و از وی بیعت خواست، علی پاسخ داد که من عهد کرده ام که از خانه به جز برای نماز بیرون نروم تا قرآن را جمع کنم.

و باز وارد است

که علی پس از شش ماه با ابی بکر بیعت کرد و این دلیل تمام کردن جمع قرآن می باشد.

و نیز وارد است که علی پس از جمع قرآن مصحف را به شتری بار کرده پیش مردم آورده نشان داد.

و نیز وارد است که جنگ یمامه که قرآن پس از آن تالیف شده، در سال دوم خلافت ابی بکر بوده است، مطالب نامبرده در غالب کتب تاریخ و حدیث که متعرض قصه جمع مصحف شده اند یافت می شود.

۴۴ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۵۴.

۴۵ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۵۵

مروج الذهب، ج ۲، ص ۳۶۴.

۴۶ - نهج البلاغه، خطبه ۱۵.

۴۷ - پس از رحلت پیغمبر اکرم (ص) اقلیت انگشت شمار به پیروی علی (ع) از بیعت تخلف کردند و در راس این اقلیت از صحابه سلمان و ابوذر و مقداد و عمار بودند و در آغاز خلافت علی (ع) نیز اقلیت قابل توجهی به عنوان مخالف از بیعت سر باز زدند و از جمله متخلفین و مخالفین سرسخت سعید بن عاص و ولید بن عقبه و مروان بن حکم و عمرو بن عاص و به سر بن ارطاه و سمره بن جندب و مغیره بن شعبه و غیر ایشان بودند.

مطالعه بیوگرافی این دو دسته و تأمل در اعمالی که انجام داده اند و داستانهایی که تاریخ از ایشان ضبط کرده، شخصیت دینی و هدف ایشان را به خوبی روشن می کند.

دسته اولی از اصحاب خاص پیغمبر اکرم و از زهاد و عباد و فداکاران و آزادیخواهان اسلامی و مورد علاقه خاص پیغمبر اکرم بودند. پیغمبر فرمود خدا به من خبر داد که چهار نفر را دوست دارد

و مرا نیز امر کرده که دوستشان دارم. نام ایشان را پرسیدند سه مرتبه فرمود:

علی سپس نام ابوذر و سلمان و مقداد را برد (سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۶۶)

عایشه گوید رسول خدا فرمود:

هر دو امری که بر عمار عرضه شود حتما حق و ارشد آنها را اختیار خواهد کرد (سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۶۶)

پیغمبر فرمود:

«راستگوتر از ابوذر در میان زمین و آسمان وجود ندارد»، (سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۶۸)

از اینان در همه مدت حیات، یک عمل غیر مشروع نقل نشده و خونی به ناحق نریخته اند، به عرض کسی متعرض نشده اند، مال کسی را نربوده اند یا به افساد و گمراهی مردم نپرداخته اند.

ولی تاریخ از فجایع اعمال و تبهکاریهای دسته دوم پر است و خونهای ناحق که ریخته اند و مالهای مسلمانان که ربوده اند و اعمال شرم آور که انجام داده اند، از شماره بیرون است و با هیچ عذری نمی توان توجیه کرد جز اینکه گفته شود (چنانکه جماعت می گویند) خدا از اینان راضی بود و در هر جنایتی که می کردند آزاد بودند و مقررات اسلام که در کتاب و سنت است در حق دیگران وضع شده بوده است!!

۴۸ - مروج الذهب، ج ۲، ص ۳۶۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۲۲. تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۶۰ شرح ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۱۸۰.

۴۹ - تاریخ یعقوبی، ج ۲ تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۷۲. مروج الذهب، ج ۲، ص ۳۶۶.

۵۰ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۵۲.

۵۱ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۵۴. تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۷۱.

۵۲ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۵۲.

۵۳ - هنگامی که

عثمـان در محاصـره شورشـیان بود به وسـیله نـامه از معـاویه اسـتمداد کـرد، معاویه دوازده هزار لشـکر مجهز تهیه کرده به سوی مدینه حرکت نمود ولی دستور داد در حدود شام توقف نمایند و خودش نزد عثمان آمد آمادگی لشگر را گزارش داد، عثمان گفت:

تو عمدا لشگر را در آنجا متوقف کردی تا من کشته شوم سپس خونخواهی مرا بهانه کرده قیام کنی (تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۵۲. مروج الذهب، ج ۳، ص ۲۵. تاریخ طبری، ص ۴۰۲)

۵۴ – مروج الذهب، ج ۲، ص ۴۱۵.

۵۵ – به شأن نزول آیه: (وَ انْطَلَقَ الْمَلَأُ مِنْهُمْ اَنِ امْشُوا وَ اصْبِرُوا عَلی الِهَتِکُمْ)

(سوره ص، آیه ۵) و آیه: (وَ لَوْ لا اَنْ ثَبَّتْناکَ لَقَدْ کِدْتَ تَرْکَنُ اِلَیْهِمْ شَیْئاً قَلیلاً)

(سوره اسری، آیه ۷۴) و آیه: (وَدّوُا لَوْ تُدْهِنُ فَیُدْهِنُونَ)

(سوره قلم، آیه ۹) در تفاسیر روایتی مراجعه شود.

۵۶ – کتاب الغرر و الدرر آمدی و متفرقات جوامع حدیث.

۵۷ – مروج الذهب، ج ۲، ص ۴۳۱. شرح ابن ابی الحدید ج ۱، ص ۱۸۱.

۵۸ – اشباه و نظایر سیوطی در نحو، ج ۲. شرح ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۶.

۵۹ – ر، ك: نهج البلاغه.

۶۰ – در بحبوحه جنگ جمل، عربی خدمت علی (ع) عرض کرد:

یـا امیرالمؤمنین! تو می گویی خـدا واحـد است؟ مردم از هر طرف به وی حمله کرده گفتنـد ای عرب! مگر پراکنـدگی قلب و تشویش خاطر علی را مشاهده نمی کنی که به بحث علمی می پردازی؟ علی (ع) به اصحاب خود فرمود:

این مرد را به حـال خـود بگذاریـد؛ زیرا من در جنـگ بـا این قوم هم جز روشن شـدن عقایـد درست و مقاصـد دین، منظوری ندارم، سپس تفصیلاً

به پاسخ سؤال عرب پرداخت

(بحار، ج ۲، ص ۶۵)

۶۱ – شرح ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۶ – ۹.

۶۲ – تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۹۱ و سایر تواریخ.

۶۳ – شرح ابن ابی الحدید، ج ۴، ص ۱۶۰. تاریخ طبری، ج ۴، ص ۱۲۴. تاریخ ابن اثیر، ج ۳، ص ۲۰۳.

۶۴ – همان مدرک.

۶۵ – تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۹۳.

۶۶ – تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۰۲.

۶۷ – یزید مردی بود عیاش و هوسران و دائم الخمر، لباسهای حریر و جلف می پوشید، سگ و میمونی داشت که ملازم و همبازی وی بودند، مجالس شب نشینی او با طرب و ساز و شراب برگزار می شد، نام میمون او «ابوقیس» بود و او را لباس زیبا پوشانیده در مجلس شربش حاضر می کرد! گاهی هم سوار اسبش کرده به مسابقه می فرستاد (تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۹۶. مروج الذهب، ج ۳، ص ۷۷)

۶۸ – مروج الذهب، ج ۳، ص ۵. تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۸۳.

۶۹ – النصایح الکافیه، ص ۷۲، نقل از کتاب الاحداث.

۷۰ – رَوی اَبُوالْحَسَنِ الْمَدائِنی فی کِتابِ اْلاَحْداثِ قالَ: کَتَبَ مُعاوِیَهُ نُسْخَهً واحِدَهً اِلی عُمّالِهِ بَعْدَ عامِ الْجَماعَهِ: اِنّی بَرِئْتُ الذِّمَّهَ مِمَّنْ رَوی شَیْئاً مِنْ فَضْلِ اَبی تُرابٍ وَ اَهْلِ بَیْتِهِ (النصایح الکافیه، تالیف محمد بن عقیل، چاپ نجف، سال ۱۳۸۶ هجری، ص ۸۷ و ۱۹۴.

۷۱ – النصایح الکافیه، ص ۷۲ – ۷۳.

۷۲ – النصایح الکافیه، ص ۵۸، ۶۴، ۷۷ و ۷۸.

۷۳ – سوره توبه، آیه ۱۰۰.

۷۴ – تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۱۶

تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۹۰.

مروج الذهب، ج ۳، ص ۶۴ و تواریخ دیگر.

۷۵ - تاریخ یعقوبی،

ج ۲، ص ۲۴۳.

تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۹۲.

مروج الذهب، ج ۳، ص ۷۸.

۷۶ – تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۲۴

تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۹۲. مروج الذهب، ج ۳، ص ۸۱.

۷۷ – تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۷۳.

۳ – – اذا ما جئت رَبّک یوم حَشْر فقل یا ربّ خَرَّقنی الولید

(مروج الذهب، ج ۳، ص ۲۱۶)

۷۹ – ر. ك: بحث امام شناسی همین کتاب.

۸۰ – معجم البلدان، ماده «قم»

۸۱ – مروج الذهب، ج ۳، ص ۲۱۷ – ۲۱۹. تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۶۶.

۸۲ – بحار، ج ۱۲ و سایر مدارک شیعه.

۸۳ – تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۸۴.

۸۴ – تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۷۹. تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۲۰۸ و تواریخ دیگر.

۸۵ – تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۸۶. مروج الذهب، ج ۳، ص ۲۶۸.

۸۶ – تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۸۶. مروج الذهب ج ۳، ص ۲۷۰.

۸۷ – تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۹۱ – ۹۶.

تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۲۱۲.

۸۸ – تاریخ ابی الفداء، ج ۲، ص ۶.

۸۹ – تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۱۹۸. تاریخ ابی الفداء، ج ۲، ص ۳۳.

۹۰ - بحار، ج ۱۲، احوالات حضرت صادق (ع).

۹۱ - قصه جسر بغداد.

۹۲ - اغانی ابی الفرج، قصه امین.

۹۳ - تواریخ.

۹۴ - تاریخ ابی الفداء و تواریخ دیگر.

۹۵ - به تواریخ مراجعه شود.

۹۶ - الحضاره الاسلامیه، ج ۱، ص ۹۷.

۹۷ - مروج الذهب، ج ۴، ص ۳۷۳. الملل و النحل، ج ۱، ص ۲۵۴.

۹۸ - تاریخ ابی الفداء، ج ۲، ص ۶۳ و ج ۳، ص ۵۰.

۹۹ - ر. ک: تواریخ کامل، روضه الصفا

و حبیب السیر.

۱۰۰ - تاریخ کامل و تاریخ ابی الفداء، ج ۳.

۱۰۱ - تاریخ حبیب السیر.

از ۱۰۲ تا ۲۰۲

۱۰۲ - تاریخ حبیب السیر و تاریخ ابی الفداء و غیر آنها.

۱۰۳ - روضات الجنات و ریاض العلماء

به نقل از:

ریحانه الادب، ج ۲، ص ۳۶۵.

۱۰۴ - روضات و کتاب مجالس و وفیات الاعیان.

۱۰۵ - روضه الصفا و حبیب السیر و غیره.

۱۰۶ - روضه الصفا و حبیب السیر.

۱۰۷ - این مطالب از ملل و نحل شهرستانی و کامل ابن اثیر ماخوذ است.

۱۰۸ - این مطالب از کامل ابن اثیر، روضه الصفا، حبیب السیر، ابی الفداء و ملل و نحل شهرستانی و بعضی جزئیات آن از تاریخ آقا خانیه ماخوذ است.

۱۰۹ - از آیه فهمیده می شود که پرستش در دین خدا فرع توحید و بر اساس آن تنظیم و بنا شده است.

۱۱۰ - توصیف فرع درک است و از آیه فهمیده می شود که جز مخلصین و پاک شدگان خدا به نحوی که باید شناخته شود نمی شناسد و خدا از توصیف دیگران منزه است.

۱۱۱ - از آیه فهمیده می شود که برای لقای حق، جز توحید و عمل صالح راهی نیست.

۱۱۲ - از آیه فهمیده می شود که پرستش واقعی خدا منتج یقین است.

۱۱۳ - از آیه فهمیده می شود که یکی از لوازم یقین، مشاهده ملکوت آسمانها و زمین است.

۱۱۴ - از آیات فهمیده می شود که سرنوشت «ابرار» در کتابی است به نام علیین (بسیار بلند) که مقربان خدا آن را مشاهده می

کنند و ضمنا از لفظ «یشهده» پیداست که مراد، کتاب مخطوط نیست بلکه عالم قرب و ارتقاست.

۱۱۵ - از آیه فهمیده می شود که علم یقین باعث مشاهده سرانجام حال اشقیا که جحیم

(جهنم) نامیده می شود، می باشد.

۱۱۶ - و از اینجاست که پیغمبر اکرم (ص) در روایتی که عامه و خاصه نقل کرده اند می فرماید:

«ما گروه پیامبران با مردم به اندازه خرد ایشان سخن می گوییم»

(بحار، ج ۱، ص ۳۷. اصول کافی، ج ۱، ص ۲۰۳)

۱۱۷ - سوره نحل، آیه ۴۴.

۱۱۸ - سوره جمعه، آیه ۲.

۱۱۹ - سوره احزاب، آیه ۲۱.

۱۲۰ - مدرک روایت در بخش اول گذشت

۱۲۱ - نهج البلاغه، خطبه ۲۳۱ در پاورقی قرآن در اسلام نیز هست.

۱۲۲ - درالمنثور، ج ۲، ص ۶.

۱۲۳ - تفسیر صافی، ص ۸. بحار، ج ۱۹، ص ۲۸.

۱۲۴ - سوره شعراء، آیه ۱۲۷.

۱۲۵ - سوره حجر، آیه ۷۴.

۱۲۶ - تفسیر صافی، ص ۴.

۱۲۷ - سفینه البحار تفسیر صافی، ص ۱۵ و در تفاسیر مرسلاً از آن حضرت منقول است و در کافی و تفسیر عیاشی و معانی الاخبار، روایاتی در این معنا نقل شده است.

۱۲۸ - بحار، ج ۱، ص ۱۱۷.

۱۲۹ - سوره اعراف، آیه ۵۸.

۱۳۰ - سوره زخرف، آیه ۳ و ۴.

۱۳۱ - سوره واقعه، آیه ۷۹.

۱۳۲ – سوره احزاب، آیه ۳۳.

۱۳۳ – سوره یونس، آیه ۲۹.

۱۳۴ – سوره اعراف، آیه ۵۳.

۱۳۵ – مسئله فسخ قرآن به حدیث، یکی از مسائل علم اصول است و جمعی از علمای عامه به آن قائلند و از قضیه فدک نیز معلوم می شود که خلیفه اول نیز به آن قائل بوده است.

۱۳۶ – و گواه این مطلب تالیفات زیادی است که علما در اخبار موضوعه کرده اند و همچنین در کتب رجال جماعتی از روات را کذاب و وضاع معرفی نموده اند.

۱۳۷ – بحار، ج ۱، ص ۱۳۹.

۱۳۸ – بحار، ج ۱، ص ۱۱۷.

۱۳۹ – بحث حجیت

خبر واحد از علم اصول.

۱۴۰ - بحار، ج ۱، ص ۱۷۲.

۱۴۱ - سوره اسری، آیه ۳۶.

۱۴۲ - در این مسائل به بحث اجتهاد و تقلید از علم اصول مراجعه شود.

۱۴۳ - وفیات ابن خلکان، ص ۷۸. اعیان الشیعه، ج ۱۱، ص ۲۳۱.

۱۴۴ - وفیات، ص ۱۹۰.

و اعیان الشیعه و سایر کتب تراجم.

۱۴۵ - اتقان سیوطی.

۱۴۶ - بخش اول کتاب.

۱۴۷ - سوره نحل، آیه ۱۲۵.

۱۴۸ - شرح ابن ابی الحدید، اوایل ج ۱.

۱۴۹ - مطالب فوق را باید از اخبار الحکماء و وفیات و سایر کتب تراجم به دست آورد.

۱۵۰ - امام ششم می فرماید:

«عبادت سه نوع است؛ گروهی خدا را از ترس می پرستند و آن پرستش بردگان می باشد و گروهی خدا را برای پاداش نیک می پرستند و آن پرستش مزدوران می باشد و گروهی خدا را به مهر و محبت می پرستند و آن پرستش آزادمردان است و آن نیکوترین پرستشهاست»

(بحار، ج ۱۵، ص ۲۰۸)

۱۵۱ - به کتب تراجم و تذکره الاولیاء و طرائق و غیر آن مراجعه شود.

۱۵۲ - خدای متعال، می فرماید:

«و رهبانیتی که نصارا از خود درآورده بودند ما آن را در حقشان ننوشته بودیم جز اینکه در این کار رضای خدا را منظور داشتند»

(سوره حدید، آیه ۲۷)

۱۵۳ - علی (ع) می فرماید:

«خدا نیست آنکه خود تحت احاطه معرفت درآید، اوست که دلیل را به سوی خود هدایت می کند»

(بحار، ج ۲، ص ۱۸۶)

۱۵۴ - سوره مائده، آیه ۱۰۵.

۱۵۵ - (مَنْ عَرَفَ نَفْسَهْ، فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ) ، (غررالحکم، ج ۲، ص ۶۶۵)

۱۵۶ - «اَعْرَفُكُمْ بِنَفسِهِ، اَعْرَفُكُمْ بِرَبِّهِ.»

۱۵۷ - سوره بقره، آیه ۱۵۲.

۱۵۸ - سوره احزاب، آیه ۲۱.

۱۵۹ - سوره نحل، آیه ۸۹.

۱۶۰ - در کتاب خدا به این

برهان اشاره کرده می فرماید:

(قالَتْ رُسُلُهُمْ اءَ فِی اللّهِ شَکٌّ فاطِرِ السَّمواتِ وَ اْلاَرْضِ)

یعنی:

«آیا می شود در خدا شک کرد خدایی که آسمانها و زمین را به وجود آورده، عدم را شکافته و آسمانها و زمین را پایدار ساخته است.»

(سوره ابراهیم، آیه ۱۰)

۱۶۱ - خدای تعالی می فرماید:

(اِنَّ فِی السَّمواتِ و الارض لَایاتٍ لِلْمُؤْمِنینَ و فی خَلْقِکُمْ وَما یَبُثُّ مِنْ دابَّهٍ ایاتٌ لِقَوْمٍ یُوقِنُونَ وَ اخْتِلافِ اللَّیْلِ وَ النَّهارِ وَ ما اَنْزَلَ اللّهُ مِنَ السَّماءِ مِنْ رِزْقٍ فَاَحْیا بِهِ اْلاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها وَ تَصْریفِ الرِّیاحِ آیاتٌ لِقَوْمٍ یَعْقِلُونَ تِلْکَ آیاتُ اللّهِ نَتْلُوها عَلَیْکَ بِالْحَقِّ فَبِاَیِّ حَدیثٍ بَعْدَ اللّهِ وَ ایاتِهِ یُؤْمِنُونَ)

(سوره جاثیه، آیه ۳ - ۶)

۱۶۲ - مرد عربی در جنگ جمل به امیرالمؤمنین علی (ع) نزدیک شد و گفت یا امیرالمؤمنین آیا می گویی خدای یکی است؟ مردم از هر سوی به مرد عرب حمله کرده گفتند:

آیا نمی بینی که امیرالمؤمنین تا چه اندازه تقسّم قلب (تشویش خاطر) دارد؟

امیرالمؤمنین فرمود:

«او را به حال خود بگذارید؛ زیرا آنچه این مرد عرب می خواهد همان است که ما از این جماعت می خواهیم»، پس به مرد عرب فرمود:

«اینکه گفته می شود خدا یکی است، چهار قسم است، دو معنای از آن چهار معنا درست نیست و دو معنا درست است، اما آن دو معنا که درست نیست یکی این است که کسی گوید خدا یکی است و عدد و شماره را در نظر گیرد، این معنا درست نیست؛ زیرا آنکه دوم ندارد داخل عدد نمی شود آیا نمی بینی کسانی که گفتند:

خدا، سوم سه تا است (اشاره به قول نصارا ثالث ثلاثه) کافر شدند؟ و یکی این است که کسی بگوید:

فلانی یکی از مردم است؛ یعنی

نوعی است از این جنس (یا واحد است از این نوع) این معنا نیز در خدا درست نیست؛ زیرا تشبیه است و خدا از شبیه منزه است.

و اما آن دو معنا که در خدا درست است یکی این است که کسی بگوید خدا یکی است به این معنا که در میان اشیاء شبیه ندارد، خدا چنین است.

و یکی اینکه کسی بگوید:

خدا یکی است (احد یعنی هیچگونه کثرت و انقسام برنمی دارد نه در خارج و نه در عقل و نه در وهم) خدا چنین است»

(بحار، ج ۳، ص ۲۰۷)

و باز علی (ع) می فرماید:

«شناختن خدا همان یگانه دانستن اوست»

(بحار، ج ۲، ص ۱۸۶) یعنی اثبات وجود خدای تعالی که وجودی است نامتناهی و غیر محدود در اثبات وحدانیت وی کافی است؛ زیرا دوم برای نامتناهی تصور ندارد.

۱۶۳ – امام ششم می فرماید:

«خدا هستی ثابت دارد و علم او خود اوست در حالی که معلومی نبود و سمع او خود اوست در حالی که مسموعی نبود و بصر او خود او بود در حالی که مبصری نبود و قدرت او خود او بود در حالی که مقدوری نبود»

(بحار، ج ۲، ص ۱۲۵)

و اخبار اهل بیت در این مسائل از شماره بیرون است

(ر. ک: نهج البلاغه، توحید عیون و بحار، ج ۲)

۱۶۴ – امام پنجم، ششم و هشتم – علیهم السلام – می فرمایند:

«خدای تعالی نوری است که با ظلمت مخلوط نیست و علمی است که جهل در آن نیست و حیاتی است که مرگ در آن نیست»

(بحار، ج ۲، ص ۱۲۹)

امام هشتم (ع) می فرماید:

«مردم در صفات، سه مذهب دارند:

گروهی صفات را به خدا اثبات می کنند با تشبیه به دیگران

و گروهی صفات را نفی می کنند و راه حق مذهب سوم و آن اثبات صفات است با نفی تشبیه به دیگران»

(بحار، ج ۲، ص ۹۴)

۱۶۵ – امام ششم می فرماید:

«خداوند تبارک و تعالی با زمان و مکان و حرکت و انتقال و سکون متصف نمی شود بلکه او آفریننده زمان و مکان و حرکت و سکون است»

(بحار، ج ۲، ص ۹۶)

۱۶۶ – سوره شوری، آیه ۱۱.

۱۶۷ – امام ششم می فرماید:

«خدا پیوسته در ذات خود «عالم» بود در حالی که معلومی نبود و «قادر» بود در حالی که مقدوری نبود.» راوی گوید گفتم: و «متکلم» بود؟

فرمود:

«کلام، حادث است، خدا بود و «متکلم» نبود پس از آن کلام را احداث و ایجاد کرد»

(بحار، ج ۲، ص ۱۴۷)

و امام هشتم (ع) می فرماید:

«اراده از مردم ضمیر است و پس از آن فعل پیدا می شود و از خدا احداث و ایجاد اوست و بس؛ زیرا خدا مانند ما تروی و و هم (قصد) و تفکر ندارد»

(بحار، چاپ کمپانی، ج ۲، ص ۱۴۴)

۱۶۸ – سوره اعرف، آیه ۵۴.

۱۶۹ – سوره بقره، آیه ۱۱۷.

۱۷۰ – سوره رعد، آیه ۴۱.

۱۷۱ – سوره قمر، آیه ۴۹.

۱۷۲ – و ۳ – سوره حجر، آیه ۲۱. امام ششم (ع) می فرماید:

«خدای تعالی وقتی که چیزی را اراده کرد، مقدر می کند و وقتی که تقدیر کرد، قضاء می کند و وقتی قضاء کرد، امضا (اجرا) می کند»

(بحار، چاپ کمپانی، ج ۳، ص ۳۴)

۱۷۳ –

(بحار، ج ۳، ص ۵) و از امام ششم (ع) از یزید شامی از امام هشتم (ع) و امام پنجم و ششم (ع) فرمودند:

«خدا به آفرینش خود مهربانتر از آن است که آنان را به گناه اجبار کند و

پس از آن عذاب کند.

و خدا عزیزتر از آن است که امری را بخواهد و نشود»

(بحار، ج ۳، ص ۶)

و باز امام ششم می فرماید:

«خدا اکرم از آن است که مردم را به چیزی که قدرت ندارند تکلیف کند و اعز از آن است که در ملک او امری به وجود آید که وی نمی خواهد»

(بحار، ج ۳، ص ۱۵) اشاره به دو مذهب جبر و تفویض ا

۱۷۴ – یعنی:

«خدایی که به هر چیزی آفرینش ویژه اش را داده و پس از آن راهنمایی کرده (به سوی هدف زندگی و آفرینش»)

(سوره طه، آیه ۵۰)

۱۷۵ – سوره اعلی، آیه ۳۲.

۱۷۶ – یعنی:

«هر کدام هدف و غایتی دارد که آن را در پیش می گیرد»

(سوره بقره، آیه ۱۴۸)

۱۷۷ – یعنی:

«ما آسمانها و زمین و آنچه را که در میان آنهاست برای اینکه بازی کنیم، نیافریدیم (بی هدف نیستند) ، نیافریدیم آنها را مگر با آفرینش حق (هدف و غرضی در میان است) ولی بیشتر مردم نمی دانند»

(سوره دخان، آیه ۳۹)

۱۷۸ – افراد انسان حتی ساده ترین و بی فکرترین آنان به حسب طبع، دوست دارد که جهان انسانی، وضعی داشته باشد که همه با آسایش و صلح و صفا زندگی کنند و از نظر فلسفی خواستن و میل و رغبت و اشتها، اوصافی هستند اضافی و ارتباطی و به دو طرف قائمند مانند خواهان و خواسته و دوست دارنده و دوست داشته شده و روشن است اگر دوست داشتنی امکان نداشت، دوست داشتن آن معنا نداشت و بالا خره همه این گونه به درک نقص بر می گردد و اگر کمال امکان نداشت، نقص

معنا نداشت.

۱۷۹ - یعنی:

«ما معیشت و زندگی مردم

را در میانشان قسمت نمودیم (هر فرد متکفل بخشی از آن است) و برخی از ایشان را برتری دادیم تا بعضی از ایشان بعضی را تحت تسخیر بیاورند (چنانکه هر یک از کارگر و کارفرما با موقع اختصاصی خود، دیگری را مسخر دارد و همچنین رئیس و مرؤوس و موجر و مستاجر و خریدار و فروشنده»)

(سوره زخرف، آیه ۳۲)

۱۸۰ – یعنی:

«انسان، هلوع (حریص) آفریده شده وقتی که به وی شر و ناگواری مس کرد (رسید) جزع و وقتی که خیری به او برسد، دیگران را منع می کند»

(سوره معارج، آیه ۲۱)

۱۸۱ – یعنی:

«ما وحی کردیم به سوی تو چنانکه وحی کردیم به سوی نوح و پیغمبرانی که بعد از او بودند ... پیغمبرانی که نوید دهندگان و ترسانندگان بشر بودند برای اینکه پس از فرستادن پیغمبران، مردم بر خدا حجتی نداشته باشند (بدیهی است که اگر عقل در اتمام حجت خدا کافی بود، حاجتی به پیغمبران در اتمام حجت نبود»

(سوره نساء، آیه ۱۶۲)

۱۸۲ – یعنی:

«و پیغمبران را به سوی خود جمع آوری کردیم (به غیر ما نمی پردازند و از غیر ما اطاعت نمی کنند) و به راهی راست رسانیدیم»

(سوره انعام، آیه ۸۷)

۱۸۳ – یعنی:

«تنها اوست که داننده غیب است و به غیب خود کسی را مسلط نمی کند مگر پسندیدگان را از پیغمبران و در این صورت از پس و پیش او (پیغمبر یا وحی) مراقبت کامل و رصدی به راه می اندازد که محققا پیامهای خدای خود را برسانند»

(سوره جن، آیه ۲۶ – ۲۸)

۱۸۴ – به مقدمه کتاب مراجعه شود.

۱۸۵ – یعنی:

«و فرستادیم کتاب (قرآن) را به سوی تو به حق در حالی که کتابی (مانند تورات و

انجیل) را که در برابر خود دارد تصدیق می کند و تسلط و برتری دارد نسبت به آن»

(سوره مائده، آیه ۴۸)

۱۸۶ - یعنی:

«و تحقیقا قرآن کتابی است گرامی و از حریم خود منع کننده که هیچ باطلی را از پس و پیش نمی پذیرد»

(سوره حم سجده، آیه ۴۱ و ۴۲)

۱۸۷ - یعنی:

«محمد پدر کسی از شماها نیست بلکه پیغمبر خدا و ختم پیغمبران می باشد»

(سوره احزاب، آیه ۴۰)

۱۸۸ - یعنی:

«و نازل کردیم به سوی تو کتاب را در حالی که روشن کننده هر چیز است.»

(سوره نحل، آیه ۸۹)

۱۸۹ - یعنی:

«خدا تشریع فرمود برای شما از دین آنچه به نوح (ع) توصیه شده و آنچه را که به خودت وحی کردیم و آنچه را که به ابراهیم و موسی و عیسی (ع) توصیه شده است»

(سوره شوری، آیه ۱۳)

آیه در مقام امتنان است و معلوم است در این صورت اگر غیر از این پنج تن که در آیه ذکر شده اند اگر پیغمبر دیگری صاحب شریعت بود ذکر می شد.

۱۹۰ - یعنی:

«و وقتی که از پیغمبران پیمانشان را گرفتیم و از تو ابراهیم و موسی و عیسی و از ایشان پیمان محکمی گرفتیم»

(سوره احزاب، آیه ۷)

۱۹۱ - در روایت مشهور می فرماید:

«اَلْفَقْرُ فَخْری»، (در مطالب این فصل به کتاب سیره ابن هشام، سیره حلبی، بحار، ج ۶ و غیر آن مراجعه شود)

۱۹۲ - چنانکه می فرماید:

(فَلْيَأْتُوا بِحَديثٍ مِثْلِهِ اِنْ كانُوا صادِقينَ)

یعنی:

«اگر راست می گویند سخنی مانند قرآن بیاورند»

(سوره طور، آیه ۳۴)

۱۹۳ - چنانکه می فرماید:

(اَمْ يَقُولُونَ افْتَراهُ قُلْ فَاْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَياتٍ وَ ادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللّهِ)

یعنی:

«بلکه می گویند:

محمد قرآن را به خدا تهمت بسته، بگو بنابراین، ده سوره افترایی مانند قرآن بیاورید و

از هر که می توانید استمداد کنید»

(سوره هود، آیه ۱۳)

۱۹۴ - چنانکه می فرماید:

(اَمْ یَقُولُونَ اَفتراهُ قُلْ فَاْتُوا بِسُورَةٍ مِثِلْهِ)

یعنی:

«بلکه می گویند:

قرآن دروغی است که به خدا بسته، بگو بنابراین، یک سوره مانند قرآن بیاورید»

(سوره یونس، آیه ۳۸)

۱۹۵ - چنانکه از یکی از سخنوران عرب نقل می کنند:

(فَقالَ اِنْ هذا اِلّا سِحْرٌ یُؤْثَرُ اِنْ هذا اِلّا قَوْلُ الْبَشَرِ)

یعنی:

«ولید پس از فکر بسیار، پشت به حق کرده و سرکشی نموده) گفت:

این قرآن جز سحر (جذاب) نیست این قرآن جز سخن بشر نیست»

(سوره مدثر، آیه ۲۴ و ۲۵)

۱۹۶ - چنانکه از زبان پیغمبر اکرم (ص) می فرماید:

(فَقَدْ لَبِثْتُ فیکُمْ عُمُراً مِنْ قَبْلِهِ اَفَلا تَعْقِلُونَ)

یعنی:

«من در میان شما پیش از نبوت و نزول قرآن، عمری بوده و گذرانیده ام آیا تعقل نمی کنید؟»

(سوره یونس، آیه ۱۶)

و می فرماید:

(وَما كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتابٍ و لا تَخُطُّهُ بِيَمينِکَ)

یعنی:

«تو پیش از نزول قرآن نوشته ای را نمی خواندی و با دست خود نمی نوشتی»

(سوره عنکبوت، آیه ۴۸)

و باز می فرماید:

(وَاِنْ كُنْتُمْ فی رَیْبٍ مِمّا نَزَّلْنا عَلی عَبْدِنا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ)

یعنی:

«و اگر از قرآنی که به بنده خودمان نازل کردیم در شک می باشید، یک سوره از شخصی که در شرایط وجود (نخواندن و نوشتن و مربی ندیدن) مانند محمد باشد بیاورید تا معلوم شود که قرآن سخن خدا نیست»

(سوره بقره، آیه ۲۳)

۱۹۷ - چنانکه می فرماید:

(اَفَلا یَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غیر اللّهِ لَوَجَدوُا فیهِ اخْتِلافاً كَثیراً).

یعنی:

«آیا در قرآن تدبر نمی کنند؟ و اگر از پیش غیر خدا بود در آن اختلاف بسیاری می یافتند»

(سوره نساء، آیه ۸۲)

۱۹۸ - سوره مؤمنون، آیه ۱۲ - ۱۴.

۱۹۹ - سوره سجده، آیه ۱۱.

۲۰۰ - سوره اسری، آیه ۸۵.

۲۰۱ - سوره یس، آیه ۸۳.

۲۰۲ - بحار،

ج ۳، ص ۱۶۱ از اعتقادات صدوق.

از ۲۰۳ تا ۳۰۳

۲۰۳ - و ۲ - بحار، ج ۲، باب البرزخ.

۲۰۴ - بحار، ج ۲، باب البرزخ.

۲۰۵ - سوره آل عمران، آیه ۱۶۹.

۲۰۶ - سوره مؤمنون، آیه ۹۹ و ۱۰۰.

۲۰۷ - سوره ص، آیه ۲۶.

۲۰۸ - سوره دخان، آیه ۳۸.

۲۰۹ - سوره جاثیه، آیه ۲۱ و ۲۲.

۲۱۰ - سوره علق، آیه ۸.

۲۱۱ - سوره شوری، آیه ۵۳.

۲۱۲ - سوره انفطار، آیه ۱۹.

۲۱۳ - سوره فجر، آیه ۲۷ - ۳۰.

۲۱۴ - سوره ق، آیه ۲۲.

۲۱۵ - سوره اعراف، آیه ۵۳.

۲۱۶ - سوره نور، آیه ۲۵.

۲۱۷ - سوره انشقاق، آیه ۶.

۲۱۸ - سوره عنکبوت، آیه ۵.

۲۱۹ - سوره کهف، آیه ۱۱۰.

۲۲۰ - سوره فجر، آیه ۲۷ - ۳۰.

۲۲۱ – سوره نازعات، آیه ۳۴ – ۴۱.

۲۲۲ – سوره تحریم، آیه ۷.

۲۲۳ – سوره احقاف، آیه ۳.

۲۲۴ – بحار چاپ کمپانی، ج ۱۴، ص ۷۹.

۲۲۵ – در باره مطالب مربوط به امامت و جانشینی پیغمبر اکرم (ص) و حکومت اسلامی به این مدارک مراجعه شود:

تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۶ الی ۶۱. سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۲۲۳ – ۲۷۱. تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۲۶. غایه المرام، ص ۶۶۴ از مسند احمد و غیر آن.

۲۲۶ – برای اثبات خلافت علی بن ابیطالب به آیاتی از قرآن استدلال شده و از جمله آنها این آیه است:

(اِنَّما وَ لِيُّكُمُ اللّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذينَ آمَنُوا الَّذينَ يُقيمُونَ الصَّلوهَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكوهَ وَهُمْ راكِعُونَ)

یعنی:

«ولی امر و صاحب اختیار شما فقط خدا و رسولش و مؤمنان هستند که نماز می خوانند و در حال رکوع صدقه و زکات می دهند»

(سوره مائده، آیه ۵۵)

مفسرین سنی و شیعی

اتفاق دارند که آیه مذکور در شأن علی بن ابیطالب نازل شده است و روایات کثیری از عامه و خاصه نیز بر آن دلالت دارد.

ابوذر غفاری می گوید:

روزی نماز ظهر را با پیغمبر خواندیم سائلی از مردم تقاضای کمک نمود ولی کسی به او چیزی نداد، سائل دستش را به جانب آسمان بلند کرده گفت:

خدایا! شاهد باش در مسجد پیغمبر کسی به من چیزی نداد. علی بن ابیطالب در حال رکوع بود با انگشتش به سائل اشاره کرد، او انگشتر را از دست آن حضرت گرفت و رفت.

پیغمبر اکرم که جریان را مشاهده می فرمود سرش را به جانب آسمان بلند کرده عرضه داشت: خدایا! برادرم موسی به تو گفت:

«خدایا! شرح صدری به من عطا کن و کارهایم را آسان گردان و زبان گویایی به من بده تا سخنانم را بفهمند و برادرم هارون را وزیر و کمک من قرار بده، پس وحی نازل شد که ما بازوی تو را به واسطه برادرت محکم می گردانیم و نفوذ و تسلطی به شما عطا خواهیم نمود. خدایا! من هم پیغمبر تو هستم، صدری برایم عطا کن و کارهایم را آسان گردان و علی را وزیر و پشتیبانم قرار بده.»

ابوذر می گوید:

هنوز سخن پیغمبر تمام نشده بود که آیه نازل گشت (ذخائر العقبی، تالیف طبری، ط قاهره، سال ۱۳۵۶، ص ۱۶) حدیث مذکور با اندکی اختلاف در درّالمنثور، ج ۲، ص ۲۹۳ نیز نقل شده. بحرانی در کتاب غایه المرام، ص ۱۰۳، ۲۴ حدیث از کتب عامه و ۱۹ حدیث از کتب خاصه در شأن نزول آیه نقل کرده است. از جمله آیات این آیه است:

(اَلْيَوْمَ يَئِسَ الَّذينَ كَفَرُوا مِنْ دينِكُمْ

فَلا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكَمْ دينَكَمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكَمْ نِعْمَتى وَرَضيتُ لَكَمُ اْلاِسْلامَ ديناً).

یعنی:

«کفار امروز از برچیده شدن دستگاه اسلام نامید شدند پس دیگر از آنان نهراسید ولی از من بترسید. امروز دین شما را کامل و نعمت خود را بر شما تمام نمودم و اسلام رابرای شما برگزیدم»

(سوره مائده، آیه ۳)

ظاهر آیه این است که:

قبل از نزول آیه کفار امیدوار بودند که روزی خواهد آمد که دستگاه اسلام برچیده شود، ولی خداوند متعال به واسطه انجام کاری آنان را برای همیشه از نابودی اسلام مایوس گردانیده و همان کار سبب کمال و استحکام اساس دین بوده است و لابد از امور جزئی مانند جعل حکمی از احکام نبوده بلکه موضوع قابل توجه و مهمی بوده که بقای اسلام مربوط به آن بوده است.

ظاهرا این آیه با آیه ای که در اواخر این سوره نازل گشته بی ربط نباشد:

(يا اَيُّهَا الَّرَسُولُ بلِّغْ ما اُنْزِلَ اِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ و إنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ و الله يَعْصِمُكَ مِنَ النّاسِ).

یعنی:

«ای پیغمبر! موضوعی را که به تو دستور دادیم به مردم ابلاغ کن که اگر ابلاغ نکنی رسالت خدا را انجام نداده ای.

و خدا تو راز هر گونه خطری که متوجه تو باشد در امان خواهد داشت»

(سوره مائده، آیه ۷۲)

این آیه دلالت می کند که:

خدا موضوع قابل توجه و بسیار مهمی را که اگر انجام نگیرد اساس اسلام و رسالت در خطر واقع می شود به پیغمبر دستور داده ولی از بس با اهمیت بوده پیغمبر از مخالفت و کارشکنی مردم می ترسیده و به انتظار موقعیت مناسب آن را به تأخیر می انداخته است، تا اینکه از جانب خدا امر مؤکد

و فوری صادر شده که باید در انجام این دستور تعلل نورزی و از هیچ کس نهراسی. این موضوع هم لابد از قبیل احکام نبوده؛ زیرا تبلیغ یک یا چند قانون نه آن اهمیت را دارد که از عدم تبلیغش اساس اسلام واژگون گردد و نه پیغمبر اسلام از بیان قوانین ترسی داشته است.

این قرائن و شواهد، مؤ ید اخباری هستند که دلالت دارند که آیه های مذکور در غدیر خم در باره ولایت علی بن ابیطالب نازل گشته است.

و بسیاری از مفسرین شیعه و سنی نیز آن را تایید نموده اند.

ابوسعید خدری می گوید:

پیغمبر در غدیر خم مردم را به سوی علی دعوت نموده بازوهای او را گرفته به طوری بلند کرد که سفیدی زیر بغل رسول خدا نمایان شد، سپس آیه نازل شد:

(اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دینکُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتی وَرَضیتُ لَکُمُ اْلا سْلامَ دیناً) پس پیغمبر فرمود:

«اَللّه اَکْبَرُ، از کامل شدن دین و تمامی نعمت و رضایت خدا و ولایت علی بعد از من.»

سپس فرمود:

«هر کس من صاحب اختیار و متصدی امور او هستم، علی صاحب اختیارش می باشد. خدایا! با دوست علی دوست باش و با دشمنش دشمنی کن. هر کس او را یاری نمود، تو یاریش کن و هر کس او را رها کرد تو نیز او را رها کن.»

بحرانی در کتاب غایه المرام، ص ۳۳۶، ۶ حدیث از طریق عامه و ۱۵ حدیث از طرق خاصه در شأن نزول آیه نقل کرده است.

خلاصه سخن: دشمنان اسلام که در راه نابودی آن از هیچ کاری خودداری نمی نمودند و از همه جا مایوس گشتند فقط به یک جهت امیدوار بودند، آنها فکر می کردند که چون حافظ

و نگهبان اسلام پیغمبر است وقتی از دنیا رفت، اسلام بی قیم و سرپرست می گردد و نابودی برایش حتمی خواهد بود. ولی در غدیر خم، اندیشه آنان باطل گشت و پیغمبر علی را به عنوان سرپرست و متصدی اسلام به مردم معرفی نمود و پس از علی هم این وظیفه سنگین و ضروری به عهده دودمان پیغمبر که از نسل علی به وجود می آیند خواهد بود. (برای توضیح بیشتر رجوع شود به تفسیر المیزان، تالیف استاد علامه طباطبائی، ج ۵، ص ۱۷۷ - ۲۱۴ و ج ۶، ص ۵۰ - ۶۴)

«حدیث غدیر»: پیغمبر اسلام بعد از مراجعت از حجه الوداع در غدیر خم توقف نموده مسلمین را گرد آورده پس از ادای خطبه ای علی را به ولایت و پیشوائی مسلمین منصوب کرد.

براء می گوید:

در سفر حجه الوداع خدمت رسول خدا بودم، وقتی به غدیرخم رسیدیم دستور داد آن مکان را پاکیزه نمودند سپس دست علی را گرفته طرف راست خودش قرار داد و فرمود آیا من اختیاردار شما نیستم؟ پاسخ دادند:

اختیار ما به دست شما است. پس فرمود:

«هر کس من مولا ـ و صاحب اختیار او هستم، علی مولای او خواهد بود، خدایا! با دوست علی دوستی و با دشمنش دشمنی کن.»

پس عمر بن خطاب به علی گفت:

این مقام گوارایت باد که تو مولای من و تمام مؤمنین شدی

(البدایه و النهایه، ج ۵، ص ۲۰۸ و ج ۷، ص ۳۴۶. ذخائرالعقبی، تالیف طبری، ط قاهره، سال ۱۳۵۶، ص ۶۷. فصول المهمه، تالیف ابن صباغ، ج ۲، ص ۲۳. خصائص، تالیف نسائی، ط نجف، سال ۱۳۶۹ هجری ص ۳۱. بحرانی در کتاب غایه المرام، ص ۷۹ مانند این

حدیث را به ۸۹ طریق از عامه و ۴۳ طریق از خاصه نقل کرده است)

«حدیث سفینه»: ابن عباس می گوید پیغمبر فرمود:

«مثل اهل بیت من مثل کشتی نوح است که هر کس در آن سوار شد نجات یافت و هر کس تخلف نمود غرق گشت»، (ذخائرالعقبی، ص ۲۰. الصواعق المحرقه، تالیف ابن حجر، قاهره، ص ۱۵۰ و ۸۴. تاریخ الخلفاء تالیف جلال الدین سیوطی، ص ۳۰۷. کتاب نورالابصار، تالیف شبلنجی، مصر، ص ۱۱۴. بحرانی در غایه المرام، ص ۲۳۷ حدیث مذکور را با یازده طریق از عامه و هفت طریق از خاصه نقل کرده است)

«حدیث ثقلین»: زید بن ارقم از پیغمبر نقل کرده که فرمود:

«گویا خدا مرا به سوی خویش دعوت نموده باید اجابت کنم ولی دو چیز بزرگ و وزین را در بین شما می گذارم: کتاب خدا و اهل بیتم، مواظب باشید که چگونه با آنها رفتار می کنید، آن دو امر هرگز از هم جدا نخواهند شد تا اینکه بر کوثر بر من وارد شوند»

(البدایه و النهایه، ج ۵، ص ۲۰۹. ذخائر العقبی، ص ۱۶. فصول المهمه، ص ۲۲ خصائص، ص ۳۰. الصواعق المحرقه، ص ۱۴۷. در غایه المرام، ۳۹ حدیث از عامه و ۸۲ حدیث از خاصه نقل شده است)

حدیث ثقلین از احادیث مسلم و قطعی است که به سندهای بسیار و عبارات مختلفی روایت شده و سنی و شیعه به صحتش اعتراف و اتفاق دارند. از این حدیث و امثالش چند مطلب مهم استفاده می شود:

۱ - چنانچه قرآن تا قیامت در بین مردم باقی می ماند، عترت پیغمبر نیز تا قیامت باقی خواهند ماند؛ یعنی هیچ زمانی از وجود امام و رهبر حقیقی خالی

نمی گردد.

۲ - پیغمبر اسلام به وسیله این دو امانت بزرگ، تمام احتیاجات علمی و دینی مسلمین را تامین نموده و اهل بیتش را به عنوان مرجع علم و دانش به مسلمین معرفی کرده اقوال و اعمالشان را معتبر دانسته است.

۳ - قرآن و اهل بیت نباید از هم جدا شوند و هیچ مسلمانی حق ندارد از علوم اهل بیت اعراض کند و خودش را از تحت ارشاد و هدایت آنان بیرون نماید.

۴ - مردم اگر از اهل بیت اطاعت کنند و به اقوال آنان تمسک جویند، گمراه نمی شوند و همیشه حق در نزد آنهاست.

۵ - جمیع علوم لازم و احتیاجات دینی مردم در نزد اهل بیت موجود است و هر کس از آنها پیروی نماید در ضلالت واقع نمی شود و به سعادت حقیقی نایل می گردد؛ یعنی اهل بیت از خطا و اشتباه معصومند.

و به واسطه همین قرینه معلوم می شود که مراد از اهل بیت و عترت تمام خویشان و اولاد پیغمبر نیست بلکه افراد معینی می باشند که از جهت علوم دین، کامل باشند و خطا و عصیان در ساحت وجودشان راه نداشته باشد تا صلاحیت رهبری داشته باشند و آنها عبارتند از علی بن ابیطالب و یازده فرزندش که یکی پس از دیگری به امامت منصوب شدند. چنانچه در روایات نیز به همین معنا تفسیر شده است. از باب نمونه:

ابن عباس می گوید به پیغمبر اکرم گفتم خویشان تو که دوست داشتن آنها واجب است کیانند؟

فرمود:

«علی و فاطمه و حسن و حسین»

(ینابیع الموده، ص ۳۱۱)

جابر می گوید پیغمبر فرمود:

«خدا ذریه هر پیغمبری را در صلب خودش قرار داد ولی ذریه مرا در صلب علی قرار داد»، (ینابیع

المودة،.ص ۳۱۸)

«حدیث حق»: ام سلمه می گوید از رسول خدا شنیدم که می فرمود:

«علی با حق و قرآن می باشد و حق و قرآن نیز با علی خواهند بود و از هم جدا نمی شوند تا اینکه بر کوثر بر من وارد شوند»، (در غایه المرام، ص ۵۳۹ این مضمون با چهارده حدیث از عامه و ده حدیث از خاصه نقل شده است)

«حدیث منزلت»: سعد بن وقاص می گوید رسول خدا به علی فرمود:

«آیا راضی نیستی که تو نسبت به من مانند هارون نسبت به موسی باشی جز اینکه بعد از من پیغمبری نخواهد بود؟»

(البدایه و النهایه، ج ۷، ص ۳۳۹. ذخائر العقبی، ص ۶۳. فصول المهمه، ص ۲۱. کفایه الطالب، تالیف گنجی شافعی، ص ۱۴۸ – ۱۵۴. خصائص، ص ۱۹ – ۲۵. صواعق، ص ۱۷۷. در غایه المرام، ص ۱۰۹، صد حدیث از عامه و هفتاد حدیث از خاصه نقل است)

«حدیث دعوت عشیره»: پیغمبر (ص) خویشانش را برای صرف غذا دعوت نمود پس از تناول غذا به آنان فرمود:

«من کسی را سراغ ندارم که بهتر از آنچه را که من برای شما آورده ام برای قومش آورده باشد. خدا به من دستور داده که شما را به سویش دعوت کنم پس کیست که در این امر با من کمک کند و برادر و وصی و خلیفه من در بین شما گردد؟»

تمام مردم سکوت کردند ولی علی در عین حال که از همه کوچکتر بود عرضه داشت: من وزیر و یار شما می شوم. پس پیغمبر دست بر گردن او نهاده فرمود:

این برادر و وصی و خلیفه من است، باید از او اطاعت کنید. پس آن جماعت از جا حرکت نموده می خندیدند

و به ابوطالب می گفتند:

محمد به تو دستور داد که از پسرت اطاعت کنی

(تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۱۶)

و از این گونه احادیث زیاد است از جمله حذیفه می گوید رسول خدا فرمود:

«اگر علی را خلیفه و جانشین من قرار بدهید - و گمان نمی کنم چنین کاری را انجام بدهید - او را راهنمایی با بصیرت خواهید یافت که شما را به راه راست وادار می کند»، (حلیه الاولیاء، تالیف ابونعیم، ج ۱، ص ۶۴. کفایه الطالب، ط نجف، سال ۱۳۵۶، ص ۶۷)

ابن مردویه می گوید پیغمبر فرمود:

«هر کس دوست دارد حیات و مرگش مانند من باشد و ساکن بهشت گردد، بعد از من دوست دار علی باشد و به اهل بیت من اقتدا کند؛ زیرا آنها عترت من و از گل من آفریده شده اند و علم و فهم من نصیب آنان گشته پس بدا به حال کسانی که فضل آنها را تکذیب نمایند، شفاعتم هرگز شامل حالشان نخواهد شد»، (منتخب کنزالعمال که در حاشیه مسند احمد به چاپ رسیده، ج ۵، ص ۹۴)

۲۲۷ - البدایه و النهایه، ج ۵، ص ۲۷۷. شرح ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۱۳۳. الکامل فی التاریخ، ج ۲، ص ۲۱۷. تاریخ الرسل و الملوک، تالیف طبری، ج ۲، ص ۴۳۶.

۲۲۸ - الکامل، تالیف ابن اثیر، ج ۲، ص ۲۹۲. شرح ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۵۴.

۲۲۹ - شرح ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۱۳۴.

۲۳۰ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۳۷.

۲۳۱ - البدایه و النهایه، ج ۶، ص ۳۱۱.

۲۳۲ - سوره انعام، آیه ۸۹.

۲۳۳ - سوره بقره، آیه ۱۲۴.

۲۳۴ - سوره انبیا، آیه ۷۳.

۲۳۵ - از باب نمونه:

(وَ الْكِتابِ

الْمُبینِ اِنّا جَعَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِیّاً لَعَلَّکَمْ تَعْقِلُونَ و انه فی اُمِّ الْکِتابِ لَدَیْنا لَعَلِیٌّ حَکیمٌ)

یعنی:

«قسم به این کتاب روشن! ما قرآن را عربی قرار دادیم شاید تعقل کنید.

و این قرآن در ام الکتاب نزد ما عالی و حکیم است.»

(سوره زخرف، آیه ۴)

۲۳۶ – مانند این آیات: (وَ جاءَتْ کُلُّ نَفْسٍ مَعَها سائِقٌ وَ شَهیدٌ لَقَدْ کُنْتَ فی غَفْلَهٍ مِنْ هذا فَکَشَفْنا عَنْکَ غِطاءَکَ فَبَصَرُکَ الْیَوْمَ حَدیدٌ).

یعنی:

«تمام نفوس با گواه و مامور در قیامت مبعوث می گردنـد (و به آنان گفته می شود) تو از این زندگی غافل بودی، پس ما پرده غفلت را از دیدگانت برداشتیم و اکنون دیده ات تیز بین شده است»

(سوره ق، آیه ۲۱)

(مَنْ عَمِلَ صالِحاً مِنْ ذَکَرٍ اَوْ اُنْثی و هو مُؤْمِنٌ فَلَنُحْیِیَنَّهُ حَیوهً طَیِّبَهً).

یعنی:

«هر کس عمل نیکی انجام دهد و مؤمن باشد، ما او را زنده می کنیم، زندگی پاکیزه و خوبی»

(سوره نحل، آیه ۹۷)

(اِسْتَجیبُوا لِلّهِ وَ لِلرَّسُولِ اِذا دَعاکُمْ لِما یُحْییکُمْ).

یعنی:

«وقتی که خدا و رسول شما را به چیزی دعوت کردند که زنده تان می کند اجابت کنید»

(سوره انفال، آیه ۲۴)

(یَوْمَ تَجِدُ کُلُّ نَفْسٍ ما عَمِلَتْ مِنْ خَیْرٍ مُحْضَراً وَما عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ).

یعنی:

«روزی که هر کس هر کار خوب و بدی انجام داده حاضر بیابد»

(سوره آل عمران، آیه ۳۰)

(اِنّا نَحْنُ نُحْیِ الْمَوْتی وَ نَکْتُبُ ما قَدَّمُوا وَ آثارَهُمْ وَ کُلَّ شَیْءٍ اَحْصَیْناهُ فی اِمامٍ مُبینٍ).

یعنی:

«ما مردگان را زنده می کنیم و اعمال و آثارشان را ثبت می کنیم و همه چیز را در امام مبین احصا کرده ایم»

(سوره یس، آیه ۱۲)

۲۳۷ – از باب نمونه:

خداوند متعال در حدیث معراج به پیغمبر می فرماید:

«فَمَنْ عَمِلَ بِرِضائی اُلْزِمُهُ ثَلاثَ خِصالٍ اَعْرِضُهُ شُکْراً لاُ [یخالطهُ] الْجَهْلُ وَ ذِکْراً لا

يُخالِطُهُ النِّسْيانُ وَ مَحَبَّةً لا يُؤْثِرُ عَلى مَحَبَّتى مَحَبَّةَ الْمَخْلُوقين. فَإذا اَحَبَّنى، احْبَبْتُهُ وَ اَفْتَحُ عَيْنَ قَلْبِهِ اِلى جَلالى وَ لا اُخْفى عَلَيْهِ خاصَّةَ خَلْقى وَ اُناجيهِ فى ظُلَمِ اللَّيْلِ وَ نُورِالنَّهارِ يَنْقَطِعَ حَديثُهُ مَعَ الْمَخْلُوقينَ وَ مُجالَسَتِهَ مَعَهُمْ و اءسْمَعُهُ كَلامى وَ كلامَ مَلائِكَتى و اءعَرِّفُهُ السِّرَّ الَّذى سَتَرْتُهُ عَنْ خَلْقى و اءَلْبَسُهُ الْحَيا حَتّى يَسْتَحِىَ مِنْهُ الْخَلْقُ وَ يَمْشِىَ عَلَى الْاَرْضِ مَغْفُوراً لَهُ وَاجْعَلُ قَلْبَهُ واعِياً وَ بَصيراً وَ لا اُخْفى عَلَيْهِ شَيْئاً مِنْ جَنَّةٍ وَ لا نارٍ وَ اُعَرِّفُهُ ما يَمُرُّ عَلَى النّاسِ فِى الْقِيامَهِ مِنَ الْهَوْلِ وَ الِشَّدَّهِ»

(بحارالانوار، چاپ كمپانى، ج ۱۷، ص ۹)

«[عَنْ أَبِى عَبْدِ]اللّهِ عَلَيْهِ السَّلامُ قالَ اسْتَقْبَلَ رَسُولُ اللّه صَلى اللّه عَلَيْهِ وَ آلِهِ حارِثَهَ بْنَ مالِكٍ بْنِ النُّعْمانِ الْاَنْصارى فَقالَ لَهُ: كَيْفَ اَنْتَ يا حارِثَهُ بْنُ مالِكٍ؟ فَقالَ: يا رَسُولَ اللّهِ مُؤمِنٌ حَقّاً فَقالَ رَسُولُ اللّهُ لِكُلِّ شَيْىءٍ حَقيقَهٌ فَما قَوْلِك؟ فَقالَ يا رَسُولَ اللّه عَرَفْتُ نَفْسى عَنِ الدُّنْيا فَاَسْهَرْتُ لَيْلى وَاظْماءتُ هَو اجرى فَكَاءَنّى اَنْظُرُ اِلى عَرْشِ رَبّى و قد وُضِعَ لِلْحِسابِ وَ كاءَنّى اَنْظُرُ اِلى اَهْلِ اْلجَنَّهِ يَتَزاوَرُونَ فِى الْجَنَّهِ وَ كَاءَنّى اَسْمَعُ عُواءَ اَهْلِ [النار] فِى النّارِ فَقالَ رَسُولُ اللّهِ: عَبْدٌ نَوَّر اللّهُ قَلْبَهُ»

(وافى، تاليف فيض، جزء سوم، ص ۳۳)

۲۳۸ – (وَ جَعَلْناهُمْ اَئِمَّهً يَهْدُونَ بِاَمْرِنا وَ اَوْحَيْنا اِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْراتِ)

يعنى:

«ما آنها را امام قرار داديم كه به وسيله امر ما مردم را هدايت كنند و انجام كارهاى نيك را به آنها وحى كرديم»

(سوره انبياء، آيه ۷۳)

(وَ جَعَلْنا منهُمْ اَئِمَّهً يَهْدُونَ بِاَمْرِنا لَمّا صَبَرُوا).

يعنى:

«ما بعضى از آنها را امام قرار داديم تا مردم را به وسيله امر ما هدايت كنند؛ زيرا آنان صبر كردند»

(سوره

سجده، آیه ۲۴)

از این گونه آیات استفاده می شود که امام، علاوه بر ارشاد و هدایت ظاهری، دارای یک نوع هدایت و جذبه معنوی است که از سنخ عالم امر و تجرد می باشد.

و به وسیله حقیقت و نورانیت و باطن ذاتش، در قلوب شایسته مردم تاثیر و تصرف می نماید و آنها را به سوی مرتبه کمال و غایت ایجاد، جذب می کند (دقت شود)

۲۳۹ - از باب نمونه:

«عَنْ جابِرِ بْنِ سُمْرَهٍ قالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللّهِ یَقُولُ: لا یَزالُ هذَا الدّینُ عَزیزاً اِلی اِثْنی عَشَرَ خَلیفهً قالَ: فَکَبَّرَالنّاسُ وَضَجُّوا ثُمَّ قالَ کَلِمَهً خَفِیَّهً، قُلْتُ لِاَبی: یا اَبَهُ، ما قالَ؟ قالَ: قالَ کُلُّهُمْ مِنْ قُرَیْشٍ»

(صحیح ابی داوود، ج ۲، ص ۲۰۷. مسند احمد، ج ۵، ص ۹۲ و چندین حدیث دیگر قریب به همین مضمون)

«[عَنْ سَلْمانَ الْفارِسِیِّ رَحْمَهُ اللّهِ عَلَیْهِ قالَ دَخَلْتُ] عَلَی النَّبِیّ صَلَّی اللّهُ عَلَیْهِ و آله فَاذاً الْحُسَیْنُ عَلی فَخذَیْهِ و هو یُقَبِّلُ عَیْنَیْهِ و یُقَبِّلُ فاهُ وَ یَقُولُ: اَنْتَ سَیّدُ ابْنِ سَیِّدٍ وَ اَنْتَ اِمامُ ابْنِ اِمامٍ وَ اَنْتَ حُجَّهُ ابْنِ حُجَّهٍ وَ اَنْتَ اَبُو حُجَجٍ تِسْعَهٍ، تاسِعُهُمْ قائمُهُمْ»

(ینابیع الموده، تالیف سلیمان بن ابراهیم قندوزی، چاپ هفتم، ص ۳۰۸)

۲۴۰ - ر. ک: الغدیر، امینی. غایه المرام، سید هاشم بحرانی. اثبات الهداه، محمد بن حسن حر عاملی. ذخائر العقبی، محب الدین احمد بن عبداللّه طبری. مناقب، خوارزمی. تذکره الخواص، سبط ابن جوزی. ینابیع الموده، سلیمان ابراهیم حنفی. فصول المهمه، ابن صباغ. دلائل الامامه، محمد بن جریر طبری. النص و الاجتهاد، شرف الدین موسوی. اصول کافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۱. الارشاد، مفید.

۲۴۱ - فصول المهمه (چاپ دوم) ص ۱۴. مناقب خوارزمی، ص ۱۷.

۲۴۲ - ذخائر

العقبی (چاپ قاهره، سال ۱۳۵۶) ص ۵۸. مناقب خوارزمی (چاپ نجف، سال ۱۳۸۵ هجری) ص ۱۶ – ۲۲. ینابیع الموده (چاپ هفتم) ص ۶۸ – ۷۲.

۲۴۳ – ارشاد مفید (چاپ تهران، سال ۱۳۷۷) ص ۴. ینابیع الموده، ص ۱۲۲.

۲۴۴ – فصول المهمه، ص ۲۸ – ۳۰. تذکره الخواص (چاپ نجف، سال ۱۳۸۳ هجری) ص ۳۴. ینابیع الموده، ص ۱۰۵. مناقب خوارزمی، ص ۷۳ و ۷۴.

۲۴۵ – فصول المهمه، ص ۳۴.

۲۴۶ – فصول المهمه، ص ۲۰. تذکره الخواص، ص ۲۰ – ۲۴. ینابیع الموده، ص ۶۵ – ۶۳.

۲۴۷ – تذکره الخواص، ص ۱۸. فصول المهمه، ص ۲۱. مناقب خوارزمی، ص ۷۴.

۲۴۸ – مناقب آل ابیطالب، تالیف محمد بن علی بن شهر آشوب (چاپ قم) ج ۳، ص ۶۲ و ۲۱۸. غایه المرام، ص ۵۳۹. ینابیع الموده، ص ۱۰۴.

۲۴۹ – مناقب آل ابیطالب، ج ۳، ص ۳۱۲. فصول المهمه، ص ۱۱۳ – ۱۲۳. تذکره الخواص، ص ۱۷۲ – ۱۸۳.

۲۵۰ – تذکره الخواص، ص ۲۷.

۲۵۱ – تذکره الخواص، ص ۲۷. مناقب خوارزمی، ص ۷۱.

۲۵۲ – مناقب آل ابیطالب، ج ۳، ص ۲۲۱. مناقب خوارزمی، ص ۹۲.

۲۵۳ – نهج البلاغه، جزء ۳، کتاب ۲۴.

۲۵۴ – مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۲۱ و ۲۵. ذخائر العقبی، ص ۶۷ و ۱۲۱.

۲۵۵ – مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۲۸. دلائل الامامه، محمد بن جریر طبری (چاپ نجف، سال ۱۳۶۹ هجری) ص ۶۰ – فصول المهمه، ص ۱۳۳. تذکره الخواص، ص ۱۹۳. تاریخ یعقوبی (چاپ نجف سال ۱۳۱۴ هجری) ج ۲، ص ۲۰۴. اصول کافی، ج ۱، ص ۴۶۱.

۲۵۶ – ارشاد مفید، ص ۱۷۲. مناقب ابن شهر آشوب، ج

۴، ص ۳۳. فصول المهمه، ص ۱۴۴.

۲۵۷ – ارشاد مفید، ص ۱۷۲. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۳۳. الامامه و السیاسه، عبدالله بن مسلم بن قتیبه، ج ۱، ص ۱۶۳. فصول المهمه، ص ۱۴۵. تذکره الخواص، ص ۱۹۷.

۲۵۸ – ارشاد مفید، ص ۱۷۳. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴ ص ۳۵ الامامه و السیاسه ج ۱، ص ۱۶۴.

۲۵۹ – ارشاد مفید، ص ۱۷۴. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۴۲. فصول المهمه، ص ۱۴۶. تذکره الخواص، ص ۲۱۱.

۲۶۰ – ارشاد مفید، ص ۱۸۱. اثبات الهداه، ج ۵، ص ۱۲۹ و ۱۳۴.

۲۶۱ – ارشاد مفید، ص ۱۷۹. اثبات الهداه، ج ۵، ص ۱۶۸ – ۲۱۲. اثبات الوصیه، مسعودی (چاپ تهران، سال ۱۳۲۰) ص ۱۲۵.

۲۶۲ – ارشاد مفید، ص ۱۸۲. تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۲۶ – ۲۲۸. فصول المهمه، ص ۱۶۳.

۲۶۳ – مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۸۸.

۲۶۴ – مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۸۸. ارشاد مفید، ص ۱۸۲. الامامه و السیاسه، ج ۱، ص ۲۰۳. تاریخ یعقوب، ج ۲، ص ۲۲۹. فصول المهمه، ص ۱۶۳. تذکره الخواص، ص ۲۳۵.

۲۶۵ – ارشاد مفید، ص ۲۰۱.

۲۶۶ – مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۸۹.

۲۶۷ – ارشاد مفید، ص ۲۰۱. فصول المهمه، ص ۱۶۸.

۲۶۸ – ارشاد مفید، ص ۲۰۴. فصول المهمه، ص ۱۷۰. مقاتل الطالبیین (چاپ دوم) ص ۷۳.

۲۶۹ – ارشاد مفید، ص ۲۰۵. فصول المهمه، ص ۱۷۱. مقاتل الطالبیین، ص ۷۳.

۲۷۰ – مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۹۸.

۲۷۱ – مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۹۹. ارشاد مفید، ص ۲۱۴.

۲۷۲ – مناقب ابن شهر آشوب، ج

۴، ص ۹۸. ارشاد مفید، ص ۲۱۴.

۲۷۳ - بحارالانوار (چاپ کمپانی) ج ۱۰، ص ۲۰۰، ۲۰۲ و ۲۰۳.

۲۷۴ - مقاتل الطالبیین، ص ۵۲ و ۵۹.

۲۷۵ - تذکره الخواص، ص ۳۲۴. اثبات الهداه، ج ۵، ص ۲۴۲.

۲۷۶ - مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۱۷۶. دلائل الامامه، ص ۸۰. فصول المهمه، ص ۱۹۰.

۲۷۷ - ارشاد مفید، ص ۲۴۶. فصول المهمه، ص ۱۹۳. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۱۹۷.

۲۷۸ - اصول کافی، ج ۱، ص ۴۶۹. ارشاد مفید، ص ۲۴۵. فصول المهمه، ص ۲۰۲ و ۲۰۳. تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۶۳. تذکره الخواص، ص ۳۴۰. دلائل الامامه، ص ۹۴. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۲۱۰.

۲۷۹ - ارشاد مفید، ص ۲۴۵ - ۲۵۳. ر. ک: رجال کشی، محمد بن عمر بن عبدالعزیز کشی.

و رجال طوسی، محمد بن حسن طوسی. فهرست طوسی و سایر کتابهای رجال.

۲۸۰ - اصول کافی، ج ۱، ص ۴۷۲. دلائل الامامه، ص ۱۱۱. ارشاد مفید، ص ۲۵۴. تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۱۱۹. فصول المهمه، ص ۲۱۲. تذکره الخواص، ص ۳۴۶. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۲۸۰.

۲۸۱ - ارشاد مفید، ص ۲۵۴. فصول المهمه، ص ۲۰۴. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۲۴۷.

۲۸۲ - فصول المهمه، ص ۲۱۲. دلائل الامامه، ص ۱۱۱. اثبات الوصیه، ص ۱۴۲.

۲۸۳ - اصول کافی، ج ۱، ص ۳۱۰.

۲۸۴ - اصول کافی، ج ۱، ص ۴۷۶. ارشاد مفید، ص ۲۷۰. فصول المهمه، ص ۲۱۴ - ۲۲۳. دلائل الامامه، ص ۱۴۶ - ۱۴۸. تذکره الخواص، ص ۳۴۸ - ۳۵۰. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۳۲۴. تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۱۵۰.

۲۸۵

- ارشاد مفید، ص ۲۷۹ - ۲۸۳. دلائل الامامه، ص ۱۴۸ و ۱۵۴. فصول المهمه، ص ۲۲۲. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۳۲۳ و ۳۲۷. تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۱۵۰.

۲۸۶ - اصول کافی، ج ۱، ص ۴۸۶. ارشاد مفید، ص ۲۸۴ - ۲۹۶. دلائل الامامه، ص ۱۷۵ - ۱۷۷. فصول المهمه، ص ۲۲۵ - ۲۴۶. تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۱۸۸.

۲۸۷ - اصول کافی، ج ۱، ص ۴۸۸. فصول المهمه، ص ۲۳۷.

۲۸۸ - دلائل الامامه، ص ۱۹۷. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۳۶۳.

۲۸۹ - اصول کافی، ج ۱، ص ۴۸۹. ارشاد مفید، ص ۲۹۰. فصول المهمه، ص ۲۳۷. تذکره الخواص، ص ۳۵۲. مناقب شهر آشوب، ج ۴، ص ۳۶۳.

۲۹۰ - مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۳۵۱. احتجاج، احمد بن علی بن ابی طالب الطبرسی (چاپ نجف، سال ۱۳۸۵ هجری) ج ۲، ص ۱۷۰ - ۲۳۷.

۲۹۱ - ارشاد مفید، ص ۲۹۷. اصول کافی، ج ۱، ص ۴۹۲ - ۴۹۷. دلائل الامامه، ص ۲۰۱ - ۲۰۹. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۳۷۷ - ۳۹۹. فصول المهمه، ص ۲۴۷ - ۲۵۸. تذکره الخواص، ص ۳۵۸.

۲۹۲ - اصول کافی، ج ۱، ص ۴۹۷ - ۵۰۲. ارشاد مفید، ص ۳۰۷. دلائل الامامه، ص ۲۱۶ - ۲۲۲. فصول المهمه، ص ۲۵۹ - ۲۶۵. تذکره الخواص، ص ۳۶۲. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۴۰۱ - ۴۲۰.

۲۹۳ - ارشاد مفید، ص ۳۰۷ - ۳۱۳. اصول کافی، ج ۱، ص ۵۰۱. فصول المهمه، ص ۲۶۱. تذکره الخواص، ص ۳۵۹، مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۴۱۷. اثبات الوصیه، ص ۱۷۶. تاریخ یعقوبی،

ج ۳، ص ۲۱۷.

۲۹۴ – مقاتل الطالبیین، ص ۳۹۵.

۲۹۵ – مقاتل الطالبیین، ص ۳۹۵ و ۳۹۶.

۲۹۶ – ارشاد مفید، ص ۳۱۵. دلائل الامامه، ص ۲۲۳. فصول المهمه، ص ۲۶۶ – ۲۷۲. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۴۲۲. اصول کافی، ج ۱، ص ۵۰۳.

۲۹۷ – ارشاد مفید، ص ۳۲۴. اصول کافی، ج ۱، ص ۵۱۲. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۴۲۹ و ۴۳۰.

۲۹۸ – ر. ک: صحیح ترمذی، ج ۹، باب ما جاء فی المهدی. صحیح ابی داوود، ج ۲، کتاب المهدی. صحیح ابن ماجه، ج ۲، باب خروج المهدی. ینابیع الموده. البیان فی اخبار صاحب الزمان، محمد بن یوسف شافعی. نورالابصار شبلنجی. مشکوه المصابیح، محمد بن عبداللّه خطیب. الصواعق المحرقه، ابن حجر. اسعاف الراغبین، محمدالصبان، فصول المهمه. صحیح مسلم. الغیبه، محمد بن ابراهیم نعمانی. کمال الدین، شیخ صدوق. اثبات الهداه، محمد بن حسن حر عاملی. بحارالانوار، مجلسی، ج ۵۱ و ۵۲.

۲۹۹ – اصول کافی، ج ۱، ص ۵۰۵. ارشاد مفید، ص ۳۱۹.

۳۰۰ – ر. ک: رجال کشی، رجال طوسی، فهرست طوسی و سایر کتابهای رجال.

۳۰۱ – بحارالانوار، ج ۵۱، ص ۳۴۲ و ۳۴۳ – ۳۶۶. الغیبه، محمد بن حسن طوسی (چاپ دوم) ص ۲۴۳۲۱۴. اثبات الهداه، ج ۶ و ۷.

۳۰۲ – بحارالانوار، ج ۵۱، ص ۳۶۰ و ۳۶۱. الغیبه، شیخ طوسی، ص ۲۴۲.

۳۰۳ – از باب نمونه:

«عَبْدُ اللّهِ بْنُ مَسْعُودٍ قالَ قالَ النَّبیُّ صَلَّی اللّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ: لَوْلَمْ یَبْقَ مِنَ الدُّنْیا اِلّا یَوْمٌ واحِدٌ لَطَوَّلَ اللّهُ ذلِکَ الْیَوْمَ حَتّی یَبْعَثَ فیهِ رَجُلاً مِنْ اُمَّتی و من اَهْلِ بَیْتی یُواطی اِسْمهُ اِسْمی یَمْلَأُ الْاَرْضَ قِسْطاً وَعَدْلاً کَما مُلِئَتْ جَوْراً وَ ظُلْماً»

(فصول

المهمه، ص ۲۷۱)

۳۰۴ – از باب نمونه:

«قالَ اَبُوجَعْفَرٍ عَلَيْهِالسَّلامُ: اِذا قامَ قائِمُنا وَضَعَ اللّهُ يَدَهُ عَلى رُؤُوسِ الْعِبادِ فَجَمَعَ بِهِ عُقُولَهُمْ وَ كَمِلَتْ بها اَحْلامُهُمْ»

(بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۳۲۸ و ۳۳۶)

«[عَنْ أَبِى عَبْدِ اللّهِ عليه] السَّلامُ:

اَلْعِلْمُ سَبْعَهُ وَ عِشْرُونَ حَرْفاً فَجَميعُ ما جاءَتْ بِهِ الرُّسُلُ حَرْفان فَلَمْ يَعْرِفِ النّاسُ حَتىَّ اَلْيَوْمِ غَيْرَالْحَرْفَيْنِ. فَاِذا قامَ قائِمُنا اَخْرَجَ الْخَمْسَهَ وَ الْعِشْرينَ حَرْفاً فَبَثَها فِى النّاسِ وَ ضَمَّ اِلَيْهَا الْحَرْفَيْنِ حَتّى يَبُثَّها سَبْعَهَ وَ عِشْرينَ حَرْفاً»

(بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۳۳۶)

«قالَ عَلِىُّ بْنُ مُوسَى الرِّضا عَلَيْهِالسَّلامُ فى حَديثٍ (اِلى اَنْ قالَ) اَلْاِمامُ بَعْدى مُحَمَّدٌ ابْنى وَ بَعْدَ مُحَمَّدٍ ابْنُهُ عِلىُّ وَ بَعْدَ عِلىٍّ ابْنُهُ الْحَسَنُ وَ بَعْدَ الْحَسَنِ ابْنُهُ الْحُجَّهُ الْقائِمُ الْمُنْتَظَرُ فى غَيْبَتِهِ رِهِ لَوْلَمْ يَبْقَ مِنَ الدُّنْيا اِلاّ يَوْمٌ واحِدٌ لَطَوَّلَ اللّهُ ذلِكَ الْيَوْمَ حَتّى يَخْرُجَ فَيَمْلاُها عَدْلاً كَما مُلِئَتْ جَوْراً وَ اَمّا مَتى فَاِخْبارٌ عَنِ الْوَقْتِ وَ لَقَدْ حَدَّثَنى اَبى عَنْ اَبيهِ عَنْ آبائِهِ عَنْ عَلِىٍّ (ع) اَنَّ النَّبِىَّ (ص) قيلَ لَهُ: يا رَسُول اللّهِ مَتى يَخْرُجُ الْقائِمُ مِنْ ذُرِّيَّتِكَ فَقالَ:

مَثَلُهُ مَثَلُ السّاعَهِ لا يُجَلّيها لِوَقْتِها اِلا هُوَ ثَقُلَتْ فِى السَّمواتِ وَ اْلاَرْضِ لا ياءْتيكُمْ اِلاّ بَغْتَهً»

(بحارالانوار، ج ۵۱، ص ۱۵۴)

سَمِعْتُ اَباجَعْفَرٍ مُحَمّدَ بْنَ الرِّضا عَلْيهِ السَّلامُ يَقُولُ

«الامامُ بَعْدى اِبْنى عَلِىٌّ، اَمْرُهُ اَمْرى و قوله قَوْلى وَ طاعَتُهُ طاعَتى وَ الِامامُ بَعْدهُ

[ابْنُهُ الْحَسَنُ]اَمْرُهُ اَمْرُ اَبيهِ [وَ قَوْلُهُ] قَوْلُ اَبيهِ وَ طاعَتُهُ طاعَهُ اَبيهِ. ثُمَّ سَكَتَ، فَقُلْتُ لَهُ: يَابْنَ رَسُولِ اللّهِ فَمَنِ اْلامامُ بَعْدِ الْحَسَنِ فَبَكى بُكاءً شَديداً

ثُمَّ قالَ:

اِنَّ مِنْ بَعْدِ الْحَسَنِ ابْنُهُ الْقائمُ بِالْحَقِ الْمُنْتَظَرِ»

(بحارالانوار، ج ۵۱، ص ۱۵۸)

«سَمِعْتُ اَبا مُحَمَّدٍ الْحَسَنَ بْنَ عَلِىٍّ يَقُولُ: كاءَنّى بِكُمْ و قد اخْتَلَفْتُمْ بَعْدى فِى الْخَلَفِ مِنى اَما اِنَّ

الْمُقِرَّ بِالْاَئِمَّهِ بَعْدَ رَسُولِاللّهِ الْمُنْكِرَ لِوَلَدی کَمَنْ اَقَرَّ بِجَمیعِ اَنْبِیاءِ اللّهِ وَرُسُلِهِ ثُمَّ اَنْکَرَ نُبُوَّهَ مُحَمَّدٍ رَسُولِاللّهِ وَالْمُنْکِرُ لِرَسُول اللّهِ کَمَنْ اَنْکَرَ جَمیعَ الْاَنْبِیاءِ لِاَنّ طاعَهَ آخِرِنا کَطاعَهِ اَوَّلِنا وَالْمُنْکِرُ لِاخِرِنا کَالْمُنْکِرِ لِاَوَّلِنا اَما اِنَّ لِوَلَدی غَیْبَهً یَرْتابُ فیهَا النّاسُ اِلّا مَنْ عَصَمَهُ اللّه»

(بحارالانوار، ج ۵۱، ص ۱۶۰)

البهجه المرضیه (سیوطی)

مشخصات کتاب

سرشناسه: سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، ۸۴۹ - ۹۱۱ ق.

عنوان و نام پدیدآور: البهجه المرضیه فی شرح الالفیه[نسخه خطی]/عبدالرحمن بن ابی بکر سیوطی؛ متن از: محمد عبدالله ابن مالک

وضعیت استنساخ: بلده سید محله ازمحال تنکابن: کاتب: به خط محمد جعفر طالقانی، ۱۱۲۲ ق.

مشخصات ظاهری: برگ: ۱۱۵. سطر: ۱۳ - ۱۷. اندازه سطور: ۱۰۵ × ۱۶۰؛ قطع: ۱۸۰ × ۲۱۵

یادداشت مشخصات ظاهری: نوع کاغذ: فرنگی آبی و نخودی.

نوع و درجه خط: نسخ.

نوع و تز ئینات جلد:

تیماج قهوه ای، یک لایی، مجدول، ضربی.

تزئینات متن: تا برگ ۵۶ سرفصلها با مرکب قرمز، خط کشی بالای بعضی از کلمات و عبارات با مرکب مشکی و قرمز.

خصوصیات نسخه موجود:

حواشی اوراق: در حاشیه تصحیح شده، حواشی زیادی در رابطه با متن دارد.

معرفی نسخه: رجوع شود به شماره ۳۰۱۱ - ۵ (۳۰۱۱/ع) از جلد همین فهرست.

توضیحات نسخه: نسخه بررسی شده. نسخه بسیار کهنه و فرسوده، لبه اوراق اوایل و اواخر نسخه پارگی دارد، عطف از شیرازه جدا و شیرازه اوراق از هم باز است. آثار لک زدگی و جوهر زدگی دیده می شود.

عنوانهای دیگر: الالفیه فی النحو. شرح.

موضوع: ابن مالك، محمد بن عبدالله، ۶۰۰ - ۶۷۲ ق. الالفيه - - نقد و تفسير.

موضوع: زبان عربی - - نحو.

شناسه افزوده: طالقانی، محمد جعفر، قرن ۱۲ ق. کاتب.

شناسه افزوده:

ابن مالک، محمد بن عبدالله، ۶۰۰ - ۶۷۲ ق. الالفیه. شرح.

الجزء الاول

خطبه الکتاب

بسم الله الرحمن الرحیم

قال محمد هو ابن مالک

أحمد ربی الله خیر مالک

مصلّیا علی النبی المصطفی

وآله المستکملین الشّرفا

وأستعین لله فی ألفیّه

مقاصد النّحو بها محویّه

تقرّب الأقصی بلفظ موجز

و تبسط البذل بوعد منجز

وتقتضی رضا بغیر سخط

فائقه ألفیّه ابن معطی

وهو بسبق حائز تفضیلا

مستوجب ثنائی الجمیلا

والله یقضی بهبات وافره

لی و له فی درجات الآخره

بسم الله الرحمن الرحیم احمدک اللهم علی نعمک و آلائک و اصلی و اسلم علی محمد خاتم انبیائک و علی آله و اصحابه و التابعین الی یوم لقائک.

اما بعد فهذا شرح لطيف مزجته بالفيه ابن مالك مهذب المقاصد واضح المسالك مبين مراد ناظمها و يهدى الطالب لها الى معالمها حاو لابحاث منها ريح التحقيق تفوح و جامع لنكت لم يسبقه اليها غيره من الشروح و سميته بالبهجه المرضيه فى شرح الالفيه و بالله استعين انه خير معين.

قال الناظم بسم الله الرحمن الرحيم قال محمد هو الشيخ الامام ابو عبد الله جمال الدين محمد بن عبد الله ابن مالك الطائى الاندلسى الجيانى الشافعى احمد ربى الله خير مالك اى اصفه بالجميل تعظيما له و اداء لبعض ما يجب له و المراد ايجاده لا الاخبار بانه سيوجد مصليا بعد الحمد اى داعيا بالصلاه اى الرحمه على النبى هو انسان اوحى اليه بشرع و ان لم يؤمر بتبليغه فان امر بذلك فرسول ايضا و لفظه بالتشديد من النبوه اى الرفعه لرفعه رتبه النبى صلى الله عليه و آله و سلم على غيره من الخلق و بالهمزه من النبا اى الخبر لان النبى صلى الله عليه و آله و سلم مخبر عن الله تعالى و المراد به نبينا محمد صلى الله عليه

و آله و سلم المصطفی ای المختار من الناسکما قال النبی صلی الله علیه و آله و سلم فی حدیث رواه الترمذی و صححه ان الله اصطفی من ولد ابراهیم اسمعیل و اصطفی من ولد اسمعیل بنی کنانه و اصطفی من بنی کنانه قریشا و اصطفی من قریش بنی هاشم و اصطفانی من بنی هاشم و قال فی حدیث رواه الطبرانی ان الله اختار خلقه فاختار منهم بنی آدم ثم اختار بنی آدم فاختار منهم العرب ثم اختار العرب فاختار منهم قریشا ثم اختار قریشا فاختار منهم بنی هاشم ثم اختار بنی هاشم فاختارنی منهم فلم ازل خیارا من خیار و علی آله ای اقاربه المؤمنین من بنی هاشم و المطلب المستکملین الشرفا بفتح الشین بانتسابهم الیه و استعین الله فی نظم ارجوزه الفیه عدتها الف بیت او الفان بناء علی ان کل شطر بیت.

و لا یقدح ذلک فی النسبه کما قیل لتساوی النسب الی المفرد و المثنی کما سیاتی مقاصد النحو ای مهماته و المراد به المرادف لقولنا علم العربیه المطلق علی ما یعرف به اواخر الکلم اعرابا و بناء و ما یعرف به ذواتها صحه و اعتلالا لا ما یقابل التصریف بها ای فیها محویه ای مجموعه تقرب هذه الالفیه لافهام الطالبین الاقصی ای الابعد من غوامض المسائل فیصیر واضحا بلفظ موجز قلیل الحروف کثیر المعنی و الباء للسببیه و لا بدع فی کون الایجاز سببا لسرعه الفهم کما فی رایت عبد الله و اکرمته دون اکرمت عبد الله و یجوز ان تکون بمعنی مع قاله ابن جماعه و تبسط البذل بسکون الذال المعجمه ای العطاء بوعد منجز ای سریع الوفاء و الوعد فی الخیر و

الایعاد فی الشر اذا لم تکن قرینه و تقتضی بحسن الوجازه المقتضیه لسرعه الفهم رضا من قارئها بان لا یعترض علیها بغیر سخط یشوبه فائقه الفیه الامام ابی زکریا یحیی ابن معطی بن عبد النور الزواوی الحنفی و لکن هو بسبق ای بسبب سبقه الی وضع کتابه و تقدم عصره حائز ای جامع تفضیلا لتفضیل السابق شرعا و عرفا و هو ایضا مستوجب ثنائی الجمیلا علیه لانتفاعی بما الفه و اقتدائی به و الله یقضی بهبات ای عطایا من فضله وافره ای زائده و الجمله خبریه ارید بها الدعاء ای اللهم اقض بذلک لی قدم نفسه لحدیث ابی داود کان رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم اذا دعا بدء بنفسه و له فی درجات الاخره ای مراتبها العلیه.

الکلام و ما یتألف منه

کلامنا لفظ مفید کاستقم

و اسم و فعل ثمّ حرف الکلم

واحده کلمه و القول عتم

و کلمه بها کلام قد یؤم

بالجرّ و التنوین و النّدا و آل

و مسند للاسم تمییز حصل

بتا فعلت و أتت و یا افعلی

ونون أقبلنّ فعل ینجلی

سواهما الحرف کهل و فی و لم

فعل مضارع یلی لم کیشم

وماضی الأفعال بالتامز و سم

بالنون فعل الأمر إن أمر فهم

والأمر إن لم یک للنون محل

فیه فهو اسم نحوصه وحیّهل

هذا باب شرح الکلام و شرح ما یتالف الکلام منه و هو الکلم الثلاث کلامنا ای معاشر النحویین لفظ ای صوت معتمد علی مقطع فخرج به ما لیس بلفظ من الدوال کالاشاره و الخط و عبر به دون القول لاطلاقه علی الرای و الاعتقاد و عکس فی الکافیه

لاـن القول جنس قريب لعـدم اطلاـقه على المهمـل بخلاف اللفظ مفيـد اى مفهم معنى يحسن السـكوت عليه كما قاله فى شـرح الكافيه و

المراد سكوت المتكلم و قيل السامع و قيل كليهما و خرج به ما لا يفيد كان قام مثلا و استثنى منه فى شرح التسهيل نقلا عن سيبويه و غيره مفيد ما لا يجهله احد نحو النار حاره فليس بكلام و لم يصرح باشتراط كونه مركبا كما فعل الجزولى كغيره للاستغناء عنه اذ ليس لنا لفظ مفيد و هو غير مركب.

واشار الى اشتراط كونه موضوعا اى مقصودا ليخرج ما ينطق به النائم و الساهى و نحوهما بقوله كاستقم اذ من عادته اعطاء الحكم بالمثال و قيد فى التسهيل المقصود بكونه لذاته ليخرج المقصود لغيره كجمله الصله و الجزاء.

و اسم و فعل ثم حرف هى الكلم التى يتالف منها الكلام لا غيرها كما دل عليه الاستقراء و ذكره الامام على بن ابى طالب المبتكر لهذا الفن و عطف الناظم الحرف بثم اشعارا بتراخى رتبته عما قبله لكونه فضله دونهما ثم الكلم على الصحيح اسم جنس جمعى احده و كلمه و هى كما قال فى التسهيل لفظ مستقل دال بالوضع تحقيقا او تقديرا او منوى معه كذلك و القول عم الكلام و الكلم و الكلمه اى يطلق على كل واحد منها و لا يطلق على غيرها.

و كلمه بها كلام قد يؤم اى يقصد كثيرا فى اللغه لا فى الاصطلاح كقولهم فى لا اله الا الله كلمه الاخلاص و هذا من باب تسميه الشىء باسم جزئه ثم شرع فى علامه كل من الاسم و الفعل و الحرف و بدء بعلامه الاسم لشرفه على قسيميه

باستغنائه عنهما لقبوله الاسناد بطرفيه و بالجر و هو اولى من ذكر حرف الجر لتناوله الجر بالحرف و الاضافه قاله فى شرح الكافيه. قلت لكن سياتى ان

مـذهبه ان المضـاف اليه مجرور بالحرف المقـدر فـذكر حرف الجر شامل له الا ان يراعى مـذهب غيره فتامل و التنوين المنقسـم للتمكين و التنكير و المقـابله و العوض و حـده نون تثبت لفظـا لاـ خطـا و النـدا اى الصـلاحيه لان ينادى و ال المعرفه او ما يقوم مقامها كام فى لغه طيء و سـياتى ان ال الموصوله تـدخل على المضارع و مسـند اى الاسـناد اليه اى بكل من هذه الامور للاسـم تمييز اى انفصال عن قسـيميه حصل لاختصاصـها به فلا تـدخل على غيره فقوله بالجر متعلق بحصل و للاسم متعلق بتمييز مثال ما دخله ذلک بسم الله الرحمن الرحيم و زيد و صه بمعنى طلب سکوت ما و مسلمات و حينئذ و کل و جوار و يا زيد و الرجل و ام سفر و انا قمت.

و لا يقدح فى ذلک وجود ما ذكر فى غير الاسم نحو:

(الام على لو و لو كنت عالما** باذناب لو لم تفتنى اوائله)

و اياک و اللو و يا ليتنا نرد الانعام.

و تسـمع بالمعيـدى خير من ان تراه لجعـل لو فى الاولين اسـما و حـذف المنادى فى الثالث اى يا قوم و حـذف ان المنسـبک مع الفعـل بالمصـدر فى الاـخير اى و سـماعک خير ثم اخـذ فى علاـمه الفعل مقـدما له على الحرف لشـرفه عليه لكونه احـد ركنى الكلاـم دونه فقـال بتـا الفاعـل سواء كانت لمتكلم ام مخاطب ام مخاطبه نحو فعلت و بتاء التانيث الساكنه نحو اتت و (من توضـا يوم الجمعه فبهـا و نعمت) و التقييـد بالساكنه يخرج المتحركه اللاحقه للاسـماء نحو ضاربه فانها متحركه بحركه الاعراب و لا و رب و ثم و يا المخاطبه نحو افعلى و هاتى

و تعالی و تفعلین و نون التاکید مشدده کانت او مخففه

نحو اقبلن و لیکونن فعل ینجلی ای ینکشف و به یتعلق قوله بتا.

و لا یقدح فی ذلک دخول النون علی الاسم فی قوله ا قائلن احضروا الشهودالانه ضروره سواهما ای سوی الاسم و الفعل الحرف و هو علی قسمین مشترک بین الاسماء و الافعال کهل و لا ینافی هذا ما سیاتی فی باب الاشتغال من اختصاصه بالفعل لان ذلک حیث کان فی حیزها فعلقاله الرضی و مختص و هو علی قسمین مختص بالاسماء نحو فی و مختص بالافعال نحو لم.

و الفعل ینقسم الی ثلاثه اقسام مضارع و ماض و امر. و ذکر المصنف علاماتها مقدما المضارع و الماضی علی الامر للاتفاق علی اعراب الاول و بناء الثانی و الاختلاف فی الثالث و قدم المضارع لشرفه بالاعراب فقال فعل مضارع یلی لم کیشم ای یقع بعد لم فانه یقال فیه لم یشم و ماضی الافعال بالتا الساکنه مز عن قسیمیه و کذا بتاء الفاعل قال فی شرح الکافیه و هی علامه تخص الموضوع للمضی و لو کان مستقبل المعنی و سم بالنون المؤکده فعل الامر ان امر فهم مما یقبلها و الامر ای و مفهم الامر بمعنی طلب ایجاد الشیء ان

لم یک للنون المؤکده محل فیه فلیس بفعل بل هو اسم الفعل نحو صه بمعنی اسکت و حیهل مرکب من کلمتین بمعنی اقبل و قابل النون ان لم یفهم الامر فهو فعل مضارع.

تتمه:

اذا دلت کلمه علی حدث ماض و لم تقبل التاء کشتان او علی حدث حاضر او مستقبل و لم تقبل لم کاوه فهی اسم فعل ایضا قاله المصنف فی عمدته

المعرب و المبنی

والاسم منه معرب و

مبنى

لشبه من الحروف مدنى

كالشبه الوضعىّ فى اسمى جئتنا

والمعنوىّ فى متى و فى هنا

وكنيابه عن الفعل بلا

تأثر و كافتقار أصّلا

ومعرب الأسماء ما قد سلما

من شبه الحرف كأرض و سما

وفعل أمر و مضى بنيا

وأعربوا مضارعا إن عريا

من نون توكيد مباشر و من

نون إناث كيرعن من فتن

وكلّ حرف مستحق للبنا

والأصل فى المبنىّ أن يسكّنا

ومنه ذو فتح و ذو كسر و ضم

كأين أمس حيث و السّاكن كم

والرّفع و النّصب اجعلن اعرابا

لاسم و فعل نحو لن أهابا

والاسم قد خصّص بالجرّ كما

قد خصّص الفعل بأن ينجزما

فارفع بضمّ و انصبن فتحا و جرّ

كسرا كذكر الله عبده يسر

واجزم بتسكين و غير ما ذكر

ينوب نحو جاأخو بنى نمر

وارفع بواو و انصبنّ بالألف

واجرر بياء ما من الأسماء أصف

من ذاك ذو إن صحبه أبانا

والفم حيث الميم منه بانا

أبٌ أخٌ حمٌ كذاك و هنّ

والنّقص فى هذا الأخير أحسن

وفى أبٍ و تالييه يندر

وقصرها من نقصهنّ أشهر

وشرط ذا الاعراب إن يضفن لا

للياكجا أخو أبيك ذا اعتلا

بالألف ارفع المثنّى وكلا

إذا بمضمرٍ مضافا وصلا

كلتا كذاك اثنان و اثنتان

كابنين و ابنتين يجريان

وتخلف اليا فى جميعها الألف

جرّا و نصباً بعد فتحٍ قد ألف

وارفع بواوٍ و بيا و اجرر و انصب

سالم جمع عامرٍ و مذنب

وشبه ذين و به عشرونا

وبابه ألحق و الأهلونا

أولو و عالمون علّيّونا

وأرضون شذّ و السّنونا

وبابه و مثل حينٍ قد يرد

ذا الباب و هو عند قوم يطرّد

ونون مجموعٍ و ما به ألتحق

ف افتح و قلّ من بكسره نطق

ونون ما ثنّى و الملحق به

بعكس ذاك استعملوه فانتبه

ومايتا و ألف قد جمعا

يكسر فى الجرّ و فى النّصب معا

كذا أولات و الذى اسماً قد جعل

كأذرعات فيه ذا أيضاً قبل

وجرّ بالفتحه ما لا ينصرف

ما لم يضف أو يك بعد أل ردف

واجعل لنحو يفعلان النّونا

رفعا و تدعين

و تسألونا

وحذفها للجزم و النّصب سمه

كلم تكوني لترومي مظلمه

وسمّ معتلاً من الأسماء ما

كالمصطفى و المرتقى مكارما

فالأوّل الإعراب فيه قدّرا

جميعه و هو الذى قد قصرا

والثانى منقوصٌ و نصبه ظهر

ورفعه ينوى كذا أيضا يجر

وأىّ فعلٍ آخرٌ منه ألف

أو واو او ياءٌ فمعتلاً عرف

فالألف انوفيه غير الجزم

وأبد نصب ما كيدعويرمى

والرفع فيهما انوواحذف جازما

ثلاثهنّ تقض حكما لازما

والاـسم منه اى بعضه متمكن و هو معرب جـار على الاصـل و بعضه الاخر غير متمكن و هو مبنى جار على خلاف الاصل و انما يبنى لشبه فيه من الحروف متعلق بقوله مـدنى اى مقرب له و احترز به عن غير المـدنى و هو ما عارضه ما يقتضـى الاعراب كاى فى الاسـتفهام و الشـرط فانهـا اشـبهت الحرف فى المعنى لكن عـارضه لزومها الاضافه و يكفى فى بناء الاسم شـبهه بالحرف من وجه واحد بخلاف منع الصرف فلا بد من شبهه بالفعل من وجهين و علله ابن الحاجب فى اماليه بان الشبه الواحد

بالحرف يبعده عن الاسـميه و يقربه مما ليس بينه و بين الاسم مناسـبه الا فى جنس الاعم و هو كونه كلمه و شـبه الاسم بالفعل و ان كان نوعا آخر الا انه ليس فى البعد عن الاسم كالحرف و فهم من حصـر المصـنف عله البناء فى شبه الحرف فقط عدم اعتبار غيرهو سبقه الى ذلك ابو الفتح و غيره و ان قيل انه لا سلف له فى ذلك

كالشبه الوضعى بان يكون الاسم موضوعا على حرف واحد او حرفين كما هو الاصل فى وضع الحرف كما فى اسمى جئتنا هما التاء و نا فانهما اسمان و بنيا لشبههما الحرف فيما هو الأصل ان يوضع الحرف عليه و نحو يد و دم اصله ثلاثه و

كالشبه المعنوى بان يكون الاسم متضمنا معنى من معانى الحروف سواء وضع لذلك المعنى حرف ام لا فالاول كما فى متى فانها اسم و بنيت لتضمنها معنى ان الشرطيه و همزه الاستفهام و الثانى كما فى هنا فانها اسم و بنيت لتضمنها معنى الاشاره الذى كان من حقه ان يوضع له حرف لانه كالخطاب و انما اعرب ذان و تان لان شبه الحرف عارضه ما يقتضى الاعراب و هو التثنيه التى هى من خصائص الاسماء و كالشبه الاستعمالى بان

يلزم طريقه من طرائق الحروف كنيابه له عن الفعل فى العمل بلا حصول تاثر فيه بعامل كما فى اسماء الافعال فانها عامله غير معموله على الارجح و كافتقار له الى جمله ان اصلا كما فى الموصولات بخلاف < افتقاره الى مفرد كما فى سبحان او افتقار غير متاصل و هو العارض كافتقار الفاعل للفعل و النكره لجمله الصفه و اعرب اللذان و اللتان لما تقدم

تتمه

من انواع الشبه الشبه الاهمالى ذكره فى الكافيه و مثل له فى شرحها بفواتح السور فانها مبنيه لشبهها بالحروف المهمله فى كونها لا عامله و لا معموله.

و معرب الاسماء اخره لان المبنى محصور بخلافه لانه ما قد سلما من شبه الحرف السابق ذكره كارض و سما بضم السين احدى لغات الاسم و البواقى اسم بضم الهمزه و كسرها و سم بضم السين و كسرها و سما كرضا و قد نظمتها فى بيت و هو:

اسم بضم الاول و الكسر

مع همزه و حذفها و القصر

و فعل امر و مضى بنيا الاول على السكون ان كان صحيح الاخر و على حذف آخره ان كان معتلا و الثانى على الفتح ما لم

يتصل به واو الجمع فيضم او

ضمیر رفع متحرک فیسکن.

و اعربوا علی خلاف الاصل فعلا مضارعا لشبهه بالاسم فی اعتوار المعانی المختلفه علیه کما قاله فی التسهیل و لکن لا مطلقا بل ان عریا من نون توکید مباشر فان لم یعر منه بنی لمعارضه شبهه للاسم بما یقتضی البناء و هو النون المؤکده التی هی من خصائص الافعال و بناؤه علی الفتح لترکیبه معه ترکیب خمسه عشر نحو و الله لاضربن و خرج بالمباشر غیره کان حال بینه و بین الفعل الف الاثنین او واو الجمع او یاء المخاطبه فانه حینئذ یکون معربا تقدیرا و ان عری من نون اناث فان لم یعر منها بنی لما تقدم و بناؤه علی السکون حملا علی الماضی المتصل بها لانهما یستویان فی اصاله السکون و عروض الحرکه فیهما کما قاله فی شرح الکافیه کیرعن من فتن و کل حرف مستحق للبنا وجوبا لعدم احتیاجه الی الاعراب اذ المعانی المفتقره الیه لا تعتوره و نحو:

لیت شعری مسافرُبن ابی عمرو

و لیت یقولها المحزون

علی تجردها من معنی الحرفیه و جذبها الی معنی الاسمیه بدلیل عدم وفائها لمقتضاها.

و الاصل فی المبنی اسما کان او فعلا او حرفا ان یسکنا لخفه السکون و ثقل المبنی و منه ای من المبنی ذو فتح و منه ذو کسر و منه ذو ضم و ذلک لسبب

فذو الفتح کاین و ضرب و واو العطف فالاول حرک لالتقاء الساکنین و کانت فتحه للخفه و الثانی لمشابهته المضارع فی وقوعه صفه و صله و حالا و خبرا تقول رجل رکب جاءنی هذا الذی رکب مررت بزید و قد رکب زید رکب کما تقول رجل یرکب جاءنی الخ و کانت فتحه لما تقدم و الثالث لضروره الابتداء

بالساكن اذ لا يبتدا بساكن اما تعذرا مطلقا كما قال الجمهور او تعسرا فى غير الالف كما اختاره السيد الجرجانى و شيخنا العلامه الكافيجى و كانت فتحه لاستثقال الضمه و الكسره على الواو و ذو الكسر نحو امس و جير و انما كسرا على اصل التقاء الساكنين و ذو الضم نحو حيث و انما ضم تشبيها له بقبل و بعد و قد تفتح للخفه و تكسر على اصل التقاء الساكنين و يقال حوث مثلث الثاء ايضا و مثال الساكن كم و اضرب و اجل و قد علم مما مثلت به ان البناء على الفتح و السكون يكون فى الثلاثه و على الكسر

و الضم لا يكون فى الفعل نعممثل شارح الهادى للفعل المبنى على الكسر بنحو ش و المبنى على الضم بنحو رد و فيه نظر هذا و اعلمان الاعراب كما قال فى التسهيل ما جىء به لبيان مقتضى العامل من حركه او حرف او سكون او حذف و انواعه اربعه رفع و نصب و جر و جزم فمنها ما هو مشترک بين الاسم و الفعل و منها ما هو مختص باحدهما و قد اشار الى ذلك بقوله و الرفع و النصب اجعلن اعرابا لاسم نحو ان زيدا قائم و فعل مضارع نحو يقوم و لن اهابا و الاسم قد خصص بالجر فى هذه العباره قلب اى و الجر قد خصص بالاسم فلا يكون اعرابا للفعل لامتناع دخول عامله عليه و هذا تبيين لاى انواع الاعراب خاص بالاسم فلا يكون مع ذكره فى اول الكتاب المقصود به بيان تعريف الاسم تكرارا كما قد خصص الفعل بان ينجزما فلا يجزم الاسم لامتناع دخول عامله عليه فارفع بضم

و انصبن فتحا ای بفتح و جر کسرا ای بکسر کذکر الله عبده یسر مثال لما ذکر و اجزم بتسکین نحو لم یضرب و غیر ما ذکر ینوب عنه نحو جا اخو بنی نمر و قد شرع فی تبیین مواضع النیابه بقوله و ارفع بواو و انصبن بالالف و اجرر بیاء ما من الاسما اصف ای اذکر من ذاک ای من الاسماء الموصوفه ذو و قدمه للزومه هذا الاعراب و لکنه انما یعرف به ان صحبه ابانا ای اظهر و احترز بهذا القید من ذو بمعنی الذی و قیده فی الکافیه و العمده بکونه معربا.

و من الاسماء الفم و فیه لغات تثلیث الفاء مع تخفیف المیم منقوصا او مقصورا و مع تشدیده و اتباعها المیم فی الحرکات کما فعل بعینی امریء و ابنم و انما یعرب بهذا الاعراب حیث المیم منه بانا ای ذهب بخلاف ما اذا لم یذهب منه فانه یعرب بالحرکات علیه اب اخ حم کذاک ای کما تقدم من ذی و الفم فی الاعراب بما ذکر و قید فی التسهیل الحم و هو قریب الزوج بکونه غیر مماثل قروا و قرء و خطا فانه ان ماثل ذلک اعرب بالحرکات و ان اضیف و فیه ان الاب و الاخ قد یشدد آخرهما و هن کذاک و هو کنایه عن اسماء الاجناس و قیل ما یستقبح ذکره و قیل الفرج خاصه و قال فی التسهیل و قد یشدد نونه و النقص فی هذا الاخیر و هو هن بان یکون معربا بالحرکات علی النون احسن من الاتمام قال علی ع \من تعزی بعزاء الجاهلیه فاعضوه بهن ابیه و لا تکنوا و النقص فی اب و

تالییه و هما اخ و حم یندر ای یقل کقوله:

بابه اقتدی عدی فی الکرم

و من یشابه ابه فما ظلم

و قصرها ای اب و اخ و حم بان تکون بالالف مطلقا من نقصهن اشهر کقوله:

ان اباها و ابا اباها

قد بلغا فی المجد غایتاها

و شرط ذا الاعراب المتقدم فی الاسماء المذکوره ان یضفن و الا فتعرب بحرکات ظاهره نحو ان له ابا و له اخ و بنات الاخ و ان تکون الاضافه لا للیا ای لا لیاء المتکلم و الا فتعرب بحرکات مقدره نحو اخی هرون القصص انی لا املک الا نفسی

و اخی و ان تکون مکبره و الا فتعرب بحرکات ظاهره و ان تکون مفرده و الا فتعرب فی حال التثنیه و الجمع اعرابهما کجا اخو ابیک ذا اعتلا فاخو مفرد مکبر مضاف الی ابیک و ابی مفرد مکبر مضاف الی الکاف و ذا مضاف الی اعتلا و قد حوی هذا المثال کون المضاف الیه ظاهرا و مضمرا و معرفه و نکره بالالف ارفع المثنی و هو کما یؤخذ من التسهیل الاسم الدال علی شیئین متفقی اللفظ بزیاده الف او یاء و نون مکسوره فی آخره نح و قال رجلان فخرج نحو زید و القمران و کلا و کلتا و اثنان و اثنتان لعدم دلاله الاول علی شیئین و اتفاق لفظ مدلولی الثانی و الزیاده فی الباقی و ارفع بها ایضا کلا و هو اسم مفرد عند البصریین یطلق علی اثنین مذکرین و انما یرفع بها اذا بمضمر حال کونه مضافا له وصلا نحو جاءنی الرجلان کلاهما فان لم یضف الی مضمر بل الی ظاهر فهو کالمقصور فی تقدیر اعرابه علی آخره و هو الالف نحو

جاءنی کلا الرجلین و کلتا التی تطلق علی اثنین مؤنثین کذاک ای مثل کلا فی رفعها بالالف اذا اضیفت الی مضمر نحو جاءتنی المراتان کلتاهما و فی تقدیر اعرابها علی آخرها ان لم تضف الیه نحو کلتا الجنتین آتت اکلها الکهف.

و اما اثنان و اثنتان بالمثلثه فیهما فهما کابنین و ابنتین بالموحده یعنی کالمثنی الحقیقی فی الحکم یجریان بلا شرط سواء افردا نحو حین الوصیه اثنان المائده ام رکبا نحو اثنتا عشره عینا البقره ام اضیفا نحو اثناک و اثنتاک و اثناکم و اثنتاکم و کاثنتین ثنتان فی لغه تمیم و تخلف الیا فی جمیعها ای جمیع الالفاظ المتقدم ذکرها الالف جرا و نصبا ای فی حالتیهما بعد ابقاء فتح لما قبلها قد الف و الامثله واضحه

فرع: اذا سمی بمثنی فهو علی حاله قبل التسمیه به و ارفع بواو و بیا اجرر و انصب سالم جمع عامر و مذنب و شبه ذین ای مشبههما و هو کل علم لمذکر عاقل خال من تاء التانیث قیل و من الترکیب و کل صفه کذلک مع کونها لیست من باب افعل فعلاء کاحمر حمراء و لا فعلان فعلی کسکران سکری و لا مما یستوی فیه المذکر و المؤنث کصبور و جریح و به ای بالجمع المذکور عشرونا و بابه الی تسعین الحق فی اعرابه السابق و لیس بجمع للزوم اطلاق ثلاثین مثلا علی تسعه لان اقل الجمع ثلاثه و وجوب دلاله عشرین علی ثلاثین لذلکو لیس به و الحق به ایضا جمع تصحیح لم یستوف الشروط و هو الاهلونا لان مفرده اهل و هو لیس علما و لا صفه بل اسم لخاصه الشیء الذی ینسب الیه کاهل الرجل لامراته و ولده

و عیاله و اهل الاسلام لمن یدین به و اهل القرآن لمن یقرؤه و یقوم بحقوقه و قد جاء جمعه علی اهال و الحق به ایضا اسما جمع و هما اولو بمعنی اصحاب و عالمون قیل هو جمع لعالم و رد بان العالمین دال علی العقلاء فقط و العالم دال علیهم و علی غیرهم اذ هو اسم لما سوی الباری تعالی فلا یکون جمعا له للزوم زیاده مدلول الجمع علی مدلول مفرده و الحق به ایضا اسم مفرد و هو علیونا لانه کما قال فی الکشاف اسم لدیوان الخیر الذی دون فیه کل ما عملته الملائکه و صلحاء الثقلین لا جمع و یجوز فی هذا النوع ان یجری مجری حین فیما یاتی و ان تلزمه الواو و یعرب بالحرکات علی النون نحو:

«طال لیلی و بِتُّ کالمجنون

و اعْتَرَتْنی الهموم بالماطرون»

و ان تلزمه الواو و فتح النون نحو:

«و لها بالماطرون اذا

اکل النمل الذی جمعا»

و ارضون بفتح الراء جمع ارض بسکونها شذ اعرابه هذا الاعراب لانه جمع تکسیر و مفرده مؤنث و الحق به ایضا السنونا بکسر السین جمع سنه بفتحها لما ذکر فی ارضین

و بابه و هو کل ثلاثی حذفت لامه و عوض عنها هاء التانیث و لم یتکسر فخرج بالحذف نحو تمره و بحذف اللام نحو عده و بالتعویض نحو ید و بالهاء نحو اسم و بالاخیر نحو شفه و مثل حین فی کونه معربا بالحرکات علی النون مع لزوم الیاء قد یرد ذا الباب ای باب سنین شذوذا کقوله:

«دعانی مِن نَجْدٍ فان سنینَه

لَعِبنَ بنا شیبا و شَیَّبْنَنَا مُردا»

و هو ای الورُود مثل حین فیما ذکر عند قوم من العرب یطرد ای یستعمل کثیرا و نون

مجموع و ما به التحق فافتح لان الجمع ثقيل و الفتح خفيف فتعادلا و قل من بكسره نطق قال فی شرح الكافيه هو لغه نحو:

«و ما ذا تبتغی الشعراء منی

و قد جاوزت حد الاربعين»

و نون ما ثنی و الملحق به بعكس ذاک ای بعكس نون الجمع و الملحق به استعملوه فانتبه فهی مكسوره و فتحها لغه مع الياء كقوله:

«علی احْوَذَيِّين استقلّت عشيّةً

فما هی الا لمحه و تغيبُ»

و مع الالف كما هو ظاهر عباره المصنف و صرح به السيرافی كقوله:

«اعرفُ منها الانف د و العينانا

و منخرَينِ اشبها ظبيانا»

و جاء ضمها كقوله:

«يا ابتا ارّقَنی القِذانُ

فالنوم لا تالفُه العينانُ»

و ما بتا و الف مزيدتين قد جمعا مؤنثا كان مفرده او مذكرا و هو معرب خلافا للاخفش يكسر فی الجر و فی النصب معا نحو و خلق الله السموات الجاثيه و رايت سرادقات و اصطبلات كما تقول

نظرت الی السموات و السرادقات و الاصطبلات خلافا للكوفيين فی تجويزهم نصبه بالفتحه و لهشام فی تجويزه ذلک فی المعتل مستدلا بنحو سمعت لغاتهم و اما رفعه فعلی الاصل بالضم كذا ای كجمع المؤنث السالم فی نصبه بالكسره اولات بمعنی صاحبات نحو و ان كن اولات حمل الطلاق و الذی اسما من هذا الجمع قد جعل كاذرعات لموضع بالشام اصله اذرعه جمع ذراع فيه ذا الاعراب ايضا قبل و بعضهم ينصبه بالكسره و يحذف منه التنوين و بعضهم يعربه اعراب ما لا ينصرف و يروی بالاوجه الثلاثه قوله:

«تنوّرتُها من اذرعات و اهلها

بيثرب ادنی دارها نظْر عالی»

و جُرَّ بالفتحه ما لا ينصرف و سياتی فی بابه ما دام لم يضف او يک بعد ال المعرفه او الموصوله او الزائده او بعد ام ردف فان

كـان جر بالكسـره نحـو مررت باحمـدكم و انتم عـاكفون فى المساجـد البقره كالاـعمى و الاـصم و نحو رايت الوليـد بن اليزيد مباركاشديـدا باعباء الخلافه كاهله و ظاهر عباره المصـنف انه حينئـذ باق على منع صـرفه مطلقا و به صـرح فى شـرح التسـهيل و ذهب السـيرافى و المبرد و جمـاعه الى انه منصـرف مطلقـاو اختـار الناظم فى نكته على مقـدمه ابن الحاجب انه ان زالت منه عله فمنصرف و ان بقيت العلتان فلاو مشى عليه ابن الخباز و السيد ركن الدين.

و اجعل لنحو يفعلان و تفعلان النونا رفعا و لتفعلين نحو تـدعين و ليفعلون و تفعلون نحو تسالونا و اجعل حذفها اى حذف النون للجزم و النصب حملاـ له على الجزم كمـا حمـل على الجر فى المثنى و الجمع سـمه اى علامه فالجزم كلم تكونى و النصب نحو لترومى مظلمه و اما قوله تعالى الا ان يعفون البقره فالواو لام الفعل و النون ضمير النسوه و الفعل مبنى كما فى يخرجن.

تتمه اذا اتصـل بهـذه النون نون الوقـايه جاز حـذفها تخفيفا و ادغامها فى نون الوقايه و الفك و قرىء بالثلاثه تامرونى الزمر و قد تحذف النون مع عدم الناصب و الجازم كقوله

«ابِيتُ اسرى و تبيتى تدلُكى

وجهَك بالعَنبَرِ و المِسكِ الزَّكى»

و سم معتلا من الاسماء المتمكنه ما آخره الف كالمصطفى و ما آخره يا نحو المرتقى مكارما فالاول و هو الذى كالمصطفى فى كون آخره الفا لازمه الاعراب فيه قدرا جميعه على الالف لتعذر تحريكها و هو الذى قد قصـرا اى سـمى مقصورا لانه حبس عن الحركات و القصر الحبس او لانه غير ممدود قال الرضى و هو اولى لما يلزم على الاول من اطلاقه على المضاف الى

الیـاء و الثان و هو الـذی کالمرتقی فی کون آخره یاء خفیفه لازمه تلو کسـره منقوص و نصـبه ظهر علی الیاء لخفته و رفعه ینوی ای یقدر فیها لثقل الضمه علی الیاء کذا ایضا یجر بکسره منویه لثقل الکسره علی الیاء و لو قدمه علی المقصور کان اولی قال فی شرح الهادی لانه اقرب الی المعرب لدخول بعض الحرکات علیه.

فرع: لیس فی الاسـماء المعربه اسم آخره واو قبلها ضـمه الا الاسماء السته حاله الرفع و ای فعل مضارع آخر منه الف نحو یرضی او آخر منه واو نحو یغزو او آخر منه یـاء نحو یرمی فمعتلاـ عرف عنـد النحـاه فالاـلف انو فیه غیر الجزم و هو الرفع و النصب لما تقـدم کزیـد یخشـی و لن یرضـی و ابـد ای اظهر نصب ما آخره واو کیـدعو او ما آخره یاء نحو یرمی لما تقدم کلن یدعو و لن یرمی و الرفع فیهمـا ای فیمـا کیـدعو و یرمی انو لثقله علیهمـا کزیـد یـدعو و یرمی و احـذف حال کونک جازما للافعال المعتله ثلاثهن کلم یخش و یرم و یغز تقض ای تحکم حکما لازما و قد تحذف فی غیر الجزم حذفا غیر لازم نحو سندع الزبانیه (العلق)

باب النکره. المعرفه

مدخل؛ المعرفه و النکره (الضمیر)

نکره قابل أل مؤثرا

أو واقعٌ موقع ما قد ذکرا

وغیره معرفهٌ کهم وذی

وهند و ابنی و الغلام و الذی

فما لذی غیبه أو حضور

کأنت و هو سمّ بالضّمیر

و ذو اتصال منه ما لا یبتدا

و لا یلی إلا اختیاراً أبدا

کالیاء و الکاف من ابنی أکرمک

و الیاء و الها من سلیبه ما ملک

وکلّ مضمر له البنا یجب

ولفظ ما جرّ کلفظ ما نصب

للرّفع و النّصب و جرّنا صلح

كاعرف فإننا نلنا المنح

و ألفّ و الواو و

النون لما

غاب و غيره كقاما و اعلما

و من ضمير الرّفع ما يستتر

كافعل أوافق نغتبط إذ تشكر

و ذو إرتفاعٍ و انفصالٍ أنا هو

و أنت الفروع لا تشتبه

وذو انتصابٍ فى انفصالٍ جعلا

إيّاى و التفريع ليس مشكلا

وفى اختيارٍ لا يجىء المنفصل

إذ تأتّى أن يجئ المتصل

وصل أو افصل هاء سلنيه و ما

أشبهه فى كنته الخلف أنتمى

كذاك خلتنيه و اتصالا

أختار غيرى اختار الانفصالا

وقدّم الأخصّ فى اتصال

وقدّمن ما شئت فى اتفصال

و فى اتحاد الرتبه الزم فصلا

و قد يبيح الغيب فيه وصلا

و قبل يا النّفس مع الفعل التزم

نون وقايهٍ و ليسى قد نظم

وليتنى فشا و ليتى ندرا

ومع لعلّ اعكس و كن مخيّرا

فى الباقيات و اضطراراً خفّفا

منّى و عنّى بعض من قد سلفا

وفى لدنّى لدنى قلّ و فى

قدنى و قطنى الحذف أيضا قد يفى

نكره قابـل ال حـال كونه مؤثرا التعريف كرجـل بخلاـف نحو حسن فـان ال الـداخله عليه لاـ تؤثر فيه تعريفا فليس نكره او ليس بقابل لال لكنه واقع موقع ما قـد ذكرا اى ما يقبل ال كـذى فانها لا تقبل ال لكنها تقع موقع ما يقبلها و هو صاحب و غيره اى غير مـا ذكر معرفه و هى مضـمر كهم و اسم اشـاره نحو ذى و علم نحو هنـد و مضـاف الى معرفه نحو ابنى و محلى بال نحو الغلام و موصول نحو الـذى و زاد فى شـرح الكافيه المنادى المقصود كيا رجل و اختار فى التسـهيل ان تعريفه بالاشاره اليه و المواجهه و نقله فى شرحه عن نص سيبويه و زاد ابن كيسان ما و من الاستفهاميتين و ابن خروف ما فى دققته دقا نعما.

الاول من المعارف: الضمير

فما كان من هذه المعارف موضوعا لذى غيبه اى لغائب تقدم ذكره لفظا او معنى او حكما

او لـذى حضور اى لحاضـر مخـاطب او متكلم كانت و انا و هو سم بالضـمير و المضـمر عنـد البصـريين و الكنايه و المكنى عند الكوفيين و لاـ يرد على هـذا اسم الاشـاره لاـنه وضع لمشـار اليه لزم منه حضوره و لاـ الاـسم الظـاهر لاـنه وضع لاعم من الغيبه و الحضور و قد عكس المصنف المثال فجعل الثانى

للاول و الاول للثانى على حـد قوله تعالى يوم تبيض وجوه و تسود وجوه فاما الذين اسودت وجوههم الخ آل عمران ثم الضـمير متصل و منفصل اشار الى الاول بقوله و ذو اتصال منه ما كان غير مسـتقل بنفسه و هو الذى لا يصلح لان يبتدا به و لا يصلح لان يلى اى يقع بعد الا اختيارا ابدا و يقع بعدها اضطرارا كقوله:

«و ما نبالى اذا ما كنت جارتنا

ألّا يجاورنا إلّاكَ دَيّارٌ»

كاليـاء و الكـاف من نحو قولـك ابنى اكرمـك و نحو اليـاء و الهـا من قولـك سليه مـا ملك و كل مضـمر له البنا يجب لشـبهه بالحروف فى المعنى لان التكلم و الخطاب و الغيبه من معانى الحروف و قيل فى الافتقار و قيل فى

الوضع فى كثير و قيل لاستغنائه عن الاعراب باختلاف صيغه و حكاها فى التسهيل الا الاول.

و لفـظ مـا جر من الضـمائر المتصـله كلفـظ مـا نصب منها و ذلك ثلاثه الفاظ ياء المتكلم و كاف الخطاب و هاء الغائب للرفع و النصب و جر بالتنوين لفظ نا الدال على المتكلم و من معه صـلح فالجر كاعرف بنا و النصب نحو فاننا و الرفع نحو نلنا المنح و ما عدا ما ذكر مختص بالرفع و هو تاء الفاعل و الالف و الواو و ياء المخاطبه و نون

الانـاث و الف و الواو و النون ضـمائر متصـله كائنه لما غاب و غيره و المراد به المخاطب كقاما و قاموا و قمن و اعلما و اعلموا و اعلمن و من ضمير الرفع ما يستتر وجوبا بخلاف ضمير النصب و الجر

و ذلـك فى مواضع فعـل الامر كافعل و الفعل المضارع المبـدوء بالهمزه نحو اوافق و المبـدوء بالنون نحو نغتبط و المبـدوء بالتاء نحو اذ تشـكر و زاد فى التسهيل اسم فعل الامر كنزال و ابو حيان فى الارتشاف اسم فعل المضارع كاوه و ابن هشام فى التوضيح فعل الاسـتثناء كقاموا ما خلا زيـدا و ما عدا عمروا و لا يكون خالدا و افعل التعجب كما احسن الزيدين و افعل التفضـيل ك هم احسن اثاثـا مريم و فيما عـدا هـذه و هو الماضـى و الظرف و الصـفات يسـتتر جوازا ثم شـرع فى الثانى من قسـمى الضـمير و هو المنفصل فقال و ذو ارتفاع و انفصال انا و هو و انت و الفروع الناشـئه عن هـذه الاصول لا تشـتبه و هى نحن و هى و هما و هم و هن و انت و انتمـا و انتم و انتن قال ابو حيان و قـد تسـتعمل هـذه مجروره كقولهم انا كانت و كهو و هو كانا و منصوبه كقولهم ضربتـك انت و ذو انتصـاب فى انفصـال جعلاـ ايـاى و التفريع على هـذا الاصـل الـذى ذكر ليس مشـكلا مثاله ايانا اياك اياك اياكما اياكم اياكن اياه اياها اياهما اياهم اياهن و قد تستعمل مجروره

تنبيه: الضمير ايا و اللواحق له عند سيبويه حروف تبين الحال و عند المصنف اسماء مضاف اليها.

و فى اختيار لا يجىء الضمير المنفصل اذا تاتى ان يجىء

الضـمير المتصل لما فيه من الاختصار المطلوب الموضوع لاجله الضـمير فان لم يتات بان تاخر عنه عامله او حذف او كان معنويا او حصر او اسند اليه صفه جرت على غير من هى له فصل و ياتى المنفصل مع امكان المتصل فى

الضروره كما سياتى.

و صل على الاصل او افصل للطول ثانى ضـميرين اولهما اخص و غير مرفوع كما فى هاء سـلنيه فقل سـلنيه و سـلنى اياه و كذا ما اشـبهه نحو الـدرهم اعطيتكه و اعطيتـك ايـاه و فى اتصـال و انفصـال ما هو خبر لكان او احـدى اخواتها نحو كنته الخلف انتمى كـذاك الهـاء من خلتنيه و نحوه فى اتصـاله و انفصـاله خلاـف و اتصالاـ اختـار تبعـا لجماعه منهم الرمانى اذ الاصل فى الضـمير الاختصار و لانه وارد فى الفصـيحقال صـلى الله عليه و آله و سـلم \ان يكنه فلن تسلط عليه و الا يكنه فلا خير لك فى قتله غيرى اى سـيبويه و لم يصرح به تادبـا اختـار الانفصالاـ لكونه فى الصورتين خبرا فى الاصـل و لو بقى على ما كان لتعين انفصاله كما تقـدم و قـدم الاخص و هو الاعرف على غيره فى حال اتصال الضـمائر نحو الـدرهم اعطيتكه بتقـديم التاء على الكاف اذ ضـمير المتكلم اخص من ضمير المخاطب و الكاف على الهاء اذ ضمير المخاطب اخص من ضمير الغائب.

و قدمن ما شـئت من الاخص و غيره فى حال انفصال الضمير عند امن اللبس نحو الدرهم اعطيتك اياه و اعطيته اياك و لا يجوز فى زيـد اعطيتـك ايـاه تقـديم الغـائب للبس و فى اتحـاد الرتبه اى رتبه الضـميرين بان كانا لمتكلمين او مخاطبين او غائبين الزم فصلا للثانى و قد يبيح الغيب فيه

وصلا و لکن لا مطلقا بل مع وجود اختلاف ما بین الضمیرین

کان یکون احدهما مثنی و الاخر مفردا او نحوه نحو لوجهک فی الاحسان بسط و بهجه انالهماه قفوا اکرم والد و نحو قول الفرزدق بالباعث الوارث الاموات قد ضمنت ایاهم الارض فی دهر الدهاریرالضروره اقتضت انفصال الضمیر مع امکان اتصاله و قبل یا النفس اذا کانت مع الفعل ای متصله به التزم نون وقایه سمیت بذلک قال المصنف لانها تقی الفعل من التباسه بالاسم المضاف الی یاء المتکلم اذ لو قیل فی ضربنی ضربی لالتبس بالضرب و هو العسل الابیض الغلیظ و من التباس امر مؤنثه بامر مذکره اذ لو قلت اکرمی بدل اکرمنی قاصدا مذکرا لم یفهم المراد و قال غیره لانها تقیه من الکسر المشبه للجر للزوم کسر ما قبل الیاء و لیسی بلا نون قد نظم قال الشاعر:

«عددت قومی کعدید الطیس

اذ ذهب القوم الکرام لیسی»

و لا یجیء فی غیر النظم الا بالنون کغیره من الافعال کقولهم علیه رجلا لیسنی بالنون و لیتنی بالنون فشا ای کثر و ذاع لمزیتها علی اخواتها فی الشبه بالفعل یدل علی ذلک سماع اعمالها مع زیاده ما کما سیاتی و فی التنزیل یا لیتنی کنت معهم النساء و لیتی بلا نون ندرا ای شذ قال الشاعر:

«کمنیه جابر اذ قال لیتی

اصادفه و افقد جل مالی»

و مع لعل اعکس هذا الامر فتجریدها من النون کثیر لانها ابعد من الفعل لشبهها بحروف الجر و فی التنزیل لعلی ابلغ الاسباب المؤمن و اتصالها بها قلیل قال الشاعر:

«فقلت اعیرانی القدوم لعلنی

اخط بها قبرا لابیض ماجد»

و کن مخیرا فی الحاق النون و عدمها فی الباقیات ان و ان و کان و لکن

نحو:

«و انی علی لیلی لزار و اننی

علی ذاک فیما بیننا مستدیمها»

و قال الفراء عدم الحاق النون هو الاختیار و اضطرارا خففا نون منی و عنی بعض من قد سلفا من الشعراء فقال:

«ایها السائل عنهم و عنی

لست من قیس و لا قیس منی»

و الاختیار فیهما الحاق النون کما هو الشائع الـذائع علی ان هذا البیت لا یعرف له نظیر فی ذلک بل و لا قائل و ما عدا هذین من حروف الجر لا تلحقه النون نحو لی و بی و کذا خلا و عدا و حاشا قال الشاعر:

«فی فتیه جعلوا الصلیب الههم

حاشای انی مسلم معذور»

و الحـاق النون فی لـدن فیقال لـدنی کثیر و به قرء السته من القراء السـبعه و تجریـدها فیقال لـدنی بالتخفیف قل و به قرء نافع و الحاق النون فی قدنی و قطنی بمعنی حسبی کثیر و الحذف ایضا قد یفی قال الشاعر:

«قدنی من نصر الخبیبین قدی

لیس الامام بالشحیح الملحد»

و فی الحدیث قط قط بعزتک یروی بسکون الطاء و بکسرها مع یاء و دونها و یروی قطنی و قط قط

الثانی من المعارف العلم

العلم

اسمٌ یعیّن المسمّی مطلقا

علمه کجعفرٍ و خرنقا

وقرنٍ و عدنٍ و لاحق

وشدقمٍ و هیلهٍ وواشق

واسماً أتى و كنيةً و لقبا

وأخّرن ذا إن سواه صحبا

وإن يكونا مفردين فأضف

حتماً وإلا أتبع ایّ ردف

و منه منقولٌ كفضلٍ و أسد

و ذو ارتجال كسعاد وأدد

و جملةٌ و ما بمزج ركّباً

ذا إن بغير ويه تمّ أعربا

وشاع فی الأعلام ذو الإضافه

كعبد شمسٍ و أبی قحافه

ووضعوا لبعض الأجناس علم

كعلم الأشخاص لفظاً و هو عم

من ذاک أمّ عريطٍ للعقرب

وهكذا ثعالةٌ للثعلب

ومثله برّه للمبرّه

كذا فجار علمٌ للفجره

الثانی من المعارف العلم

و هو علم شخص و علم جنس و بدا بالاول فقال اسم جنس و

هو مبتدا وصف بقوله يعين المسمى و هو فصل يخرج النكرات تعيينا مطلقا فصل يخرج المقيد اما بقيد لفظى و هو المعرف بالصله و ال و المضاف اليه او معنوى و هو اسم الاشاره و المضمر و خبر قوله اسم قوله علمه اى علم المسمى كجعفر لرجل و خرنقا لامراه من العرب و قرن بفتح القاف و الراء لقبيله من بنى مراد منها اويس القرنى و عدن لبلد بساحل بحر اليمن و لاحق لفرس و شذقم لجمل و هيله لشاه و واشق لكلب و اسما اتى العلم و هو ما ليس كنيه و لا لقبا و كنيه و هى ما صدر باب او ام قيل او ابن او بنت من كنيت اى سترت كالكنايه و العرب يقصد بها التعظيم و لقبا و هو ما اشعر بمدح او ذم قال الرضى و الفرق بينه و بين الكنيه معنى ان اللقب يمدح الملقب به او يذم بمعنى ذلک اللفظ بخلاف الكنيه فانه لا يعظم المكنى بمعناها بل بعدم التصريح بالاسم فان بعض النفوس تانف ان تخاطب باسمها و اخرن ذا اى اللقب ان سواه صحبا و المراد به الاسم كما وجد فى بعض النسخ ان سواها و صرح به فى التسهيل و علله فى شرحه بان الغالب ان اللقب منقول من اسم غير انسان كبطه و قفه فلو قدم لتوهم السامع ان المراد مسماه الاصلى و ذلک مامون بتاخيره فلم يعدل عنه و شذ تقديمه فى قوله

«بأنّ ذا الكلب عمرا خيرهم نسبا

ببطن شريان يعوى حوله الذئب»

و اما الكنيه فيجوز تقديمه عليها و العكس كذا قالوه لكن مقتضى التعليل المذكور امتناع تقديمه عليها ايضا فتامل نعم تقديمها على الاسم

و عكسه سواء و ان يكونا اى الاسم و اللقب مفردين فاضف الاول الى الثانى حتما عند البصريين نحو هذا سعيد كرز اى مسماه كما سياتى فى الاضافه و اجاز الكوفيون الاتباع و اختاره فى الكافيه و التسهيل و معلوم على الاول ان جواز الاضافه حيث لا مانع من ال نحو الحارث كرز. و الا اى و ان لم يكونا مفردين بان كانا مركبين كعبد الله زين العابدين او الاول مركبا و الثانى مفردا كعبد الله كرز او عكسه كزيد انف الناقه اتبع الثانى الذى ردف الاول له فى اعرابه على انه بدل او عطف بيان و يجوز القطع الى الرفع و النصب بتقدير هو او اعنى ان كان مجرورا و الى النصب ان كان مرفوعا و الى الرفع ان كان منصوبا كما ذكره فى التسهيل و منه اى من العلم علم منقول الى العلميه بعد استعماله فى غيرها من مصدر كفضل و اسم عين نحو اسد و صفه كحارث و فعل ماض كشمر لفرس و مضارع كيزيد و امر كاصمت لمكان و منه ذو ارتجال لم يسبق له استعمال فى غير العلميه او سبق و جهل قولان كسعاد و ادد و منه ما ليس بمنقول و لا مرتجل قال فى الارتشاف و هو الذى علميته بالغلبه و منه

جمله كانت فى الاصل مبتدا و خبرا او فعلا و فاعلا فتحكى كزيد منطلق و تابط شرا.

و منه ما بمزج ركبا بان اخذ اسمان و جعلا- اسما واحدا و نزل ثانيهما من الاول منزله تاء التانيث من الكلمه ذا اى المركب تركيب مزج ان بغير لفظ ويه تم كبعلبك اعربا اعراب ما لا ينصرف و قد يضاف و

قد يبنى كخمسه عشر فان ختم بويه بنى لانه مركب من اسم و صوت مشبه للحرف فى الاهمال و بناؤه على الكسر على اصل التقاء الساكنين و قد يعرب اعراب ما لا ينصرف و شاع فى الاعلام المركبه ذو الاضافه كعبد شمس و هو علم لاخى هاشم بن عبد مناف و ابى قحافه و هو علم لوالد ابى بكر قيل و انما اتى بمثالين و ان كان المثال لا يسئل عنه كما قال السيرافى ليعرفك ان الجزء الاول يكون كنيه و غيرها و معربا بالحركات و الحروف و ان الثانى يكون منصرفا و غيره و وضعوا لبعض الاجناس لا لكلها علم بالوقف على السكون على لغه ربيعه كعلم الاشخاص لفظا فياتى منه الحال و يمنع من الصرف مع سبب آخر و من دخول الالف و اللام عليه و نعته بالنكره و يبتدا به و هو عم معنى اى مدلوله شائع كمدلول النكره لا يخص واحدا بعينه و لذلك ذكر فى شرح التسهيل انه كاسم الجنس من ذاك اعلام وضعت للاعيان نحو ام عريط فانه علم للعقرب اى لجنسها و هكذا ثعاله فانه علم للثعلب اى لجنسه و مثله اى مثل علم الجنس الموضوع للاعيان علم جنس موضوع للمعانى نحو بره علم للمبره و سبحان علم للتسبيح كذا فجار بالبناء على الكسر كحذام علم للفجره بسكون الجيم و يسار للميسره

الثالث من المعارف اسم الاشاره

إسم الإشاره

بذا لمفردٍ مذكّر أشر

بذى وذه تا على الأنثى اقتصر

وذان تان للمثّنى المرتفع

وفى سواه ذين تين اذكر تطع

وبأولى أشر لجمعٍ مطلقاً

والمدّ أولى ولدى البعد انطقا

بالكاف حرفاً دون لامٍ أو معه

واللام إن قدّمت هامتنعه

وبهنا أو ههنا أشر إلى

دانى المكان و به الكاف صلا

فى البعد أو بثمّ فه أو

هنّا

أو بهنالك انطقن أو هنّا

الثالث من المعارف اسم الاشاره

و اخره فی التسهیل عن الموصول وضعا مع تصریحه بانه قبله رتبه و حده کما قال فیه ما دل علی مسمی و اشاره الیه بذا لمفرد مذکر عاقل او غیره اشر و بذی و ذه بسکون الهاء و ذه بالکسر و ذهی بالیاء و تی و تا و ته کذه علی الانثی اقتصر فاشر بها الیها دون غیرها و ذان تثنیه ذا بحذف الالف الاولی لسکونها و سکون الف التثنیه یشار بها للمثنی المذکر المرتفع و تان تثنیه تا بحذف الالف لما تقدم یشار بها للمثنی المؤنث المرتفع و انما لم یثن من الفاظ الانثی الا تا حذرا من الالتباس و فی سواه ای سوی المرتفع و هو المنتصب و المنخفض ذین للمذکر و تین للمؤنث اذکر تطع النحاه و باولی اشر لجمع مطلقا سواء کان مذکرا ام مؤنثا عاقلا او غیره و القصر فیه لغه تمیم و المد لغه الحجاز و هو اولی من القصر و حینئذ یبنی علی الکسر لالتقاء الساکنین.

و لدی الاشاره الی ذی البعد زمانا او مکانا او ما نزل منزلته لتعظیم او تحقیر انطقا مع اسم الاشاره بالکاف حال کونها حرفا لمجرد الخطاب دون لام او معه فقل ذاک او ذلک و اختار ابن الحاجب ان ذاک

و نحوه للمتوسط و اللام ان قدمت علی اسم الاشاره ها للتنبیه فهی ممتنعه نحو:

«رایت بنی غبراء لا ینکروننی

و لا اهل هذاک الطراف الممدد»

و تمتنع ایضا مع التثنیه و الجمع اذا ما مد و بهنا او ههنا اشر الی دانی المکان ای قریبه و به الکاف المتقدمه صلا فی البعد فقل هناک او ههناک او بثم بفتح الثاء

المثلثه فه ای انطق و يقال فی الوقف ثمه او هنا بفتح الهاء و تشديد النون او بهنالک انطقن و لا تقل ههنالک او هنا بكسر الهاء و تشديد النون.

تنبيه: ذكر المصنف فی نكته علی مقدمه ابن الحاجب ان هنالک تاتی للزمان مثل هنالک تبلو كل نفس ما اسلفت (يونس)

الرابع من المعارف الموصول

الموصول

موصول الأسماء الذی الأنثی التی

واليا إذا ما ثّنيا لا تثبت

بل ما تليه أوله العلامه

والنّون إن تشدد فلا ملامه

والنّون من ذين و تين شدّدا

أيضاً و تعويضّ بذاک قصدا

جمع الذی الألی الذين مطلقا

وبعضهم ب الواو رفعاً نطقا

باللات و اللاء التی قد جمعا

واللاء كالذين نزراً وقعا

ومن و ما وأل تساوی ما ذكره

وهكذا ذو عند طيّئ شهر

وكالتی لديهم ذات

وموضع اللاتی أتی ذوات

ومثل ما ذا بعدما استفهام

أومن إذا لم تلغ فى الكلام

وكلها يلزم بعده صله

على ضميرٍ لائقٍ مشتمله

وجملةٌ أو شبهها الذى وصل

به كمن عندى الذى ابنه كفل

وصفةٌ صريحةٌ صله أل

وكونها بمعرب الأفعال قلّ

أيٌ كما و أعربت ما لم تضف

وصدور وصلها ضميرٌ انحذف

وبعضهم أعرب مطلقا و فى

ذا الحذف أيّاً غير أيٍ يقتفى

إن يستطل وصلٌ و إن لم يستطل

فالحذف نزرٌ و أبوا أن يختزل

إن صلح الباقى لوصلٍ مكمل

والحذف عندهم كثيرٌ منجلى

فى عائدٍ متصلٍ إن انتصبت

بفعلٍ أو وصف كمن نرجو يهب

كذاك حذف ما بوصفٍ خفضا

كأنت قاضٍ بعد أمرٍ من قضى

كذا الذى جرّبما الموصول جرّ

كمرّ بالذى مررت فهو برّ

الرابع من المعارف الموصول

و هو قسمان حرفى و اسمى فالحرفى ما اول مع صلته بمصدر و هو ان

و ان و لو و ما و كى و لم يذكره المصنف هنا لانه لا يعد من المعارف و ذكره فى الكافيه استطرادا. فان توصل بالفعل المتصرف ماضيا او مضارعا او امرا و اما نحو و ان ليس للانسان الا

ما سعی النجم و ان عسی ان یکون الاعراف فهی مخففه من الثقیله. و ان توصل باسمها و خبرها و ان خففت فکذلک لکن اسمها یحذف کما سیاتی.

و لو توصل بالماضی و المضارع و اکثر و قوعها بعد ود و نحوه و ما توصل بالماضی و المضارع و بجمله اسمیه بقله. و کی توصل بالمضارع فقط. و اما موصول الاسماء فذکره بالعد فللمفرد المذکر الذی

و فیها لغات تخفیف الیاء و تشدیدها و حذفها مع کسر ما قبلها و سکونه و عدها بعضهم من الموصولات الحرفیه و ضعفه فی الکافیه و للمفرده الانثی التی و فیها ما فی الذی من اللغات و الیا التی فی الذی و التی اذا ما ثنیا لا تثبت بضم اوله للفرق بین تثنیه المعرب و تثنیه المبنی بل ما تلیه الیاء و هو الذال و التاء اوله العلامه ای علامه التثنیه فتفتح الذال و التاء لاجلها.

و النون منهما اذا ثنیا ان تشدد مع الالف و کذا مع الیاء کما هو مذهب الکوفیین و اختاره المصنف فلا ملامه علیک لفعلک الجائز نحو و اللذان یاتیانها منکم النساء ربنا ارنا اللذین فصلت و النون من تثنیه اسمی الاشاره ذین و تین شددا ایضا نحو «فذانک برهانان»

«احدی ابنتی هاتین» و تعویض بذاک التشدید عن الیاء المحذوفه فی الموصول و الالف المحذوفه فی اسم الاشاره قصدا و قد تحذف النون من اللذین و اللتین کقوله:

«ا بنی کلیب ان عمی اللذا

قتلا الملوک و فککا الاغلالا»

و قوله:

«هما اللتا لو ولدت تمیم

لقیل فخر لهم صمیم»

جمع الذی الالی للعاقل و غیره و ندر مجیئها لجمع المؤنث و اجتمع الامران فی قوله:

«و تبلی الالی یستلئمون علی الأؤلی

تراهن یوم الروع کالحداء القبلی»

و فی

قوله كغيره جمع تسامح و للذى ايضا الذين للعاقل فقط و هو بالياء مطلقا رفعا و نصبا و جرا و لم يعرب فى هذه الحاله مع ان الجمع من

خصائص الاسماء لان الذين كما سبق للعقلاء فقط و الذى عام له و لغيره فلم يجريا على سنن الجموع المتمكنه و قد يستعمل الذى بمعنى الجمع كقوله تعالى كمثل الذى استوقد نارا البقره و بعضهم بالواو رفعا نطقا فقال:

«نحن الذون صبحوا الصباحا

يوم النخيل غاره ملحاحا»

باللات و اللاتى و اللواتى و اللاء و اللائى و اللوائى التى قد جمعا و اللاء كالذين نزرا اى قليلا وقعا قال:

«فما آباؤنا بامن منه

علينا اللاء قد مهدوا الحجورا»

و من تساوى ما ذكر من الذى و التى و فروعهما اى تطلق على ما يطلق عليه بلفظ واحد و هى مختصه بالعالم و تكون لغيره ان نزل منزلته نحو ا سرب القطا هل من يعير جناحه لعلى الى من قد هويت اطير او اختلط به تغليبا للافضل نحو قوله تعالى يسجد له من فى السموات و من فى الارض الحج او اقترن به فى عموم فصل بمن نحو و الله خلق كل دابه من ماء فمنهم من يمشى على بطنه و منهم من يمشى على رجلين النور لاقترانه بالعالم فى كل دابه.

و ما ايضا تساوى ما ذكر من الذى و التى و فروعهما و هى صالحه لما لا يعلم و لغيره كما قال فى شرح الكافيه خلاف من لكن الاولى بها ما لا يعلم نحو و الله خلقكم و ما تعملون الصافات و لهذا ذكر كثير انها مختصه بما لا يعلم عكس من و ذلك وهم و من ورودها فى العالم قوله تعالى فانكحوا

ما طاب لكم من النساء النساء.

و ال ايضا تساوى ما ذكر من الذى و التى و فروعهما و تاتى للعالم و غيره اى على السواء كما يفهم من عباراتهم و فهم من كلامه انها موصول اسمى و هو كذلك بدليل عود الضمير عليها فى نحو قولهم قد افلح المتقى ربه و قال المازنى موصول حرفى و رد بانه لو كان كذلك لانسبک بالمصدر و قال الاخفش حرف تعريف و هكذا اى كمن و ما بعدها فى كونها تساوى الذى و التى و فروعهما ذو عند طيىء شهر كما نقله الازهرى نحو:

«فان الماء ماء ابى و جدى

و بئرى ذو حفرت و ذو طويت»

و يقال رايت ذو فعل و ذو فعلا و ذو فعلت و ذو فعلتا و ذو فعلوا و ذو فعلن و بعضهم يعربهاذكره ابن جنى كقوله:

«فاما كرام موسرون لقيتهم

فحسبى من ذى عندهم ما كفانيا»

و كالتى ايضا لديهم اى لدى بعضهم كما ذكره فى شرح الكافيه

ذات مبنيه على الضم نحو و الكرامه ذات اكرمكم الله به و قد تعرب اعراب مسلمات و موضع اللاتى اتى عند بعضهم ذوات مبنيه على الضم نحو:

«جمعتها من اينق موارق

ذوات ينهضن بغير سائق»

و قد تعرب اعراب مسلمات تتمه قد تثنى ذو و تجمع فيقال ذوا و ذوى و ذوو و ذوى و يقال فى ذات ذاتا و ذواتا و ذوات و مثل ما فيما تقدم ذا الواقعه بعد ما استفهام او من اختها اذا لم تلغ فى الكلام بان تكون زائده او يصير المجموع للاستفهام و لم تكن للاشاره كقوله:

«ا لا تسالان المرء ما ذا يحاول

ا نحب فيقضى ام ضلال و باطل»

بخلاف ما اذا الغيت كقولك لما ذا جئت او كانت

للاشاره كقولك:

«ما ذا التوانى» و لم يشترط الكوفيون تقدم ما او من مستدلين بقوله:

«عدس ما لعباد عليك اماره

امنتِ و هذا تحملين طليق»

و اجيب عنه بان هذا طليق جمله اسميه و تحملين حال اى محمولا و قال الشيخ سراج الدين البلقينى يجوز ان يكون مما حذف فيه الموصول من غير ان يجعل هذا موصولا و التقدير هذا الذى تحملين على حد قوله:

«فو الله ما نلتم و ما نيل منكم

بمعتدل وفق و لا متقارب»

اى ما الذى نلتم قال و لم ار احدا خرجه اى و هذا تحملين طليق على هذا انتهى و هو حسن او متعين و كلها اى كل الموصولات يلزم بعده صله على ضمير يسمى العائد لائق بالموصول مطابق له افرادا و تذكيرا و غيرهما مشتمله و يجوز فى ضمير من و ما مراعاه اللفظ و المعنى و جمله خبريه خاليه من معنى التعجب معهود معناها غالبا او شبهها و هو الظرف و المجرور اذا كانا تامين الذى وصل الموصول به كمن عندى و الذى فى الدار الذى ابنه كفل و يتعلق الظرف و المجرور الواقعان صله باستقر محذوفا وجوبا و صفه صريحه اى خالصه الوصفيه كاسمى الفاعل و المفعول صله ال بخلاف غير الخالصه و هى التى غلب عليها الاسميه كالابطح و كونها توصل بمعرب الافعال و هو الفعل المضارع قل و منه:

«ما انت بالحكم الترضى حكومته

و لا الاصيل و لا ذى الراى و الجدل»

و ليس بضروره عند المصنف قال لانه متمكن من ان يقول

المرُضِىِ و رد بانه ل و قاله لوقع فى محذور اشد من جهه عدم تانيث الوصف المسند الى المؤنث اما وصلها بالجمله الاسميه نحو:

«من القوم الرسول الله منهم

لهم دانت رقاب بنى معد»

فضروره

باتفاق ای کما فیما تقدم و قد تستعمل بالتاء للمؤنث و اعربت لما تقدم فی المعرب و المبنی ما دامت لم تضف لفظا و الحال ان صدر وصلها ضمیر مبتدا انحذف

بان کانت مضافه و صدر صلتها مذکورا او غیر مضافه و صدر صلتها محذوفا او مذکورا فان اضیفت و حذف صدر صلتها بنیت قیل لتاکد مشابهتها الحرف من حیث افتقارها الی ذلک المحذوف قلت و هذه العله موجوده فی الحاله الثانیه فیلزم علیها بناؤها فیها علی ان بعضهم قال به قیاسا نقله الرضی و هو یرد نفی المصنف فی الکافیه الخلاف فی اعرابها حینئذ.

ثم بناؤها علی الضم لشبهها بقبل و بعد لانه حذف من کل ما یبینه و مثال بنائها فی الحاله الرابعه قراءه الجمهور ثم لننزعن من کل شیعه ایهم اشد بالضم.

و بعضهم کالخلیل و یونس اعرب ایا مطلقا و ان اضیفت و حذف صدر صلتهاو قد قریء شاذا فی الایه السابقه بالنصب و اولت قراءه الضم علی الحکایه ای الذی یقال فیه ایهم اشد.

و فی ذا الحذف ای حذف صدر الصله الذی هو العائد ایا غیر ای من بقیه الموصولات یقتفی ای یتبع و لکن بشرط لیس فی ای اشار الیه بقوله ان یستطل وصل ای یوجد طویلا نحو و هو الذی فی السماء اله و فی الارض اله الزخرف ای الذی هو فی السماء اله و ان لم یستطل الوصل فالحذف للعائد نزر ای قلیل کقوله:

«من یعن بالحمد لا ینطق بما سفه

و لا یحد عن سبیل المجد و الکرم»

ای بما هو سفه و ابوا ای امتنع النحاه من تجویز ان یختزل ای یقتطع العائد ای یحذف ان صلح الباقی لوصل مکمل کان یکون

جمله

او ظرفا او جارا و مجرورا تاما لانه لا يعلم ا حذف شيء ام لا.

و الحذف عندهم كثير منجلى فى عائد متصل ان انتصب و كان ذلك النصب بفعل تاما كان او ناقصا او وصف غير صله الالف و اللام فالمنصوب بالفعل كمن نرجو اى نامل للهبه يهب اى نرجوه و كقوله:

«فاطعمته من لحمها و سنامها

شواء و خير الخير ما كان عاجله»

اى ما كانه عاجله كذا قال المصنف خلافا لقوم و المنصوب بالوصف ليس كالمنصوب بالفعل فى الكثره كقوله:

«ما الله موليك فضل فاحمدنه به

فما لدى غيره نفع و لا ضرر»

اى الذى الله موليكه فضل فلا يجوز حذف المنفصل كجاء الذى اياه ضربت و لا المنصوب بغير الفعل و الوصف كالمنصوب بالحرف كجاء الذى انه قائم و لا المنصوب بصله الالف و اللام كجاء الذى انا الضاربهذكره فى التسهيل كذاك يجوز حذف ما بوصف بمعنى الحال او الاستقبال خفضا باضافته اليه كانت قاض الواقع بعد فعل امر من قضى

اشاره الى قوله تعالى فاقض ما انت قاض طه اى قاضيه فلا يجوز الحذف من نحو جاءنى الذى انا غلامه او مضروبه او ضاربه امس كذا يجوز حذف الضمير الذى جر بما اى بمثل الحرف الذى الموصول جر لفظا و معنى و متعلقا كمر بالذى مررت اى به فهو بر اى محسن فان جر بغير ما جر الموصول لفظا كمررت بالذى مررت عليه او معنى كمررت بالذى مررت به على زيد او متعلقا كمررت بالذى فرحت به لم يجز الحذف

الخامس من المعارف المعرف باداه التعريف

المعرّف بأداه التعريف

أل حرف تعريف أو اللام فقط

فنمطٌ عرّفت قل فيه النمط

وقد تزداد لازماً كاللات

والآن و الذين ثمّ اللات

ولاضطرارٍ كبنات الأوبر

كذا و طبت النفس يا قيس السّرى

وبعض الأعلام عليه

دخلا

للمح ما قد كان عنه نقلا

كالفضل و الحارث و النّعمان

فذكر ذا و حذفه سيّان

وقد يصير علماً بالغلبه

مضاف أو مصحوب أل كالعقبه

وحذف أل ذی إن تناد أو تضف

أوجب و فی غیرهما قد تحذف

الخامس من المعارف المعرف باداه التعريف

ای بالته ال بجملتها هل هی حرف تعريف او اللام فقط فيه خلاف فالخليل على الاول و رجحه المصنف فی شرحی التسهيل و الكافيه فالهمزه همزه قطع و عاملوها معامله الوصل فی الدرج و سيبويه و الجمهور كما قال ابو البقاء فی شرح التكمله على الثانی فالهمزه اجتلبت للنطق بالساكن و جزم المصنف فی فصل زياده همزه الوصل بان همزه ال همزه وصل يشعر بترجيحه لهذا القول و لسيبويه قول آخر انها بجملتها حرف تعريف و الالف زائده فنمط عرفت ای اذا اردت تعريفه قل فيه النمط و هو ثوب يطرح على الهودج و الجمع انماط.

و اعلم ان ال تكون لاستغراق افراد الجنس ان حل محلها كل على سبيل الحقيقه و لاستغراق صفات الافراد ان حل على سبيل المجاز و لبيان الحقيقه ان اشير بها و بمصحوبها الى الماهيه من حيث هی هی و لتعريف

العهد الذهنی و الحضوری و الذكری و قد تزاد لازما بان كان ما دخلت عليه معرفا بغيرها كاللات اسم صنم كان بمكه و الان اسم للزمن الحاضر و هو مبنی لتضمنه معنی ال الحضوريه قيل و هذا من الغريب لكونهم جعلوه متضمنا معنی ال الحضوريه و جعلوا ال الموجوده فيه زائده و بنی على الحركه لالتقاء الساكنين و كانت فتحه ليكون بناؤه على ما يستحقه الظرف و الذين ثم اللاتی جمع التی و هذا على القول بان تعريف الموصول بالصله و اما على القول بان

تعریفه باللام ان کانت فیه و بنیتها

فذکر ذا و حذفه سیان ان لم تکن فلیست زائده و تزاد زیاده غیر لازمه بان دخلت لاضطرار کبنات الاوبر فی قول الشاعر:

«و لقد جنیتک اکمؤا و عساقلا

و لقد نهیتک عن بنات الاوبر»

اراد به بنات اوبر و هو ضرب من الکماه کذا و طبت النفس فی قول الشاعر:

«رایتک لما ان عرفت وجوهنا

صددت و طبت النفس یا قیس عن عمرو»

اراد نفسا و قوله السری معناه الشریف تم به البیت و بعض الاعلام المنقوله علیه ال دخلا للمح ما ای لاجل ملاحظه الوصف الذی قد کان عنه نقلا- کالفضل یسمی به من یتفاءل بانه یعیش و یصیر ذا فضل و الحارث یسمی به من یتفاءل بانه یعیش و یحرث و النعمان فذکر ذا ای ال و حذفه بالنسبه ای التعریف سیان

و قد یصیر علما بالغلبه مضاف کابن عباس و ابن عمر و ابن مسعود للعبادله او مصحوب ال کالعقبه لایله و المدینه لطیبه و الکتاب لکتاب سیبویه.

ثم الذی صار علما بغلبه الاضافه لا تنزع منه بنداء و لا بغیره کما قال فی شرح الکافیه و حذف ال ذی من الاسم الذی صار علما بغلبتها ان تناد او تضف اوجب نحو یا اعشی و هذه مدینه الرسول و فی غیرهما ای غیر النداء و الاضافه قد تنحذف ال بقله نحو هذا عیوق طالعا

باب المبتداء و الخبر

مدخل؛ الابتداء

مبتدأ زیدٌ و عاذرٌ خبر

إن قلت زیدٌ عاذرٌ من اعتذر

وأوّلٌ مبتدأ و الثانی

فاعلٌ اغنی فی أسارٍ ذان

وقس کاستفهام النفی و قد

يجوز نحو فائزٌ أولو الرّشد

والثانى مبتدا و ذا الوصف خبر

إن فى سوى الإفراد طبقاً استقر

ورفعوا مبتدأ بالابتدا

كذاك رفع خبرٍ بالمبتدا

والخبر الجزء المتمّ الفائده

كالله برّ و الأيادى شاهده

ومفرداً يأتى و يأتى

جمله

حاويةً معنى الذى سيقت له

وإن تكن إيّاه معنى اكتفى

بها كنطقى الله حسبى و كفى

والمفرد الجامد فارغٌ و إن

يشتقّ فهو ذو ضميرٍ مستكن

وأبرزنه مطلقاً حيث تلا

ما ليس معناه له محصّلا

وأخبروا بظرفٍ أو بحرف جرّ

ناوين معنى كائنٍ أو استقر

ولا يكون اسم زمانٍ خبرا

عن جثهٍ و إن يفد فأخبرا

ولا يجوز الابتدا بالنّكره

ما لم تفد كعند زيدٍ نمره

وهل فتىً فيكم فما حلّ لنا

ورحلٌ من الكرام عندنا

ورغبةٌ فى الخير خيرٌ و عمل

برٍّ يزين و ليقس ما لم يقل

والأصل فى الأخبار أن تؤخرا

وجوّزوا التقديم إذ لا ضررا

فامنعه حين يستوى الجزءان

عرفا و نكرا عادمى بيان

كذا إذا ما الفعل كان الخبرا

أو قصد استعماله منحصرا

أو كان مسندا لذى لام ابتدا

أو لازم الصّدر كمن لى منجدا

ونحو عندى درهمٌ ولى وطر

ملتزمٌ فيه تقدّم الخبر

كذا إذا عاد عليه مضمر

مما به عنه مبينا يخبر

كذا إذا يستوجب التصديرا

كأين من علمته نصيرا

وخبر المحصور قدّم أبدا

كما لنا إلا اتباع أحمدا

وحذف ما يعلم جائزٌ كما

تقول زيدٌ بعد من عندكما

وفى جواب كيف زيدٌ قل ندف

فزيدٌ استغنى عنه إذ عرف

وبعد لولا غالبا حذف الخبر

حتمٌ و فى نصّ يمينٍ ذا استقر

وبعد واو عيّنت مفهوم مع

كمثل كلّ صانعٍ و ما صنع

وقبل حالٍ لا يكون خبرا

عن الذى خبره قد أضمرا

كضربى العبد مسيئاً وأتم

تبيينى الحقّ منوطاً بالحكم

وأخبروا باثنين أو بأكثرا

عن واحدٍ كهم سراةٌ شعرا

هذا باب الابتداء

قدم احكام المبتدا على الفاعل تبعا لسيبويه و بعضهم يقدم الفاعل و ذلك مبنى على القولين فى ان اصل المرفوعات هل هو المبتدا او الفاعل.

وجه الاول ان المبتداء مبدوء به فى الكلام و انه لا يزول عن كونه مبتدا و ان تاخر و الفاعل تزول فاعليته اذا تقدم و انه عامل و معمول و الفاعل معمول ليس غير و وجه الثانى ان عامله

لفظی و هو اقوی من عامل المبتـدا المعنوی و انه انما رفع للفرق بینه و بین المفعول و لیس المبتـدا کذلک و الاصل فی الاعراب ان یکون للفرق بین المعانی

ثم المبتـدا اسم مجرد عن العوامل اللفظیه غیر المزیده مخبر عنه او وصف رافع لمکتفی به فالاسم یعم الصـریح و المؤول و القید الاـول یخرج الاـسم فی بابی کان و ان و المفعول الاول فی باب ظن و الثانی یـدخل نحوبحسـبک درهم علی ان شـیخنا العلامه الکـافیجی یری انه خـبر مقـدم و ان المبتـدا درهم نظرا الی المعنی و الثـالث یخرج اسـماء الافعـال و تقییـد الوصـف بکونه رافعا لمکتفی به یخرج قائم من ا قائم ابوه زید.

اذا علمت ذلک فنزل المثال علی هذا الحد و قل مبتدا زید

و عاذر خبر عنه ان قلت زیـد عاذر من اعتـذر لانطباق الحد علیه و اول مبتدا و الثانی فاعل او نائب عنه اغنی المبتدا عن الخبر فی کل وصف اعتمـد علی اسـتفهام و رفع ظاهرا او ضـمیرا بارزا نحو ا سار ذان و قس علی هذا المثال نحو کیف جالس الزیدان و ا مضـروب العمران و لا یجوز کونه مبتـدا اذا رفع ضـمیرا مسـتترا فی نحو قاعـد فی ما زیـد قائم و لا قاعـد و کاسـتفهام فی اعتماد الوصف علیه النفی نحو:

«خلیلی ما واف بعهدی انتما

اذا لم تکونا لی علی من اقاطع»

و غیر قائم الزیـدان و ما مضـروب العمران و قد قال الاخفش و الکوفیون یجوز کون الوصف مبتدا و له فاعل یغنی عن الخبر من غیر اعتماد علی استفهام و لا نفی نحو فائز ای ناج اولو الرشد بفتحتین ای اصحاب الهدی و الثانی و هو ما بعد

الوصف مبتدا مؤخر و ذا

الوصف بالرفع خبر عنه مقـدم عليه ان فى سوى الافراد و هو التثنيه و الجمع السالم طبقا اى مطابقا لما بعـده اسـتقر هـذا الوصـف نحو ا قائمان الزيدان و ا قائمون الزيدون.

و لا يجوز كون هذا الوصف مبتدا و ما بعده فاعل لانه اذا اسـند الى الظاهر تجرد من علامه التثنيه و الجمع كالفعل فان تطابقا فى الافراد نحو ا قائم زيد جاز كون ما بعد الوصف فاعلا سد مسد الخبر و كونه مبتدا مؤخرا و الوصف خبرا مقدما و الجمع المكسر كالمفرد و كـذا الوصف المطلق على المفرد و المثنى و المجموع بصـيغه واحـده نحو ا جنب الزيـدان و رفعوا مبتدا بالابتدا و هو كونه معرى من العوامل اللفظيه و قيل

جعل الاسم اولا ليخبر عنه كذاك رفع خبر بالمبتدا وحده على الصـحيح الذى نص عليه سيبويه لانه طالب له و قيل بالابتداء لانه اقتضاهمـا فعمـل فيهمـا و رد بـان اقوى العوامـل و هو الفعـل لا ـ يعمـل رفعين فما ليس اقوى اولى و قيل بالابتـدا و المبتـدا و قال الكوفيون ترافعـا اى كـل منهمـا رفع الاخر و له نظائر فى العربيه و الخبر هو الجزء المتم الفائـده مع مبتـدا غير الوصف كالله بر اى محسن بعبـاده و الايـادى اى النعم شاهـده له و مفردا يـاتى الخبر و المراد به مـا للعوامل تسـلط على لفظه فيشـمل ما لا معمول له كهـذا زيـد و مـا عمل الجر كزيـد غلام عمرو او الرفع كزيـد قائم ابوه او النصب كهـذا ضارب ابوه عمرا و ياتى جمله بشـرط ان تكون حاويه معنى المبتدا الذى سيقت له اى اسما بمعناه يربطها به لاستقلال الجمله و هو اما ضمير

موجود کزید قام ابوه او مقدر کالبر قفیز بدرهم ای منه او اسم اشیر به الیه نحو و لباس التقوی ذلک خیر الاعراف و یغنی عن الرابط تکرار المبتدا بلفظه کالحاقه ما الحاقه الحاقه و او عموم فی الخبر یدخل تحته المبتدا نحو ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات انا لا نضیع اجر من احسن عملا الکهف و ان تکن الجمله ایاه معنی اکتفی المبتدا بها عن الرابط کنطقی ای

منطوقی الله حسبی و کفی و الخبر المفرد الجامد و المراد به کما قال فی شرح الکافیه ما لیس صفه تتضمن معنی فعل و حروفه فارغ ای خال من الضمیر عند البصریین لان تحمل الضمیر فرع عن کون المتحمل صالحا لرفع ظاهر علی الفاعلیه و ذلک مقصور علی الفعل او ما هو فی معناه و ذهب الکوفیون الی انه یتحمله و ان یشتق الخبر المفرد او یؤول بمشتق کهذا اسد ای شجاع فهو ذو ضمیر مستکن ای مستتر فیه.

هذا اذا لم یرفع ظاهرا فان رفعه لم یتحمل و ان جری علی من هو له و الا فله حکم ذکره بقوله و ابرزنه ای الضمیر وجوبا مطلقا سواء

امن اللبس ام لم یؤمن حیث تلا ای وقع ذلک الوصف بعد ما ای مبتدا لیس معناه ای معنی ذلک الوصف له ای للمبتدا محصلا بل کان محصلا لغیره ای کان وصفا جاریا علی غیر من هو له کزید عمرو ضاربه هو و زید هند ضاربها هو و اجاز الکوفیون الاستتار اذا امن اللبس و اختاره المصنف فی الکافیه

و اخبروا عن المبتدا بظرف نحو و الرکب اسفل منکم الانفال او بحرف جر مع مجروره ک الحمد لله فاتحه الکتاب حال کونهم ناوین ای مقدرین

له متعلقا اسم فاعل او فعلا ـ هو الخبر فی الحقیقه و لا ـ یکون الا ـ کائنا او استقر او ما فیه معنی کائن او استقر کثابت و وجد و نحوهما.

فرع یجب حذف هذا المتعلق و شذ التصریح به فی قوله:

«لک العز ان مولاک عز و ان یهن

فانت لدی بحبوحه الهون کائن»

ثم ان قدر اسم فاعل و هو اختیار المصنف لوجوب تقدیره اتفاقا بعد اما و اذا المفاجاه لامتناع ایلائهما الفعل فهو من قبیل المفرد و ان قدر فعلا ـ و هو اختیار ابن الحاجب لوجوب تقدیره فی الصله فواضح انه من قبیل الجمله و لا یخفی ان اجراء الباب علی سنن واحد اولی من الالحاق بباب آخر.

و اعلم ان اسم الزمان یکون خبرا عن الحدث نحو القتال یوم

الجمعه لان الاحداث متجدده ففی الاخبار عنها به فائده و هی تخصیصها بزمان دون زمان و لا یکون اسم زمان خبرا عن مبتدا جثه فلا ـ یقال زید یوم الجمعه و ان یفد الاخبار به بان کان المبتدا عاما و الزمان خاصا او کان اسم الذات مثل اسم المعنی فی وقوعه وقتا دون وقت فاخبرا کنحن فی شهر کذا و الورد فی ایار و لا یجوز الابتدا بالنکره ما دام الابتداء بها لم تفد لانه لا یخبر الا عن معروف فان افاد جاز.

و تحصل الفائده بامور احدها ان یتقدم الخبر و هو ظرف او مجرور مختص کعند زید نمره و فی الدار رجل و الثانی ان یتقدمها استفهام نحو هل فتی فیکم.

و الثالث ان یتقدمها نفی نحو ان لم تکن خلیلنا فما خل لنا و الرابع ان تکون موصوفه بوصف اما مذکور نحو رجل من الکرام عندنا او مقدر کشر اهر

ذا نـاب ای عظیم علی احـد التقـدیرین و کـذا ان کـان فیهـا معنی الوصف نحو رجیـل عنـدنا ای رجـل حقیر او کـانت خلفا من موصوف کمؤمن خیر من کافر

و الخامس ان تکون عامله فیما بعدها نحو رغبه فی الخیر خیر و السادس ان تکون مضافه نحو عمل بر یزین و لیقس علی ما ذکر مـا لم یقـل بـان یجوز کل ما وجـد فیه الافاده کان یکون فیها معنی التعجب کما احسن زیـدا او تکون دعاء نحو سـلام علی آل یاسـین الصافات و ویل للمطففین المطففین او شرطا کمن یقم اقم معه او جواب سؤال کرجل لمن قال من عندک او عامه ککل یموت او تالیه لاذا الفجائیه کخرجت فاذا اسد بالباب او لواو الحال کقوله:

«سرینا و نجم قد اضاء فمذ بدا

محیاک اخفی ضوؤه کل شارق»

و قد توجد الافاده دون شیء مما ذکر کقولک شجره سجدت و تمره خیر من جراده

و الاصل فی الاخبار ان تؤخرا لانها وصف فی المعنی للمبتـدآت فحقها التاخیر کالوصف و جوزوا التقدیم لها علی المبتدآت اذ لا ضـررا حاصل بـذلک و فهم من کلامه ان الاصل فی المبتـدآت التقـدیم فامنعه ای تقـدیم الخبر حین یسـتوی الجزءان عرفا و نکرا بشرط ان یکونا عادمی بیان نحو زید صدیقک للالتباس فان کان ثم قرینه جاز کقوله:

«بنونا بنو ابنائنا و بناتنا

بنوهن ابناء الرجال الاباعد»

کـذا یمتنع تقـدیم الخبر اذا ما الفعل الرافع لضـمیر المبتـدا المسـتتر کان هو الخبرا نحو زیـد قام للالتباس المبتدا بالفاعل فان رفع ضمیرا بارزا جاز التقدیم نحو قاما الزیدان و اسروا النجوی الذین

ظلموا الانبیاء کذا قیل و اعترضه والدی رحمه الله فی حاشیته علی شرح ابن الناظم بان الالف تحذف لالتقاء الساکنین

فيقع اللبس بالفاعل. او قصد استعماله ای الخبر منحصرا یعنی محصورا فیه کانما زید شاعر و ما زید الا شاعر ای لیس غیر فلا یجوز التقدیم لئلا یتوهم عکس المقصود و شذ:

«فیا رب هل الا بک النصر یرتجی

علیهم و هل الا علیک المعول»

و ان لم یوهم عکس المقصود او کان الخبر مسندا لذی ای لمبتدا فیه لام ابتداء نحو لزید قائم فلا یجوز التقدیم لان لها صدر الکلام و لو ترکه لفهم مما بعده او کان مسندا لمبتدا لازم الصدر بنفسه او بسبب

کمن لی منجدا و فتی من وافد و اذا کان المبتدا نکره و الخبر ظرفا او مجرورا او جمله کما فی شرح التسهیل نحو عندی درهم و لی وطر و قصدک غلامه رجل فاعلم انه ملتزم فیه تقدم الخبر لانه المسوغ للابتداء بالنکره کذا یجب تقدیم الخبر اذا عاد علیه ای علی ملابسه مضمر مما ای مبتدا به عنه مبینا یخبر نحو فی الدار صاحبها اذ لو اخر لعاد الضمیر علی متاخر لفظا و رتبه.

تنبیه عباره ابن الحاجب فی هذه المساله او لمتعلقه ضمیر فی المبتدا قال المصنف فی نکته علی مقدمه ابن الحاجب هذه عباره قلقه علی المتعلم و ل و قال او کان فی المبتدا ضمیر له کفاه انتهی.

و انت تری ما فی عباره المصنف هنا من القلاقه و کثره الضمائر

المقتضیه للتعقید و عسر الفهم و کان یمکنه ان یقولکما فی الکافیه:

«و ان یعد لخبر ضمیر

من مبتدا یوجب له التاخیر»

کذا یجب التقدیم اذا کان الخبر یستوجب التصدیرا کالاستفهام کاین من علمته نصیرا و خبر المبتدا المحصور فیه قدم ابدا کما لنا الا اتباع احمدا ص اذ لو اخر و قیل ما اتباع

احمـد الا لنا اوهم الانحصار فی الخبر و حـذف ما یعلم من المبتدا و الخبر جائز فحذف الخبر کما تقول زید بعد قول السائل من عنـدکما و فی جواب قول سائل کیف زیـد احـذف المبتـدا و قل دنف ای مریض فزیـد المبتدا اسـتغنی عنه اذ عرف و بعد لو لا الامتناعیه غالبا ای فی القسم الغالب منها اذ هی علی قسمین قسم یمتنع فیه جوابها بمجرد وجود المبتدا بعدها و هو الغالب و قسم یمتنع لنسبه الخبر الی المبتدا و هو قلیل فالاول حذف الخبر منه حتم نحو لو لا زید لاتیتک ای موجود و الثانی حذفه جائز ان دل علیه دلیل بخلاف ما اذا لم یـدل نحو قوله ص \لو لا قومک حـدیثو عهد بالاسـلام لهدمت الکعبه و جعلت لها بابین تتمهکلو لا فیما ذکر لو ما کما صـرح به ابن النحاس و فی المبتـدا الواقع نص یمین ذا ای حذف الخبر وجوبا اسـتقر نحو لعمرک لافعلن ای قسـمی فـان لم یکن نصـا فی الیمین لم یجب الحـذف و کـذا یجب الحـذف اذا وقـع بعـد المبتـدا واو قـد عینت مفهوم مع و هو المصـاحبه کمثل کل صانع و ما صـنع ای مقترنان فان لم تکن الواو نصا فی المعیه لم یجب الحـذف نحو تمنوا لی الموت الـذی یشـعب الفتی و کل امریء و الموت یلتقیان و کذا اذا کان المبتدا مصدرا او مضافا الی مصدر و هو قبل حال لا یصـلح ان یکون خبرا عن المبتدا الذی خبره قد اضـمرا فالمصدر کضـربی العبد مسـیئا فمسـیئا حال سدت مسد الخبر المحذوف وجوبا و الاصـل حاصل اذا کان او اذ کان مسیئا فحذف حاصل ثم الظرف

و المضاف الى المصدر نحو اتم تبيينى الحق منوطا بالحكم فاتم مبتدا مضاف الى المصدر و منوطا حال سد مسد الخبر و تقديره كما تقدم و خرج بتقييد الحال بعدم صلاحيتها للخبريه ما يصلح لها فالرفع فيه واجب نحو ضربى زيدا شديد.

تنبيه يجب حذف المبتدا فى مواضع احدها اذا اخبر عنه بنعت مقطوع كمررت بزيد الكريم كما ذكره فى آخر باب النعت.

الثانى اذا اخبر عنه بمخصوص نعم كنعم الرجل زيد كما ذكره فى باب نعم.

الثالث اذا اخبر عنه بمصدر بدل من اللفظ بفعله كصبر جميل اى صبرى.

الرابع اذا اخبر عنه بصريح القسم نحو فى ذمتى لافعلن اى يمين ذكرهما فى الكافيه و اخبروا باثنين اى بخبرين او باكثرا من اثنين عن مبتدا واحد سواء كان الاثنان فى المعنى واحدا كالرمان حلو حامض اى مز ام لم يكن كهم سراه شعرا و نحو:

«من يک ذا بت فهذا بتى

مقيظ مصيف مشتى»

و يجوز الاخبار باثنين عن مبتداين نحو زيد و عمرو كاتب و شاعر.

و لما فرغ المصنف من ذكر الابتداء و ما يتعلق به شرع فى نواسخه و هى سته

كان و أخواتها

ترفع كان المبتدا اسماً و الخبر

تنصبه ككان سيداً عمر

ككان ظلّ بات أضحى أصبحاً

أمسى و صار ليس زال برجا

فتئ و انفكّ و هذى الأربعه

لشبه نفى أو لنفى متبعه

ومثل كان دام مسبوقاً بما

كأعط ما دمت مصيباً درهماً

وغير ماضٍ مثله قد عملا

إن كان غير الماض منه استعملا

وفى جميعها توسّط الخبر

أجز و كلّ سبقه دام حظر

كذاك سبق خبرٍ ما النافيه

فجىء بها متلوّةً لا تاليه

ومنع سبق خبرٍ ليس اصطفى

وذو تمام ما برفعٍ يكتفى

وما سواه ناقصٌ و النقص فى

فتىء ليس زال دائماً قفى

ولا يلى العامل معمول الخبر

إلا إذا ظرفاً أتى أو حرف جرّ

ومضمر الشان

اسماً انو ان وقع

موهم ما استبان أنّه امتنع

وقد تزداد كان فی حشو کما

کان أصحّ علم من تقدّما

ویحذفونها و یبقون الخبر

وبعد إن و لو کثیراً ذا اشتهر

وبعد أن تعویض ما عنها ارتکب

کمثل أمّا أنت برّا فاقترب

ومن مضارعٍ لکان منجزم

تحذف نونٌ و هو حذفٌ ما التزم

الاول کان و اخواتها

ترفع کان المبتدا حال کونه اسما لها و الخبر تنصبه خبرا لها ککان سیدا عمر ککان فیما ذکر ظل بمعنی اقام نهارا و بات بمعنی اقام لیلا و اضحی و اصبحا و امسی بمعنی دخل فی الضحی و الصباح و المساء و صار بمعنی تحول و لیس و هی لنفی الحال و قیل مطلقا و زال بمعنی انفصل و المراد بها التی مضارعها یزال لا التی مضارعها یزول او یزیل و کذلک برحا بمعنی زال و منه البارحه للیله الماضیه و فتیء و انفک و هذی الاربعه الاخیره شرط اعمالها ان تکون لشبه نفی و هو النهی و الدعاء او لنفی متبعه و مثل کان دام بمعنی بقی و استمر لکن بشرط ان یکون مسبوقا بما المصدریه الظرفیه کاعط ما دمت مصیبا درهما و قد یستعمل بعض هذه الافعال بمعنی بعضها فیستعمل کان و ظل و اضحی و اصبح و امسی بمعنی صار نحو و فتحت السماء فکانت ابوابا النبا و ظل وجهه مسودا النحل.

تتمه: الحق بصار افعال بمعناها و هی آض و رجع و عاد و

استحال و قعد و حار و جاء و ارتد و تحول و غدا و راح ذکرها فی الکافیه.

و اعلم ان هذه الافعال علی اقسام ماض له مضارع و امر و مصدر و وصف و هو کان و صار و ما بینهما و ماض

له مضـارع دون امر و وصف دون مصـدر و هو زال و اخواته و مـاض لا مضارع له و لا امر و لا مصـدر و لا وصف و هو ليس و دام و غير ماض مثله قد عملا ان كان غير الماض منه اسـتعملا نحو لم اک بغيا مريم قل كونوا حجاره الاسراء و ببذل و حلم ساد فی قومه الفتی و کونک اياه عليک يسـير و ما كل من يبـدی البشاشه كائنا اخاک اذا لم تلفه لک منجداو قضـی الله يا اسـماء ان لست زائلاـ احبـک حتی يغمض الجفن مغمض و فی جميعهـا توسـط الخبر بين الفعل و الاسم اجز و خالف ابن معطی فی دام و رد بقوله

«لا طيب للعيش ما دامت منغصه

لذاته بادكار الموت و الهرم»

و بعضهم فی ليس و رد بقوله:

«سلی ان جهلت الناس عنا و عنهم

فليس سواء عالم و جهول»

و قـد يمنع من التوسط بان خيف اللبس او اقترن الخبر بالا او كان الخبر مضافا الی ضـمير يعود الی ملابس اسم كان و قـد يجب بان كان الاسم مضافا الی ضمير يعود الی ملابس الخبر هذا.

و تقديم الخبر علی هذه الافعال الا ما يذكر جائز.

و كـل من النحـاه سـبقه دام حظر ای منع لانهـا لاـ تخلو من وقوعهـا صـله لما و ما لها صـدر الكلام و مثلها كل فعل قارنه حرف مصدری و كذا قعد و جاء كما ذكره ابن النحاس كذاک منعوا سبق خبر بالتنوين ما النافيه سواء

كانت شرطا فی عمل ذلک الفعل ام لم تكن فجیء بها متلوه ای متبوعه لا تاليه ای تابعه لان لها صدر الكلام فان كان النفی بغير ما جاز التقديم صرح به فی شرح الكافيه

و منع سبق خبر لیس اصطفی ای اختیر وفاقا للکوفیین و المبرد و ابن السراج و اکثر المتاخرین قال فی شرح الکافیه قیاسا علی عسی فانها مثلها فی عدم التصرف و الاختلاف فی فعلیتها و قد اجمعوا علی امتناع تقدیم خبرها انتهی.

و فرق ابنه بینهما بان عسی متضمنه معنی ما له صدر الکلام و هو لعل بخلاف لیس قلت لیس ایضا متضمنه معنی ما له الصدر و هو ما النافیه و ذهب بعضهم الی جواز التقدیم مستدلا بتقدیم معموله فی قوله تعالی الا یوم یاتیهم لیس مصروفا عنهم هود و اجیب باتساعهم فی الظرف.

تتمه: من الخبر ما یجب تقدیمه علی الفعل ککم کان مالک و ما یجب تاخیره عنه کما کان زید الا فی الدار.

و ذو تمام من هذه الافعال ما برفع یکتفی عن المنصوب نحو و ان کان ذو عسره البقره ای حضر ما شاء الله کان ای وجد و ظل الیوم ای دام ظله و بات فلان بالقوم ای نزل بهم لیلا فسبحان الله حین تمسون و حین تصبحون الروم ای حین تدخلون فی المساء و الصباح خالدین فیها ما دامت السموات و الارض هود ای بقیت و ما سواه ای سوی المکتفی بالمرفوع ناقص یحتاج الی المنصوب و النقص فی فتیء و لیس و زال التی مضارعها یزال دائما قفی ای تبع و اما زال التی مضارعها یزول فانها تامه نحو زالت الشمس و لا یلی العامل بالنصب ای لا یقع بعده معمول الخبر سواء قدم الخبر علی الاسم ام لا فلا یقال کان طعامک زید آکلا خلافا للکوفیین و لا کان طعامک آکلا زید خلافا لابی علی فان تقدم الخبر علی الاسم و

علی

معموله نحو کان آکلا طعامک زید فظاهر عباره المصنف انه جائز لان معمول الخبر لم یل العامل و به صرح ابن شقیر مدعیا فیه الاتفاق و صرح ایضا بجواز تقدیم المعمول علی نفس العامل الا اذا ظرفا اتی المعمول او حرف جر فانه یجوز ان یلی العامل نحو کان عندک زید مقیما و کان فیک زید راغبا و مضمر الشان اسما للعامل انو ان وقع لک فی کلام العرب موهم ای موقع فی الوهم ای الذهن ما استبان لک انه امتنع و هو ایلاء العامل معمول الخبر و هو غیر ظرف و لا مجرور کقوله:

«قنافذ هداجون حول بیوتهم

بما کان ایاهم عطیه عودا»

فاسم کان ضمیر الشان مستتر فیها و عطیه مبتدا خبره عودا و ایاهم مفعول و الجمله خبر کان و قد تزاد کان بلفظ الماضی فی حشو ای بین اثناء الکلام و شذ زیادتها بلفظ المضارع نحو:

«انت تکون ماجد نبیل

اذا تهب شمال بلیل»

و اطردت زیادتها بین ما و فعل التعجب کما کان اصح علم من تقدما و بین الصله و الموصول کجاء الذی کان اکرمته و الصفه و الموصوف کجاء رجل کان کریم و الفعل و مرفوعه نحو لم یوجد کان مثلک و المبتدا و خبره نحو زید کان قائم و شذ بین الجار و المجرور نحو:

«جیاد بنی ابی بکر تسامی

علی کان المسومه العراب»

و غیر کان لا یزاد و شذت زیاده امسی و اصبح کقولهم ما اصبح ابردها و ما امسی ادفاها و یحذفونها مع اسمها و یبقون الخبر وحده و بعد ان و لو الشرطیتین کثیرا ذا الحذف اشتهر کقوله المرء مجزی بعمله ان خیرا فخیر ای ان کان عمله خیرا و قوله

«لا یامن

الدهر ذو بغی و لو ملکا

جنوده ضاق عنها السهل و الجبل»

ای و لو کان الباغی ملکا و قل بعد غیرهما کقوله:

«من لدن شولا فالی اتلائها» ای من لد کانت شولا و حذف کان مع خبرها و ابقاء الاسم

ضعیف و علیه ان خیر فخیر بالرفع ای ان کان فی عمله خیر و بعد ان المصدریه تعویض ما عنها بعد حذفها ارتکب کمثل اما انت برا فاقترب الاصل لان کنت برا فحذفت اللام للاختصار ثم کان له فانفصل الضمیر و زیدت ما للتعویض و ادغمت النون فیها للتقارب و مثله:

«ابا خراشه اما انت ذا نفر

فان قومی لم تاکلهم الضبع»

تتمه: تحذف کان مع اسمها و خبرها و یعوض عنها ما بعد ان الشرطیه و ذلک کقولهم افعل هذا اما لا ای ان کنت لا تفعل غیره ذکره فی شرح الکافیه و من مضارع لکان ناقصه او تامه منجزم بالسکون لم یله ساکن و لا ضمیر متصل تحذف نون تخفیفا نحو و لم اک بغیا مریم و ان تک حسنه النساء بخلاف غیر المجزوم و المجزوم بالحذف و المتصل بساکن او ضمیر و هو حذف بالتنوین ما التزم بل جائز.

فصلّ فی ما و لا ولات و إن المشبّهات بلیس

إعمال لیس أعملت ما دون إن

مع بقا النّفی وترتیب زکن

وسبق حرف جرٍّ أو ظرفٍ کما

بی أنت معنیّاً أجاز العلما

ورفع معطوفٍ بلکن أو ببل

من بعد منصوبٍ بما الزم حیث حل

وبعد ما و لیس جرّالیا الخبر

وبعد لا و نفی کان قد یجر

فی النّکرات أعملت کلیس لا

وقد تلی لات و إن ذا العملا

وما للات فی سوی حینٍ عمل

وحذف ذی الرّفع فشاو العکس قل

الثانی من النواسخ ما و لا و لات و ان المشبهات بلیس

اعمال لیس و هو رفع الاسم و نصب الخبر

اعملت ما النافيه عند اهل الحجاز نحو ما هن امهاتهم المجادله دون زياده ان النافيه فان وجدت فلا عمل لما نحو:

«بنی غدانه ما ان انتم ذهب

و لا صريف و لكن انتم الخزف»

مع بقا النفی و عدم انتقاضه بالا فان انتقض بها وجب الرفع كقوله تعالى ما انتم الا بشر مثلنا يس و مع ترتيب زكن ای علم و هو تقديم الاسم على الخبر فلو تقدم الخبر و هو غير ظرف و لا مجرور وجب الرفع نحو ما قائم زيد و كذا اذا كان ظرفا كما هو ظاهر اطلاقه هنا و فی التسهيل و العمده و شرحيهما و صرح به فی الكافيه و شرحها مخالفا لابن عصفور و سبق معمول خبرها على اسمها و هو غير ظرف و لا مجرور مبطل لعملها نحو ما طعامک زيد آكل فان تقدم و هو حرف جر او ظرف كما بی انت معنيا اجاز ذلک العلما لان الظرف و المجرور يغتفر فيه ما لا يغتفر فی غيره و رفع اسم معطوف بلكن او ببل من بعد خبر منصوب بما الزم ذلک الرفع حيث حل نحو ما زيد قائما لكن قاعد بالرفع خبر مبتدا محذوف ای لكن هو قاعد لان المعطوف بهذين موجب و لا تعمل ما الا فی المنفی فان كان المعطوف بغيرهما نصب و بعد ما و ليس جر حرف البا الزائده الخبر نحو ا ليس الله بعزيز الزمر و ما ربک بغافل الانعام و لا فرق فی ما بين الحجازيه و التميميه كما قال فی شرح الكافيه لان الباء انما دخلت لكون الخبر منفيا لا لكونه منصوبا يدل على ذلک دخولها فی لم اكن بقائم و امتناع دخولها

فی

نحو کنت قائما.

فرع یجوز فی المعطوف علی الخبر حینئذ الجر و النصب.

و بعد لا و بعد نفی کان قد یجر الخبر بالباء نحو:

«فکن لی شفیعا یوم لا ذو شفاعه

بمغن فتیلا عن سواد ابن قارب»

و: «و ان مدت الایدی الی الزاد لم اکن

باعجلهم اذ اجشع القوم اعجل»

قال ابن عصفور و هو سماع فیهما فی النکرات اعملت کلیس لا النافیه بشرط بقاء النفی و الترتیب نحو:

«تعز فلا شیء علی الارض باقیا

و لا وزر مما قضی الله واقیا»

و اجاز فی شرح التسهیل کابن جنی اعمالها فی المعارف نحو:

«و حلت سواد القلب لا انا باغیا

سواها و لا عن حبها متراخیا»

و الغالب حذف خبرها نحو:

«من صد عن نیرانها

فانا ابن قیس لا براح»

و قد تلی ای تتولی لات و هی لا زیدت علیها التاء لتانیث

الکلمه علی المشهور و ان بالکسر و السکون النافیه ذا العملا ای عمل لیس نحو و لات حین مناص

«ان هو مستولیا علی احد

الا علی اضعف المجانین»

و ما للات فی سوی حین و ما رادفه کالساعه و الاوان عمل لضعفها و حذف ذی الرفع و هو الاسم و ابقاء الخبر فشا کما تقدم و العکس و هو حذف الخبر و ابقاء الاسم قل و قریء شذوذا و لات حین مناص ص ای لهم و لا یجوز ذکرهما معا لضعفها.

أفعال المقاربه

ککان کاد و عسی لکن ندر

غیر مضارعٍ لهذین خبر

وکونه بدون أن بعد عسی

نزرّ و کاد الأمر فیه عکسا

وکعسی حری و لکن جعلا

خبرها حتما بأن متصلا

وألزموا اخلولق أن مثل حری

وبعد أوشک انتفا أن نزرا

ومثل کاد فی الأصحّ کربا

وترک أن مع ذی الشروع وجبا

کأنشأ السائق یحدو و طفق

کذا جعلت و أخذت و علق

واستعملوا مضارعاً لأوشکا

وکاد لا غیر و زادوا موشکا

بعد عسی

اخلولق أوشک قد یرد

غنیً بأن یفعل عن ثانٍ فقد

وجرّدن عسی أو ارفع مضمرا

بها إذا اسمٌ قبلها قد ذکرا

والفتح و الکسر أجز فی السین من

نحو عسیت و انتفا الفتح زکن

الثالث من النواسخ افعال المقاربه

و فی تسمیتها بذلک تغلیب اذ منها ما هو للشروع و ما هو للرجاء ککان فیما تقدم من العمل کاد لمقاربه حصول الخبر و عسی لترجیه لکن ندر ان یجیء غیر مضارع لهذین خبر و المراد به الاسم المفرد کما صرح به فی شرح الکافیه کقوله:

«اکثرت فی العذل ملحا دائما

لا تکثرن انی عسیت صائما»

«فابت الی فهم و ما کدت آئبا

و کم مثلها فارقتها و هی تصفر»

و الکثیر مجیئه مضارعا و کونه بدون ان بعد عسی نزر نحو:

«عسی الکرب الذی امسیت فیه

یکون وراءه فرج قریب»

و الکثیر فیه اتصاله بها نحو عسی ربکم ان یرحمکم الاسراء.

و خبر کاد الامر فیه عکسا فالکثیر تجرده من ان نحو و ما کادوا یفعلون.

و یقل اتصاله بها نحو:

«رسم عفی من بعد ما قد انمحی

قد کاد من طول البلی ان یمصحا»

و کعسی فی کونها للترجی حری بالحاء المهمله و لکن اختصت بان جعلا خبرها حتما بان متصلا فلم تجرد منها لا فی الشعر و لا فی غیره نحو:

«حری زید ان یقوم»

و الزموا خبر اخلولق ان لکونها مثل حری فی الترجی نحو اخلولقت السماء ان تمطر و بعد اوشک کثر اتصال الخبر بان نحو:

«و لو سئل الناس التراب لاوشکوا

اذا قیل هاتوا ان یملوا و یمنعوا»

و انتفا ان من خبرها نزرا نحو:

«یوشک من فر من منیته

فی بعض غراته یوافقها»

و مثل کاد فی الاصح کربا بفتح الراء فالکثیر تجرد خبرها من ان نحو:

«کرب القلب من جواه یذوب

حین قال الوشاه هند غضوب»

و اتصاله بها

قلیل نحو:

«سقاها ذو و الاحلام سجلا علی الظما

و قد کربت اعناقها ان تقطعا»

و قیل لا تتصل به اصلا.

و ترک ان مع ذی الشروع وجبا لانه دال علی الحال و ان للاستقبال کانشا السائق یحدو ای یغنی للابل و طفق زید یدعو و یقال طبق بالباء کذا جعلت انظم و اخذت اتکلم و علق زید یفعلو زاد فی التسهیل هب قال فی شرحه و هو غریب کهب عمرو یصلی

و استعملوا مضارعا لاوشکا و کاد لا غیر نحو:

«یوشک من فر من منیته

فی بعض غراته یوافقها»

«یکاد زیتها یضیء النور» و زادوا لاوشکا اسم الفاعل فقالوا موشکا نحو:

«فموشکه ارضنا ان تعودا

خلاف الانیس وحوشا یبابا»

و حَکی فی شرح الکافیه استعمال اسم الفاعل من کادو الجوهری مضارع طفق قال فی شرح التسهیل و لم اره لغیره و جماعه اسم فاعل کرب و الکسائی مضارع جعل و الاخفش مضارع طفق و المصدر منه و من کاد بعد عسی و اخلولق و اوشک قد یرد غنی بان یفعل عن ثان فقد و هو الخبر نحو عسی ان یقوم فان و الفعل فی موضع رفع بعسی سد مسد الجزاین

کما سد مسدهما فی قوله تعالی ا حسب الناس ان یترکوا العنکبوت.

هذا ما اختاره المصنف من جعل هذه الافعال ناقصه ابدا و ذهب جماعه الی انها حینئذ تامه مکتفیه بالمرفوع و جردن من الضمیر عسی و اخلولق و اوشک او ارفع مضمرا بها اذا اسم قبلها قد ذکرا فقل علی التجرید و هو لغه اهل الحجاز الزیدان عسی ان یقوما و الزیدون عسی ان یقوموا و علی الاضمار الزیدان عسیا ان یقوما و الزیدون عسوا ان یقوموا و الفتح و الکسر اجز فی السین من عسی

اذا اتصل بها تاء الضـمير او نونه او نا نحو عسـيت عسين عسينا و انتقا الفتح بالقاف ای اختیاره زکن ای علم اما من تقدیمه الفتح علی الکسر و اما من خارج لشهرته و به قرا القراء الا نافعا

إنّ و أخواتها

لإنّ أنّ ليت لكنّ لعلّ

كأنّ عكسّ ما لكان من عمل

كإنّ زيداً عالمّ بأنّى

كفءٌ ولكنّ ابنه ذو ضعن

وراع ذا الترتيب إلا فى الذى

كليت فيها أو هنا غير البذى

وهمز إنّ افتح لسدّ مصدر

مسدّها و فى سوى ذاك اكسر

فاكسر فى الابتدا و فى بدء صله

وحيث إنّ ليمينٍ مكمله

أو حيكت بالقول أو حلّت محلّ

حالٍ كزرته و انى ذو أمل

وكسروا من بعد فعلٍ علّقا

باللام كاعلم إنّه لذو تقى

بعد إذا فجاءهٍ أو قسم

لا لام بعده بوجهين نمى

مع تلوفا الجزا و ذا يطّرد

فى نحو خير القول إنّى أحمد

وبعد ذات الكسر تصحب الخبر

لام ابتداءٍ نحو إنّى لوزر

ولا يلى ذى اللام ما قد نفيا

ولا من الأفعال ما كرضيا

وقد يليها مع قد كإنّ ذا

لقد سما على العدا مستحوذا

وتصحب الواسط معمول الخبر

والفصل و اسماً حلّ قبله الخبر

ووصل ما بذى الحروف مبطل

إعمالها و قد يبقى العمل

وجائزٌ رفعك معطوفا على

منصوب إنّ بعد أن تستكملا

وألحقت بإنّ لكنّ و إن

من دون ليت و لعلّ و كأنّ

وخفّفت إنّ فقلّ العمل

وتلزم اللام إذا ما تمهل

وربّما استغنى عنها إن بدا

ما ناطقٌ أراده معتمدا

والفعل إن لم يك ناسخا فلا

تلفيه غالباً بإن ذى موصلا

وإن تخفف أنّ فاسمها استكن

والخبر اجعل جملةً من بعد أنّ

وإن لم يكن فعلًا و لم يكن دعا

ولم يكن تصريفه ممتنعا

فالأحسن الفصل بقد أو نفى أو

تنفيسٍ أو و لو قليلٌ ذكر لو

وخفّفت كأنّ أيضا فنوى

منصوبها و ثابتاً أيضا روى

الرابع من النواسخ ان و اخواتها

و هى الحروف المشبهه بالفعل فى كونها رافعه و ناصبه و

فی اختصاصـها بالاسـماء و فی دخولها علی المبتـدا و الخبر و فی بنائها علی الفتـح و فی کونها ثلاثیه و رباعیه و خماسـیه کعـدد الافعال.

لاـن و ان اذا کانتـا للتوکیـد و التحقیق و لیت للتمنی و لکن للاسـتدراک و لعـل للترجی و کـان للتشبیه عکس ما ثبت لکان من عمل ای نصب الاسم و رفع الخبر کان زیـدا عالم بانی کفء و لکن ابنه ذو ضـغن ای حقـد و راع وجوبا ذا الترتیب و هو تقدیم الاسم علی الخبر لانها غیر

متصرفه الاـ فی الخبر الـذی هو ظرف او مجرور فیجوز لک ان تقـدمه کلیت فیها مسـتحیا او لعل هنا غیر البـذی ای الـذی بـذی بمعنی فحش و قد یجب تقدیمه فی نحو ان فی الدار صاحبها و همزه ان افتح وجوبا لسد مصدر مسدها بان تقع فاعلا او نائبا عنه او مفعولا غیر محکیه او مبتدا او خبرا عن اسم معنی غیر قول او مجروره او تابعه لشیء من ذلک و فی سوی ذاک اکسر وجوبا و قـد افصـح عن ذلک السوی بقوله فاکسـر ان اذا وقعت فی الابتـدا ک انا انزلناه القـدر اجلس حیث ان زیدا جالس جئتک اذ ان زیدا امیر و اذا وقعت فی بدء صـله ای اولها نحو ما ان مفاتحه القصـص فان لم تقع فی الاول لم تکسر نحو جاءنی الذی فی ظنی انه فاضـل و حیث وقعت ان لیمین مکمله اکسـرها نحو حم و الکتـاب المـبین انـا انزلنـاه الـدخان و و او حکیت هی و مـا بعـدها بالقول نحو و قال الله انی معکم المائده فان وقعت بعده و لم تحک لم تکسر او حلت محل

حال کزرته و انی ذو

امل ای مؤملا و کسروا ان اذا وقعت من بعد فعل قلبی علقا باللام المعلقه کاعلم انه لذو تقی و کذا اذا وقعت صفه نحو مررت برجل انه فاضل او خبرا عن اسم ذات نحو زید انه فاضل فان وقعت بعد اذا فجاءه او بعد قسم لا لام بعده فالحکم بوجهین نمی نحو خرجت فاذا انک قائم فیجوز کسرها علی انها واقعه موقع الجمله و فتحها علی انها مؤوله بالمصدر و کذا حلفت انک کریم مع کونها تلو فا الجزا نحو کتب ربکم علی نفسه الرحمه انه من عمل منکم سوء بجهاله ثم تاب من بعده و اصلح فانه غفور رحیم الانعام.

یجوز کسرها علی معنی فهو غفور و فتحها علی

معنی فالمغفره حاصله.

و ذا ای جواز الکسر و الفتح یطرد فی کل موضع وقعت فیه ان خبرا عن قول و خبرها قول و فاعل القولین واحد نحو خیر القول انی احمد الکسر علی الاخبار بالجمله و الفتح علی تقدیر خیر القول حمد الله و کذلک یجوز الوجهان اذا وقعت فی موضع التعلیل نحو انا کنا من قبل ندعوه انه هو البر الرحیم الطور و بعد ان ذات الکسر تصحب الخبر جوازا لام ابتداء اخرت الی الخبر لان القصد بها التوکید و ان للتوکید فکرهوا الجمع بینهما نحو انی لوزر ای لمعین و ان زیدا لابوه فاضل

و لا یلی ذی اللام ما قد نفیا و شذ قوله:

«و اعلم ان تسلیما و ترکا

للا متشابهان و لا سواء»

و لا یلیها من الافعال ما کان ماضیا متصرفا عاریا من قد کرضیا و یلیها ان کان غیر ماض نحو ان زیدا لیرضی او ماضیا غیر متصرف نحو ان زیدا لعسی ان یقوم

و قد یلیها الماضی المتصرف مع کون قد قبله کان ذا لقد سما علی العدا مستحوذا ای مستولیا و تصحب اللام الواسط بین الاسم و الخبر حال کونها معمول الخبر اذا کان الخبر صالحا لدخول اللام نحو ان زیدا لطعامک آکل و لا تدخل علی المعمول اذا تاخر کما افهمه کلام المصنف و لا علی الخبر اذا دخلت علی المعمول المتوسط و تصحب ضمیر الفصل نحو ان هذا لهو القصص الحق آل عمران.

و سمی به لکونه فاصلا بین الصفه و الخبر و تصحب اسما حل قبله الخبر او

معموله و هو ظرف او مجرور نحو ان علینا للهدی اللیل و ان فیک لزیدا راغب.

تتمه: لا تدخل اللام علی غیر ما ذکر و سمع فی مواضع خرجت علی زیادتها نحو:

«ام الحلیس لعجوز شهربه

ترضی من اللحم بعظم الرقبه»

و

«یلوموننی فی حب لیلی عواذل

و لکننی من حبها لعمید»

و قال ابن الناظم و احسن ما زیدت فیه قوله:

«ان الخلافه بعدها لذمیمه

و خلائف ظرف لمما احقرا»

ای لتقدم ان فی احد الجزاین

و وصل ما الزائده بذی الحروف المذکوره فی اول الباب الا لیت مبطل اعمالها لزوال اختصاصها بالاسماء کقوله تعالی انما الله اله واحد

قد یبقی العمل فی الجمیع حکی الاخفش انما زیدا قائم و قس علیه الباقی هکذا قال الناظم تبعا لابن السراج و الزجاج.

و اما لیت فیجوز فیها الاعمال و الاهمال قال فی شرح التسهیل باجماع و روی بالوجهین:

«قالت الا لیتما هذا الحمام لنا

الی حمامتنا او نصفه فقد»

قـال فی شـرح الکـافیه و رفعه اقیس و جـائز رفعـک معطوفـا علی منصوب ان بعـد ان تسـتکملا الخبر نحو ان زیـدا قائم و عمرو بالعطف علی محل اسم ان و قیل علی محلها مع اسمها

و قیل هو مبتدا محذوف خبره لدلاله خبر ان علیه و لا یجوز العطف

بالرفع قبل استکمال الخبر و اجازه الکسائی مطلقا و الفراء بشرط خفاء اعراب الاسم ثم الاصل العطف بالنصب کقوله:

«ان الربیع الجود و الخریفا

یدا ابی العباس و الصیوفا»

و الحقت بان المکسوره فیما ذکر لکن باتفاق و ان المفتوحه علی الصحیح بشرط تقدم علم علیها کقوله:

«و الا فاعلموا انا و انتم

بُغاه ما بقینا فی شقاق»

او معناه نحو و اذان من الله و رسوله الی الناس یوم الحج الاکبر ان الله بریء من المشرکین و رسوله التوبه من دون لیت و لعل و کان فلا

یعطف علی اسمها الا بالنصب و لا یجوز الرفع لا قبل الخبر و لا بعده و اجاز الفراء بعده و خففت ان المکسوره فقل العمل و کثر الالغاء لزوال اختصاصها بالاسماء و قریء بالعمل و الالغاء قوله تعالی و ان کلا لما لیوفینهم هود و تلزم اللام ای لام الابتداء فی خبرها اذا ما تهمل لئلا یتوهم کونها نافیه فان لم تهمل لم تلزم اللام و ربما استغنی عنها ای عن اللام اذا اهملت ان بدا ای ظهر ما ناطق اراده معتمدا علیه کقوله:

«انا ابن اباه الضیم من آل مالک

و ان مالک کانت کرام المعادن»

فلم یات باللام لامن اللبس بالنافیه و الفعل ان لم یک ناسخا فلا تلفیه ای تجده غالبا بان ذی المخففه موصلا بخلاف ما اذا کان ناسخا فیوصل بها قال فی شرح التسهیل و الغالب کونه بلفظ الماضی نحو و

ان کانت لکبیره البقره و قل وصلها بالمضارع نحو و ان یکاد الذین کفروا القلم.

و کذا بغیر الناسخ نحو:

«شلَّت یمینک ان قتلت لمسلما

حلت علیک عقوبه المتعمد»

و ان تخفف ان المفتوحه

فاسمها ضمیر الشان استکن ای حذف و لا یبطل عملها بخلاف المکسوره لانها اشبه بالفعل منهاقاله فی شرح الکافیه و الخبر اجعل جمله من بعد ان کقوله فی فتیه کسیوف الهند قد علموا ان هالک کل من یحفی و ینتعل و قد یظهر اسمها فلا یجب ان یکون الخبر جمله کقوله بانک ربیع و غیث مریع و انک هناک تکون الثمالا ـ و ان یکن الخبر فعلا ـ و لم یکن دعا و لم یکن تصریفه ممتنعا فالاحسن الفصل بینهما بقد نحو و نعلم ان قد صدقتنا المائده. او حرف نفی نحو ا فلا یرون الا یرجع الیهم قولا طه او حرف تنفیس نحو علم ان سیکون المزمل.

او لو نحو ان لو کانوا یعلمون الغیب السبا و قلیل ذکر لو فی کتب النحو فی الفواصل فان کان دعاء او غیر متصرف لم یحتج الی الفصل

نحو و الخامسه ان غضب الله علیها النور و ان عسی ان یکون الاعراف و ان لیس للانسان الا ما سعی النجم و قد یاتی متصرفا بلا فصل کما اشار الیه بقوله فالاحسن الفصل نحو:

«علموا ان یؤملون فجادوا

قبل ان یسالوا باعظم سؤل»

و خففت کان ایضا فنوی ای قدر منصوبها و لم یبطل عملها لما ذکر فی ان و تخالف ان فی ان خبرها یجیء جمله کقوله تعالی کان لم تغن بالامس یونس و مفردا کالبیت الاتی و فی انه لا یجب حذف اسمها بل یجوز اظهاره کما قال و ثابتا ایضا روی فی قول الشاعر:

«و یوما توافینا بوجه مقسم

کان ظبیه تعطو الی وارق السلم»

فی روایه من نصب ظبیه و تعطو هو الخبر و روی برفع ظبیه علی انه خبر کان و هو مفرد

و اسمها مستتر.

تتمه: لا ـ تخفف لعل و اما لكن فان خففت لم تعمل شيئا بل هى حرف عطف و اجاز يونس و الا ـخفش اعمالها قياسا و عن يونس انه حكاه عن العرب

لا التى لنفى الجنس

عمل إنّ اجعل للا فى نكره

مفردةً جاءتك أو مكرّره

فانصب بها مضافا أو مضارعه

بعد ذاك الخبر اذكر رافعه

ووكّب المفرد فاتحاً كلا

حول و لا قوّه و الثان اجعلا

مرفوعاً أو منصوباً أو مركباً

وإن رفعت أوّلاً لا تنصبا

ومفرداً نعتاً لمبنيّ يلى

فافتح أو انصبن أو ارفع تعدل

وغير ما يلى و غير المفرد

لا تبن وانصبه أو الرّفع اقصد

والعطف إن لم تتكرّر لا احكما

له بما للنّعت ذى الفصل انتمى

وأعط لا مع همزه استفهام

ما تستحق دون الاستفهام

وشاع فی ذا الباب إسقاط الخبر

إذا المراد مع سقوطه ظهر

الخامس من النواسخ لا التی لنفی الجنس

و الاولی التعبیر بلا المحموله علی ان کما قال المصنف فی نکته علی مقدمه ابن الحاجب لان المشبهه بلیس قد تکون نافیه للجنس و یفرق بین اراده الجنس و غیره بالقرائن و انما عملت لانها لما قصد بها نفی الجنس علی سبیل الاستغراق اختصت بالاسم و لم تعمل جرا لئلا یتوهم انه

بمن المقدره لظهورها فی قوله:

«فقام یذود الناس عنها بسیفه

و قال الا لا من سبیل الی هند»

و لا رفعا لئلا یتوهم انه بالابتداء فتعین النصب و لذا قال عمل ان اجعل للا حملا لها علیها لانها لتوکید النفی و تلک لتوکید الاثبات و لا تعمل هذا العمل الا فی نکره متصله بها مفرده جاءتک او مکرره کما سیاتی فلا تعمل فی معرفه و لا فی نکره منفصله بالاجماع کما فی التسهیل فانصب بها مضافا الی نکره نحو لا صاحب علم ممقوت او

مضارعه ای مشابهه و هو الذی ما بعده من تمامه

نحو لا قبيحا فعله محبوب و بعد ذاک ای الاسم الخبر اذکر حال کونک رافعه بها کما تقدم و رکب المفرد معها و المراد به هنا ما لیس مضافا و لا مشبها به فاتحا ای بانیا له علی الفتح او ما یقوم مقامه لتضمنه معنی من الجنسیه کلا حول و لا قوه و لا زیدین و لا زیدین عندک و یجوز فی نحو لا مسلمات الکسر استصحابا و الفتح و هو اولی کما قال المصنف و التزمه ابن عصفور.

و الثانی من المتکرر کالمثال السابق اجعلا مرفوعا او منصوبا او مرکبا ان رکبت الاول مع لا فالرفع نحو:

«هذا و جدکم الصغار بعینه

لا ـ ام لی ان کان ذاک و لا ـ اب» و ذلک علی اعمال لا الثانیه عمل لیس او علی زیادتها و عطف اسمها علی محل لا الاولی مع اسمها فان موضعهما رفع علی الابتداء و النصب نحو:

«لا نسب الیوم و لا خله

اتسع الخرق علی الراقع»

و ذلک علی جعل لا الثانیه زائده و عطف الاسم بعدها علی محل الاسم قبلها فان محله نصب و قال الزمخشری خله فی البیت نصب بفعل مقدر ای و لا تری خله کما فی قوله:

«ا لا رجلا جزاه الله خیرا

یدل علی محصله تبیت»

فلا شاهد فی البیت و الترکیب نحو لا حول و لا قوه علی اعمال الثانیه و ان رفعت اولا و الغیت الاولی لا تنصبا الثانی لعدم نصب المعطوف علیه لفظا و محلا بل افتحه علی اعمال لا الثانیه نحو:

«فلا لغو و لا تاثیم فیها

و لا حین و لا فیها ملیم»

او ارفعه علی الغائها و عطف الاسم بعدها علی ما قبلها نحو لا بیع فیه و لا خله البقره و

مفردا نعتـا لمبنی یلی فافتـح علی بنـائه مع اسم لاـ نحو لا رجل ظریف فی الـدار او انصـبن علی اتباعه لمحل اسم لا نحو لا رجل ظریفـا فیهـا او ارفع علی اتبـاعه لمحل لا مع اسـمها نحو لا رجل ظریف فیها فان تفعل ذلک تعـدل و غیر ما یلی من نعت المبنی المفرد و غیر المفرد من نعت المبنی لا تبن لزوال الترکیب بالفصل فی الاول و للاضافه و شـبهها فی الثانی و انصبه نحو لا رجل فیها ظریفا و لا رجل قبیحا فعله

عنـدک او الرفع اقصـد نحو لا رجل فیها ظریف و لا رجل قبیـح فعله عنـدک و یجوز النصب و الرفع ایضا فی نعت غیر المبنی و العطف ای المعطوف ان لم تتکرر فیه لا احکما له بما للنعت ذی الفصل انتمی فلا تبنه و انصبه او ارفعه نحو:

«فلا اب و ابنا مثل مروان و ابنه

اذا هو بالمجد ارتدی و تازرا»

و لا رجل و امراه فی الدار و جاء شذوذا البناء حکی الاخفش لا رجل و امراه.

تتمه: لم یـذکر المصـنف حکم البـدل و لاـ التوکیـد امـا البـدل فـان کان نکره فکالنعت المفصول نحو لا احـد رجلا و امراه فیها بنصب رجل و رفعه و کذا عطف البیان عند من اجازه فی النکرات و ان لم یکن نکره فالرفع

نحو لاـ احـد زیـد فیها و اما التوکیـد فیجوز ترکیبه مع المؤکـد و تنوینه نحو لا ماء ماء بارداقاله فی شـرح الکافیه قال ابن هشام و القول بان هـذا توکیـد خطا لان التوکیـد اللفظی لا بـد من ان یکون مثل الاول و هـذا اخص منه و یجوز ان یعرب عطف بیان او بدلا لجواز کونهما اوضح

من المتبوع اما التوكيد المعنوى فلا ياتى هنا لامتناع توكيد النكره به كما سياتى و اعط لا مع همزه استفهام اما لمجرد الاستفهام او التوبيخ او التقرير ما تستحق دون الاستفهام من العمل و الاتباع على ما تقدم نحو:

«الا طعان ا لا فرسان عاديه

الا تجشؤكم حول التنانير»

وقد يقصد بالا التمنى فلا تغير ايضا عند المازنى و المبرد نحو:

«ا لا عمر ولى مستطاع رجوعه

فيراب ما اثات يد الغفلات»

و ذهب سيبويه و الخليل الى انها تعمل فى الاسم خاصه و لا خبر لها و لا يتبع اسمها الا على اللفظ و لا تلغى و اختاره فى شرح التسهيل و قد يقصد بها العرض و سياتى حكمها فى فصل اما و لو لا و لو ما و شاع عند الحجازيين فى ذا الباب اسقاط الخبر اى حذفه اذا المراد مع سقوطه ظهر كقوله تعالى لا ضير الشعراء و نحو لا اله الا الله محمد اى موجود و بنو تميم يوجبون حذفه فان لم يظهر المراد لم يجز الحذف عند احد فضلا عن ان يجب كقوله (ص) لا احد اغير من الله عز و جل قال فى شرح الكافيه و زعم الزمخشرى و غيره ان بنى تميم يحذفون خبر لا مطلقا على سبيل اللزوم و ليس بصحيح لان حذف خبر لا دليل عليه يلزم منه عدم الفائده و العرب مجمعون على ترك التكلم بما لا فائده فيه.

تتمه: قد يحذف اسم لا للعلم به كما ذكره فى الكافيه كقولهم لا عليك اى لا باس عليك

ظنّ و أخواتها

انصب بفعل القلب جزأى ابتدا

أعنى رأى خال علمت وجدا

ظنّ حسبت و زعمت مع عدّ

حجا درى و جعل الذ كاعتقد

وهب تعلّم و التى كصّيرا

أيضا بها انصب

مبتدأ و خبرا

وخصّ بالتعليق و الإلغاء ما

من قبل هب و الأمر هب قد ألزما

كذا تعلّم و لغير الماض من

سواهما اجعل كلّ ماله زكن

وجوّز الإلغاء لا فى الابتدا

وانو ضمير الشان أولام ابتدا

فى موهم إلغاء ما تقدّما

والتزم التعليق قبل نفى ما

وإن و لا لام ابتداءٍ أو قسم

كذا و الاستفهام ذا له انحتم

ليعلم عرفان و ظنٍّ تهمه

تعديةٌ لواحدٍ ملتزمه

ولرأى الرؤيا انم ما لعلمنا

طالب مفعولين من قبل انتمى

ولا تجز هنا بلا دليلٍ

سقوط مفعولين أو مفعول

وكتظنّ اجعل تقول إن ولى

مستفهماً به و لم ينفصل

بغير ظرفٍ أو كظرفٍ أو عمل

وإن ببعض ذی فصلت یحتمل

وأجری القول کظنٍّ مطلقا

عند سلیمٍ نحو قل ذا مشفقا

السادس من النواسخ ظن و اخواتها

و هی افعال تدخل علی المبتدا و الخبر بعد اخذها الفاعل فتنصبهما مفعولین لها.

انصب بفعل القلب جزای ابتدا ای المبتدا و الخبر و لما کانت

افعال القلوب کثیره و لیست کلها عامله هذا العمل و المفرد المضاف یعم بین ما اراده منها فقال اعنی بالفعل القلبی العامل هذا العمل رای اذا کانت بمعنی علم کقوله:

«رایت الله اکبر کل شیء

محاوله و اکثرهم جنودا»

او بمعنی ظن نحو آن هم یرونه بعیدا و نراه قریبا المعارج و لا بمعنی اصاب الرئه او من رؤیه العین او الرای و خال ماضی یخال بمعنی ظن نحو

«ضعیف النکایه اعداءه

یخال الفرار یراخی الاجل»

او علم نحو:

«دعانی الغوانی عمهن و خلتنی

لی اسم فلا ادعی به و هو اول»

لا ماضی یخول بمعنی یتعهد او یتکبر و علمت بمعنی

تیقنت نحو فان علمتموهن مؤمنات الممتحنه لا ـ بمعنی عرفت او صرت اعلم و وجدا بمعنی علم نحو انا وجدناه صابرا ص لا بمعنی اصاب او غضب او حزن و ظن من الظن بمعنی الحسبان نحو انه ظن ان لن

يحور الانشقاق او العلم نحو و ظنوا ان لا ملجا من الله الا اليه التوبه لا بمعنى التهمه و حسبت بكسر السين بمعنى اعتقدت نحو و يحسبون آن هم على شیء المجادله او بمعنى علمت نحو:

«حسبت التقى و الجود خير تجاره

رباحا اذا ما المرء اصبح ثاقلا»

لا بمعنى صرت احسب اى ذا شقره اى حمره و بياض و زعمت بمعنى ظننت نحو:

«فان تزعمينى كنت اجهل فيكم

فانى شريت الحلم بعدك بالجهل»

لا بمعنى كفلت او سمنت او هزلت مع عد بمعنى ظن كقوله:

«فلا تعدد المولى شريكك فى الغنى

و لكنما المولى شريكك فى العدم»

لا من العد بمعنى الحساب و حجا بحاء مهمله ثم جيم بمعنى اعتقد نحو:

«قد كنت احجو ابا عمرو اخا ثقه

حتى المت بنا يوما ملمات»

لا بمعنى غلب فى المحاجاه او قصد او اقام او بخل و درى بمعنى علم نحو:

«دُريتُ الوفى العهد يا عرو فاغتبط

فان اغتباطا بالوفاء حميد»

و جعل اللذ كاعتقد نحو و جعلوا الملائكه الذين هم عباد الرحمن اناثا الزخرف. لا الذى بمعنى خلق اما جعل الذى بمعنى صير فسياتى انه كذلك وهب بمعنى ظن نحو:

«فقلت اجرنى ابا خالد

و الا فهبنى امرا هالكا»

و تعلم بمعنى اعلم نحو:

«تعلم شفاء النفس قهر عدوها

فبالغ بلطف فی التحیل و المکر»

لا ـ من التعلم. و الافعال التی کصیرا و هی صار و جعل لا بمعنی اعتقد او خلق و وهب و رد و ترک و تخذ و اتخذ ایضا بها انصب مبتدا و خبرا نحو فجعلناه هباء منثورا الفرقان وهبنی الله فداک ود کثیر من اهل الکتاب لو یردونکم من بعد ایمانکم کفارا البقره.

«و ربیته حتی اذا ما ترکته

اخا القوم و استغنی عن المسح شاربه»

لتخذت علیه اجرا الکهف و اتخذ الله ابراهیم خلیلا

النساء و خص بالتعليق و هو ابطال العمل لفظا فقط لا محلا و الالغاء و هو ابطاله لفظا و محلا ما من قبل هب من الافعال المتقدمه بخلاف

هب و ما بعده و الامر هب قد الزما فلا يتصرف كذا اى كهب فى لزومه الامر تعلم و لغير الماض كالمضارع و نحوه من سواهما اجعل كل ما له اى للماضى زكن اى علم من نصبه مفعولين هما فى الاصل مبتدا و خبر و جواز التعليق و الالغاء و جوز الالغاء اى لا توجبه بخلاف التعليق فانه يجب بشروطه كما سياتى لا اذا وقع الفعل فى الابتدا بل فى الوسط نحو:

«ان المحب علمت مصطبر

و لديه ذنب الحب مغتفر»

و جاء الاعمال نحو:

«شجاک اظن ربع الظاعنينا

و لم تعبا بعذل العاذلينا»

و هما على السواءو قال ابن معطى المشهور الاعمال. او فى الاخر نحو:

«هما سيدانا يزعمان و انما

يسوداننا ان ايسرت غنماهما»

و يجوز الاعمال نحو زيدا قائما ظننت لكن الالغاء احسن و اكثر و انو ضمير الشان فى موهم الغاء ما فى الابتداء نحو:

«ارجو و آمل ان تدنو مودتها

و ما اخال لدينا منک تنويل»

فالتقدير اخاله اى الشان و الجمله بعده فى موضع المفعول الثانى او انو لام ابتدا معلقه فى كلام موهم اى موقع فى الوهم اى الذهن الغاء ما اى فعل تقدما على المفعولين كقوله:

«كذاک ادبت حتى صار من خلقى

انى رايت ملاک الشيمه الادب»

تقديره انى رايت لملاک فحذف اللام و ابقى التعليق.

و التزم التعليق لفعـل القلب غير هب اذا وقع قبـل نفى ما لان لها الصـدر فيمتنع ان يعمل ما قبلها فيما بعـدها و كـذا بقيه المعلقات نحو:

لقد علمت ما هؤلاء ينطقون الانبياء و قبل نفى ان كقوله تعالى و تظنون ان لبثتم

الا قليلا الاسراء و قبل نفى لا كعلمت لا زيد عندك و لا عمرو و اشترط ابن هشام فى ان و لا تقدم قسم ملفوظ به او مقدر و لام ابتداء كذا سواء كانت ظاهره نحو علمت لزيد منطلق ام مقدره كما مر او لام قسم كذا نحو:

«و لقد علمت لتاتين منيتى

ان المنايا لا تطيش سهامها»

و الاستفهام ذا الحكم و هو تعليق الفعل اذا وليه له انحتم سواء تقدمت اداته على المفعول الاول نحو علمت ا زيد قائم ام عمرو ام كان المفعول اسم استفهام نحو لنعلم اى الحزبين احصى الكهف ام اضيف الى ما فيه معنى الاستفهام نحو علمت ابو من زيد فان كان الاستفهام فى الثانى نحو علمت زيدا ابو من هو فالارجح نصب الاول لانه غير مستفهم به و لا مضاف اليه قاله فى شرح الكافيه.

تتمه: ذكر ابو على من جمله المعلقات لعل كقوله تعالى و ان ادرى

لعله فتنه لكم الانبياء.

و ذكر بعضهم من جملتها لو و جزم به فى التسهيل كقوله:

«و قد علم الاقوام لو ان حاتما

اراد ثراء المال كان له وفر»

ثم الجمله المعلق عنها العامل فى موضع نصب حتى يجوز العطف عليها بالنصب لعلم عرفان و ظن تهمه تعديه لواحد ملتزمه نحو و الله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا النحل و ما هو على الغيب بظنين التكوير اى بمتهم و كذلك راى بمعنى ابصر او اصاب الرئه او من الراى و خال بمعنى تعهد او تكبر و وجد بمعنى اصاب و نحو ذلك يتعدى لواحد و لراى من الرؤيا فى النوم انم اى انسب ما لعلما حال كونه طالب مفعولين من قبل انتمى فانصب به مفعولين حملا له

علیه لتماثلهما فی المعنی اذ الرؤیا فی النوم ادراک بالباطن کالعلم کقوله:

«اراهم رفقتی حتی اذا ما

تجافی اللیل و انخزل انخزالا»

و علقه و الغه بالشروط المتقدمه و لا تجز هنا بلا دلیل سقوط مفعولین او مفعول و اجازه بعضهم ان وجدت فائده کقولهم من یسمع یخل لا ـ ان لم توجد کاقتصارک علی اظن اذ لا یخلو الانسان من ظن ما فان دل دلیل فاجزه کقوله تعالی این شرکائی الذین کنتم تزعمون القصص ای تزعمونهم شرکائی و قوله:

«و لقد نزلت فلا تظنی غیره

منی بمنزله المحب المکرم»

ای واقعا و کتظن اجعل القول جوازا فانصب به مفعولین و لکن لا مطلقا بل ان کان مضارعا مسندا الی المخاطب نح و تقول ان ولی مستفهما به بفتح الهاء ای اداه استفهام و لم ینفصل عنه بغیر ظرف او کظرف ای مجرور او عمل ای معمول بمعنی مفعول نحو:

«متی تقول القلص الرواسما

یحملن ام قاسم و قاسما»

فان انفصل عنه بغیر هذه الثلاثه وجبت الحکایه نحو ا انت تقول زید قائم و ان ببعض ذی الثلاثه فصلت بین الاستفهام و القول یحتمل و لا یضر فی العمل نحو ا غدا تقول زیدا منطلقا و ا فی الدار تقول عمرا جالسا و

«ا جُهّالا تقول بنی لُؤَیٍّ

لعمر ابیک ام متجاهلینا»

و اُجری القول کظن فنصب به المفعولان مطلقا بلا شرط عند سلیم نحو قل ذا مشفقا و نحو:

«قالت و کنت رجلا فطینا

هذا لعمر الله اسرائینا»

و اعجبنی قولک زیدا منطلقا و انت قائل بشرا کریما

أعلم و أری

الى ثلاثةٍ رأى و علما

عدوّا إذا صار أرى و أعلما

وما لمفعولى علمت مطلقا

للثان و الثالث أيضا حققا

وإن تعديّا لواحدٍ بلا

همز فلا ثنين به توصّلا

والثان منهما كثانى اثنى كسا

فهو به فى كلّ حكمٍ

ذو ائتسا

وكأرى السابق نبّا أخبرا

حدّث أنبأ كذاك خبّراً

فصل فی اعلم و اری و ما جری مجراهما

الی ثلاثه مفاعیل رای و علما المتعـدیین لمفعولین عدوا اذا صار بادخال همزه التعدیه علیهما اری و اعلما نحو اذ یریکهم الله فی منامـک قلیلاـ و لو اراکهم کثیرا لفشـلتم الانفـال و اعلم زیـد عمرا بشـرا کریما و ما لمفعولی علمت و اخواته مطلقا من الالغاء و التعلیق عنهما و حـذفهما او احـدهما لدلیل للثان و الثالث من مفاعیل هذا الباب ایضا حققا نحو قول بعضـهم البرکه اعلمنا الله مع الاکابر و قوله:

«و انت ارانی الله امنع عاصم

و اراف مستکفی و اسمح واهب»

و تقول اعلمت زیـدا اما الاول منها فلا یجوز الغاؤه و لا تعلیق الفعل عنه و یجوز حـذفه مع ذکر المفعولین اقتصارا و کـذا حذف الثلاـثه لـدلیل ذکره فی شـرح التسـهیل و نقل ابو حیان ان سـیبویه ذهب الی وجوب ذکر الثلاثه دونه و ان تعـدیا ای رای و علم لواحد بلا همز بان کان رای بمعنی ابصر و علم بمعنی عرف فلاثنین به توصلا نحو اریت زیدا عمرا و اعلمت بشرا بکرا و الاکثر المحفوظ فی علم هذه نقلها بالتضـعیف نحو و علم آدم الاسماء کلها البقره و نقلها بالهمزه قیاسا علی ما اختاره فی شرح التسهیل من ان نقـل المتعـدی لواحـد بالهمزه قیاس لا سـماع خلافا لسـیبویه و المفعول الثان منهما ای من مفعولی اری و اعلم المتعـدیین لهما بالهمزه کثانی اثنی ای مفعولی کسا فی کونه غیر الاول نحو اریت زیـدا الهلال فالهلال غیر زیـد کما ان الجبه غیره فی نحو کسوت زیدا جبه و فی جواز حذفه نحو اریت زیدا کما تقول کسوت زیدا

و فی امتناع الغائه فهو به فی کل حکم من احکامه ذو ائتسا ای صاحب اقتداء و استثنی التعلیق فانه جائز فیه و ان لم یجز فی ثانی مفعولی کسا نحو رب ارنی کیف تحیی الموتی البقره و کاری السابق اول الباب فی التعدیه الی ثلاثه نبا الحقه به سیبویه و استشهد بقوله:

«نبئت زرعه و السفاهه

کاسمها یهدی الی غرائب الاشعار»

لکن المشهور فیها تعدیتها الی واحد بنفسها و الی غیره بحرف جرو الحق به السیرافی اخبرا کقوله:

«و ما علیک اذا اخبرتنی دنفا

و غاب بعلک یوما ان تعودینی»

و الحق به ایضا حدث کقوله:

«او منعتم ما تسالون فمن

حدثتموه له علینا العلاء»

و الحق به ابو علی انبا کقوله و انبئت قیسا و لم ابله کما زعموا خیر اهل الیمن و کذاک خبرا و الحقه باری السیرافی ایضاکقوله:

«و خُبِّرتُ سوداء الغمیم مریضه

فاقبلت من اهلی بمصر اعودها»

باب الفاعل و المفعول

الفاعل

الفاعل الذی کمرفوعی أتی

زیدٌ منیراً وجهه نعم الفتی

وبعد فعل فاعلٌ فإن ظهر

فهو وإلا فضمیرٌ استتر

وجرّد الفعل إذا ما أسندا

لاثنين أو جمعٍ كفاز الشّهدا

وقد يقال سعدا و سعدوا

والفعل للظاهر بعد مسند

ويرفع الفاعل فعلّ أضمرا

كمثل زيدّ فى جواب من قرا

وتاء تأنيثٍ تلى الماضى إذا

كان لأنثى كأبت هند الأذى

وإنما تلزم فعل مضمر

متصلٍ أو مفهمٍ ذات حر

وقد يبيح الفصل ترک التاء فى

نحو أتى القاضى بنت الواقف

والحذف مع فصلٍ بإلا فضّلا

كما زكا إلا فتاه ابن العلا

والحذف قد ياتى بلا فصلٍ و مع

ضمير ذى المجاز فى شعرٍ وقع

والتاء مع جميعٍ سوى السالم من

مذكّر كالتاء مع إحدى اللبن

والحذف فى نعم الفتاه استحسنوا

لأن قصد الجنس فيه بيّن

وقد يجاء بخلاف الأصل

وقد يجى المفعول قبل الفعل

وأخّر المفعول إن لبس حذر

أو أضمر الفاعل غير منحصر

وما بإلاّ أو بإنما انحصر

أخّر و قد يسبق إن قصدٍ ظهر

وشاع

نحو خاف ربّه عمر

وشذّ نحو زان نوره الشّجر

و هو كما قال فى شرح الكافيه المسند اليه فعل تام مقدم فارغ باق على الصوغ الاصلى او ما يقوم مقامه فالمسند اليه يعم الفاعل و النائب عنه و المبتدا و المنسوخ الابتداء و قيد التمام يخرج اسم كان و التقديم يخرج المبتدا و الفراغ يخرج نحو يقومان الزيدان و بقاء الصوغ الاصلى يخرج النائب عن الفاعل و ذكر ما يقوم مقامه يدخل فاعل اسم الفاعل و المصدر و اسم الفعل و الظرف و شبهه و او فيه للتنويع لا للترديد

و ذكر المصنف للنوعين مثالين فقال الفاعل الذى كمرفوعى اتى زيد منيرا وجهه نعم الفتى و مثل بهذا المثال الثالث اعلاما بانه لا فرق فى الفعل بين المتصرف و الجامد و حصره الفاعل فى مرفوعى ما ذكر اما جرى على الغالب لاتيانه مجرورا بمن اذا كان نكره بعد نفى او شبهه كما جاءنى من احد و بالباء فى نحو كفى بالله شهيدا النساء او اراده للاعم من مرفوعى اللفظ و المحل و لا بد بعد فعل من فاعل و هى اعنى البعديه مرتبته فلا يتقدم على الفعل لانه كالجزء منه فان ظهر فى اللفظ نحو قام

زيد و الزيدان قاما فهو ذاك و الا فضمير استتر راجع اما لمذكور نحو زيد قام و هند قامت او لما دل عليه الفعل نحو و لا يشرب الخمر حين يشربها و هو مؤمن اى و لا يشرب الشارب او لما دل عليه الحال المشاهده نحو كلا اذا بلغت التراقى القيامه اى بلغت الروح.

قاعده قالوالا يحذف الفاعل اصلا عند البصريين و استثنى بعضهم صوره و هى فاعل المصدر نحو سقيا و رعيا و فيه

نظر و قد استثنیت صوره اخری و هی فاعل فعل الجماعه المؤکد بالنون فان الضمیر فیه یحذف و تبقی ضمته داله علیه و لیس مستترا کما سیاتی بیانه فی باب نونی التوکید

و جرد الفعل من علامه التثنیه و الجمع اذا ما اسندا لاثنین ظاهرین او جمع ظاهر کفاز الشهدا و قام اخواک و جائت الهندات هذه هی اللغه المشهوره و قد لا یجرد بل تلحقه حروف داله علی التثنیه و الجمع کالتاء الداله علی التانیث و یقال سعدا و سعدوا و الحال ان الفعل الذی لحقته هذه العلامه للظاهر بعد مسند و منه قوله (ص) یتعاقبون فیکم ملائکه باللیل و ملائکه بالنهارو قول بعضهم اکلونی البراغیث و قول الشاعر:

«تولی قتال المارقین بنفسه

و قد اسلماه مبعد و حمیم»

و قوله:

«نتج الربیع محاسنا

القحنها غر السحائب»

و یرفع الفاعل فعل اضمرا تاره جوازا اذا اجیب به استفهام ظاهر کمثل زید فی جواب من قرا او مقدر نحو یسبح له فیها بالغدو و الاصال رجال النور بنباء یسبح للمفعول او اجیب به نفی کقولک لمن قال لم یقم احد بلی زید و تاره وجوبا اذا فسره ما بعده کقوله تعالی و ان احد من المشرکین استجارک التوبه و تاء تانیث ساکنه تلی الفعل الماضی دلاله علی تانیث فاعله ان کان لانثی و لا تلحق المضارع لاستغنائه بتاء المضارعه و لا الامر لاستغنائه بالیاء کابت هند الاذی و انما تلزم هذه التاء فعل مضمر ای فعلا مسندا الیه سواء کان مضمر مؤنث حقیقی او مجازی متصل به نحو هند قامت و الشمس طلعت بخلاف المنفصل نحو هند ما قام الا هی و شذ حذفها فی المتصل فی الشعر کما سیاتی او فعلا

مسندا الی ظاهر مفهم ذات حر ای صاحبه فرج و یعبر عن ذلک بالمؤنث الحقیقی نحو قامت هند بخلاف المسند الی ظاهر مؤنث غیر حقیقی نحو طلعت الشمس فلا تلزمه و قد یبیح الفصل بین الفعل و الفاعل بغیر الا ترک التاء فی فعل مسند الی ظاهر مؤنث حقیقی نحو اتی القاضی بنت الواقف و قوله:

«ان امرا غره منکن واحده

بعدی و بعدک فی الدنیا لمغرور»

و الاجود فیه اثباتها و الحذف للتاء من فعل مسند الی ظاهر

مؤنث حقیقی مع فصل بین الفعل و الفاعل بالا فضلا علی الاثبات کما زکا الا فتاه ابن العلا اذ الفعل مسند فی المعنی الی مذکر لان تقدیره ما زکا احد الا فتاه ابن العلا و مثال الاثبات قوله:

«ما برئت من ریبه و ذم

فی حربنا الا بنات العم»

و الحذف للتاء من فعل مسند الی ظاهر مؤنث حقیقی قد یاتی بلا فصل حکی سیبویه عن بعضهم قال فلانه و الحذف مع الاسناد الی ضمیر المؤنث ذی المجاز و هو الذی لیس له فرج فی شعر وقع قال عامر الطائی:

«فلا مزنه و دقت و دقها

و لا ارض ابقل ابقالها»

و حمله ابن فلاح فی الکافیه علی انه عائد الی محذوف ای و لا مکان ارض ابقل و الضمیر فی ابقالها للارض و التاء مع فعل مسند الی جمع سوی السالم من مذکر و هو جمع التکسیر و جمع المؤنث السالم کالتاء مع مسند الی ظاهر مؤنث غیر حقیقی نحو احدی اللبن ای لبنه فیجوز اثباتها نح و قالت الرجال و قامت الهندات علی تاولهم بالجماعه و حذفها نحو قام الرجال و قام الهندات علی تاولهم بالجمع هذا مقتضی اطلاقه فی جمع المؤنث و الیه

ذهب ابو علی و فی التسهیل خصصه بما کان مفرده مذکرا کالطلحات او مغیرا کبنات و اما غیره کالهندات فحکمه حکم واحده و لا یجوز قام الهندات الا فی لغه قال فلانه قال فی شرح الکافیه و مثل جمع التکسیر ما دل علی جمع و لا واحد له من لفظه کنسوه تقول قال نسوه و قالت نسوه.

و اما جمع المذکر السالم فلا یجوز فیه اعتبار التانیث لان سلامه نظمه تدل علی

التذکیر و البنون جری مجری التکسیر لتغیر نظم واحده کبنات و الحذف للتاء فی فعل مسند الی جنس المؤنث الحقیقی نحو نعم الفتاه و بئس المراه استحسنوا لان قصد الجنس فیه علی سبیل المبالغه فی المدح او الذم بین و لفظ الجنس مذکر و یجوز التانیث علی مقتضی الظاهر فتقول نعمت الفتاه و بئست المراه و الاصل فی الفاعل ان یتصلا بفعله لانه کالجزء منه و الاصل فی المفعول ان ینفصلا عن فعله لانه فضله نحو ضرب زید عمرا و قد یجاء بخلاف الاصل فیقدم المفعول علی الفاعل نحو ضرب عمرا زید و قد یجی المفعول قبل الفعل نحو فریقا هدی و فریقا حق علیهم الضلاله الاعراف و اخر المفعول و قدم الفاعل وجوبا ان لبس بینهما حذر کان لم یظهر الاعراب و لا قرینه نحو ضرب موسی عیسی اذ رتبه الفاعل التقدیم و لو اخر لم یعلم فان کان ثمه قرینه جاز التاخیر نحو اکل الکمثری موسی و اضنت سعدی الحمی او اضمر الفاعل ای جیء به ضمیرا غیر منحصر نحو ضربت زیدا فان کان منحصرا وجب تاخیره نحو ما ضرب زیدا الا انت و کذا اذا کان المفعول ضمیرا نحو ضربنی زید و

ما بالا او بانما انحصر سواء كان فاعلا او مفعولا اخر وجوبا مثال حصر الفاعل نحو ما ضرب عمرا الا زيد و انما ضرب عمرا زيد و مثال حصر المفعول نحو ما ضرب زيد الا عمرا و انما ضرب زيد عمرا و قد يسبق المحصور سواء كان فاعلا او مفعولا ان قصد ظهر بان كان محصورا بالا و هذا ما ذهب اليه الكسائى و استشهد بقوله:

«تزودت من ليلى بتكليم ساعه

فما زاد الا ضعف ما بى كلامها»

و قوله:

«ما عاب الا لئيم فعل ذى كرم

و لا جفا قط الا جبا بطلا»

و وافقه ابن الانبارى فى تقديمه اذا لم يكن فاعلا و الجمهور على المنع مطلقا.

اما المحصور بانما فلا يظهر قصد الحصر فيه الا بالتاخير

و شاع اى كثر و ظهر تقديم المفعول على الفاعل اذا اتصل به ضمير يعود على الفاعل و لم يبال بعود الضمير على متاخر لانه متقدم فى الرتبه و ذلك نحو خاف ربه عمر و شذ تقديم الفاعل اذا اتصل به ضمير يعود على المفعول نحو زان نوره الشجر لعود الضمير على متاخر لفظا و رتبه و ذلك لا يجوز الا فى مواضع سته ليس هذا منها و فى الضروره نحو لما عصى اصحابه مصعبا ادى اليه الكيل صاعا بصاع و اجازه ابن جنى فى النثر بقله و تبعه المصنف قال لان استلزام الفعل للمفعول يقوم مقام تقديمه

النائب عن الفاعل

ينوب مفعولِبه عن فاعل

فيما له كنيل خير نائل

فأوّل الفعل اضممن و المتصل

بالآخر اكسر فى مضىٍّ كوصل

واجعله من مضارعٍ منفتحا

كينتحى المقول فيه ينتحى

والثانى التالى تاالمطاوعه

كالأول اجعله بلا منازعه

وثالث الذى بهمز الوصل

كالأول اجعلنّه كاستحلى

واكسر أو اشمم فاثلاثيٍّ أعلّ

عيناً و ضمّ جاكبوع فاحتمل

وإن بشكلٍ خيف لبسّ يجتنب

وما لباع قد

يرى لنحو حبّ

وما لفا باع لما العين تلى

فى اختار و انقاد و شبهٍ ينجلى

وقابلٌ من ظرفٍ أو من مصدر

أو حرف جرٍّ بنيابةٍ حرى

ولا ينوب بعض هذى إن وجد

فى اللفظ مفعولٌ به و قد يرد

وب اتفاقٍ قد ينوب الثان من

باب كسا فيما التباسه أمن

فى باب ظنّ و أرى المنع اشتهر

ولا أرى منعاً إذا القصد ظهر

وما سوى النائب ممّا علّقا

بالرّافع النّصب له محققا

و التعبير به احسن من التعبير بمفعول ما لم يسم فاعله لشموله للمفعول و غيره و لصدق الثانى على المنصوب فى قولك اعطى زيد درهما و ليس مرادا. ينوب مفعول به ان كان موجودا عن فاعل فيما له من رفع و عمديه و امتناع تقديمه على الفعل و غير ذلك كنيل خير نائل و زيد مضروب غلامه فاول الفعل الذى حذف فاعله اضممن سواء كان ماضيا او مضارعا و المتصل بالاخر اكسر فى مضى فقط كوصل و دحرج و اجعله اى المتصل بالاخر من فعل مضارع منفتحا كينتحى المقول فيه اذا بنى لما لم يسم فاعله ينتحى و كيضرب و يدحرج و يستخرج و الحرف الثانى التالى اى الواقع بعد تا المطاوعه كالاول اجعله فضمه بلا منازعه فى ذلك اى بلا خلاف نحو تعلم العلم و تدحرج فى الدار لانه لو لم يضم لالتبس بالمضارع المبنى للفاعل و كذا يضم الثانى التالى ما اشبه تاء المطاوعه نحو تكبر و تبختر و ثالث الماضى الذى ابتدىء بهمز الوصل كالاول اجعلنه فضمه كاستحلى لئلا يلتبس بالامر فى بعض الاحوال و اكسر فاء ثلاثى معتل العين لان الاصل ان يضم اوله و يكسر ما قبل آخره فتقول فى قال و باع قول و بيع فاستثقلت الكسره على الواو و

الیاء فنقلت الی الفاء فسکنتا فقلبت الواو یاء لسکونها بعد کسره و سلمت الیاء لسکونها بعد حرکه تجانسها و هذه اللغه العلیا او اشمم فا ثلاثی اعل عینا بان تشیر الی الضم مع التلفظ بالکسر و لا تغیر الیاء و هذه اللغه الوسطی و بها قرا ابن عامر و الکسائی فی قیل /و غیض هود و ضم للفاء جا عن بعض العرب مع حذف حرکه العین فسلمت الواو و قلبت الیاء واوا کحوکت فی قوله

«حوکت علی نولین اذ تحاک

تختبط الشوک و لا تشاک»

و کبوع فی قوله:

«لیت و هل ینفع شیئا لیت

لیت شبابا بوع فاشتریت»

و قوله فاحتمل ای فاجیز و خرج بقوله اعل ما کان معتلا و لم یعل نحو عور فی المکان فحکمه حکم الصحیح ثم هذه اللغات الثلاث انما تجوز مع امن اللبس و ان بشکل من اشکال الفاء المتقدمه خیف لبس یحصل بین

فعل الفاعل و فعل المفعول یجتنب ذلک الشکل کخاف فانه اذا اسند الی تاء الضمیر یقال خفت بکسر الخاء فاذا بنی للمفعول فان کسرت حصل اللبس فیجب ضمه فیقال خفت و نحو طلت ای غلبت فی المطاوله یجتنب فیه الضم لئلا یلتبس بطلت المسند الی الفاعل من الطول ضد القصر.

و ما لباع ای اذا بنی للمفعول من کسر الفاء و اشمامها و ضمها قد یری لنحو حب من الثلاثی المضاعف المدغم اذا بنی للمفعول و اوجب الجمهور الضم و استدل مجیز الکسر بقراءه علقمه ردت الینا یوسف و ما ثبت لفا باع اذا بنی للمفعول من جواز الثلاثه فهو لما

العین تلی فی کل ثلاثی معتل العین و هو علی افتعل او انفعل نحو اختار و انقاد و شبه لذین ینجلی خبر

اى محل حصول ما لفاء باع لما و ليته العين فيما ذكر فيجوز فيهما كسر التاء و القاف و ضمهما و الاشمام على العمل السابق و يلفظ بهمزه الوصل على حسب التلفظ بهما و قابل للنيابه من ظرف بان كان متصرفا مختصا او غير مختص لكن قيد الفعل بمعمول آخر او من مصدر بان كان متصرفا

لغير التوكيد او حرف جر مع مجروره بان لم يكن متعلقا بمحذوف و لا عله بنيابه عن الفاعل حرى اى جدير نحو سير يوم السبت و سير بزيد يوم و ضرب ضرب شديد و لما سقط فى ايديهم الاعراف و نقل ابو حيان فى الارتشاف اتفاق البصريين و الكوفيين على ان النائب هو المجرور و ان الذى قاله المصنف من انهما معا النائب لم يقله احد و غير القابل لا ينوب نحو اذا و عند و ثم و سبحان الله و معاذ الله و ضربا فى ضربت ضربا و فهم من تخصيصه النيابه بما ذكر انه لا يجوز نيابه الحال و لا التمييز و لا المفعول له و لا المفعول معه و صرح بالاول فى التسهيل و بالثانى فى الارتشاف و بالثالث فى اللباب و لا ينوب بعض هذى الثلاثه المتقدمه ان وجد فى اللفظ

مفعول به كما لا يكون فاعلا اذا وجد اسم محض هذا مذهب سيبويه و ذهب الكوفيون و الاخفش الى انه قد يرد نيابه غير المفعول به مع وجوده كقوله تعالى ليجزى قوما بما كانوا يكسبون الجاثيه و قول الشاعر لم يعن بالعلياء الا سيدا و لا شفى ذا الغى الا ذو هدى و اختاره فى التسهيل و باتفاق من جمهور النحاه قد ينوب عن الفاعل المفعول

الثان من باب كسا فيما التباسه امن نحو كسى زيدا جبه بخلاف ما اذا لم يؤمن الالتباس فيجب ان ينوب الاول نحو اعطى عمرو بشرا و حكى عن بعضهم منع اقامه الثانى مطلقا و عن بعض آخر المنع ان كان نكره و الاول معرفه و لعل المصنف لم يعتد بهذا الخلاف و قد صرح بنفيه فى شرحى التسهيل و الكافيه و حيث جاز اقامه الثانى فالاول اولى

لكونه فاعلا فى المعنى فى باب ظن و ارى المتعديه لثلاثه المنع من اقامه الثانى و وجوب اقامه الاول اشتهر عن كثير من النحاهقال الابدى فى شرح الجزوليه لانه مبتدا و هو اشبه بالفاعل فان مرتبته قبل الثانى لان مرتبه المبتدا قبل الخبر و مرتبه المرفوع قبل المنصوب ففعل ذلك للمناسبه و خالف ابن عصفور و جماعه و تبعهم المصنف فقال و لا ارى منعا من نيابه الثانى اذا القصد ظهر و لم يكن جمله و لا ظرفاكما فى التسهيل كقولك فى جعل الله ليله القدر خيرا من الف شهر جعل خير من الف شهر ليله القدر و اما الثالث من باب ارى ففى الارتشاف ادعى ابن هشام الاتفاق على منع اقامته و ليس كذلكففى المخترع جوازه عن بعضهم و كما لا يكون للفعل الا فاعل واحد كذلك لا ينوب عن الفاعل الا شىء واحد و ما سوى النائب عنه مما علقا بالرافع اى رافع النائب و هو الفعل و اسم المفعول و المصدرعلى ظاهر قول سيبويه النصب له محققا لفظا ان لم يكن جارا و مجرورا نحو ضرب زيد يوم الجمعه امامك ضربا شديدا و محلا ان يكنه نحو فاذا نفخ فى الصور نفخه واحده الحاقه

إشتغال العامل عن المعمول

إن مضمر

إسمٍ سابقٍ فعلاً شغل

عنه بنصبٍ لفظه أو المحلّ

فالسّابق انصبه بفعلٍ أضمرا

حتماً موافقٍ لما قد أظهرا

والنّصب حتمٌ إن تلا السّابق ما

يختصّ بالفعل كإن و حيثما

وإن تلا السّابق ما بالابتدا

يختصّ بالفعل كإن و حيثما

كان إذا الفعل تلا ما لم يرد

ما قبل معمولاً لما بعد وجد

واختير نصبٌ قبل فعلٍ ذى طلب

وبعد ما إيلاؤه الفعل غلب

وبعد عاطفٍ بلا فصلٍ على

معمولٍ فعلٍ مستقرٍّ أوّلا

وإن تلا المعطوف فعلاً مخبرا

به عن اسمٍ فاعطفن مخيّراً

والرّفع فى غير الذى مرّ رجح

فما أبيح افعل و دع ما لم يبح

وفصل مشغولٍ بحرف جرّ

أو بإضافةٍ كوصلٍ يجرى

وسوّ فی ذا الباب وصفاً ذا عمل

بالفعل إن لم یک مانعٌ حصل

وعلقةٌ حاصلةٌ بتابع

کعلقةٍ بنفس الإسم الواقع

و هو ان یتقدم اسم و یتاخر فعل او شبهه قد عمل فی ضمیره او سببیه لو لا ذلک لعمل فیه او فی موضعه ان مضمر اسم سابق فعلا مفعول بقوله شغل ای ذلک المضمر عنه ای عن الاسم السابق بنصب لفظه ای لفظ ذلک المضمر

او المحل ای محله فالسابق ارفعه علی الابتداء او انصبه و اختلف فی ناصبه فالجمهور و تبعهم المصنف علی انه منصوب بفعل اضمرا حتما موافق لما قد اظهرا لفظا او معنی و قیل بالفعل المذکور بعده ثم اختلف فقیل انه عامل فی الضمیر و فی الاسم معا و قیل فی الظاهر و الضمیر ملغی.

و اعلم ان هذا الاسم الواقع بعده فعل ناصب لضمیره علی خمسه اقسام لازم النصب و لازم الرفع و راجح النصب علی الرفع و مستو فیه الامران و راجح الرفع علی النصب هکذا ذکره النحویون و تبعهم المصنف فشرع فی بیانها بقوله و النصب للاسم السابق حتم ان تلا السابق بالرفع ای وقع بعد ما یختص بالفعل کان و

حیثما نحو ان زیـدا لقیته فاکرمه و حیثما عمرا تلقه فاهنه و کذا ان تلا اسـتفهاما غیر الهمزه کاین بکرا فارقته و هل عمرا حدثته و سیاتی حکم التالی الهمزه و ان تلا السابق ای وقع بعـد ما بالابتـدا یختص کاذا الفجائیه فالرفع للاسم علی الابتداء التزمه ابدا نحو خرجت فاذا زید لقیته لان اذا لا یلیها الا مبتدا نحو

فاذا هی بیضاء الاعراف او خبر نحو اذا لهم مکر یونس و لا یلیها فعل و لـذا قـدر متعلق الخبر بعدها اسـما کما تقدم و ذکره لهذا القسم افاده لتمام القسـمه و ان کان لیس من الباب لعـدم صـدق ضابطه علیه لما تقـدم فیه من قولنا لو لا ذلک الضـمیر لعمل فی الاسم السابق و لا یصـح هـذا هنا لما تقـدم من ان اذا لا یلیها فعل کـذا یجب الرفع اذا الفعل تلا ای وقع بعد ما له صدر الکلام و هو الذی لم یرد ما قبل ای قبله معمولا لما بعد وجد کالاسـتفهام و ما النافیه و ادوات الشرط نحو زید هل رایته و خالد ما صحبته و عبـد الله ان اکرمک اکرمه و اختیر نصب للاسم السابق اذا وقع قبل فعل ذی طلب کالامر و النهی و الـدعاء نحو زیـدا اضـربه و عمرا لا تهنه و خالدا اللهم اغفر له و بشـرا اللهم لا تعذبه و احترز بقوله فعل من اسم الفعل نحو زید دراکه فیجب الرفع و کذا ان کان فعل امر مرادا به العموم نحو و السارق و السارقه فاقطعوا ایـدیهما المائده قاله ابن الحاجب و اختیر نصـبه ایضا اذا وقع بعد ما ایلاؤه الفعل غلب کهمزه الاستفهام نحو ا بشرا منا

واحدا نتبعه القمر ما لم يفصل بينها و بينه بغير ظرف فالمختار الرفع و كما و لا و ان النافيات نحو ما زيدا رايته قال فى شرح الكافيه و حيث مجرده من ما نحو حيث زيدا تلقاه فاكرمه لانها تشبه ادوات الشرط فلا يليها فى الغالب الا فعل و اختير نصبه ايضا اذا وقع بعد حرف عاطف له بلافصل على معمول فعل متصرف مستقر اولا نحو ضربت زيدا و عمرا اكرمته قال فى شرح الكافيه لما فيه من عطف جمله فعليه على مثلها و تشاكل الجملتين المعطوفتين اولى من تخالفهما انتهى و حينئذ فالعطف ليس على المعمول كما ذكره هنا و ل و قال تلا بدل على لتخلص منه.

و خرج بقوله بلا- فصل ما اذا فصل بين العاطف و الاسم فالمختار الرفع نحو قام زيد و اما عمرو فاكرمته و خرج بقولى متصرف افعال التعجب و المدح و الذم فانه لا تاثير للعطف عليها كما قال المصنف فى نكته على مقدمه ابن الحاجب و ان تلا الاسم المعطوف فعلا متصرفا مخبرا به عن اسم اول مبتدا نحو هند اكرمتها و زيدا ضربته عندها فاعطفن مخيرا بين الرفع على الابتداء و الخبر و النصب عطفا على جمله اكرمتها و تسمى الجمله الاولى من هذا المثال ذات وجهين لانها اسميه بالنظر الى اولها و فعليه بالنظر الى آخرها و هذا المثال اصح كما قال الابدى فى شرح الجزوليه من تمثيلهم بزيد قام و عمرو كلمته لبطلان العطف فيه لعدم ضمير فى المعطوفه يربطها بمبتدا المعطوف عليها اذ المعطوف بالواو يشرك المعطوف عليه فى معناه فيلزم ان يكون فى هذا المثال خبرا عنه و لا يصح

الا بالرابط و

قد فقد انتهى و لعله يغتفر فى التوابع ما لا يغتفر فى غيرها و الرفع فى غير الذى مر رجح لعدم موجب النصب و مرجحه و موجب الرفع و مستوى الامرين و عدم التقدير اولى منه نحو زيد ضربته و منع بعضهم النصب و رد بقوله تعالى جنات عدن يدخلونها الرعد.

فما ابيح لك افعل و دع اى اترك ما لم يبح لك و

تقديمه واجب النصب ثم مختاره ثم جائزه على السواء ثم مرجوحه احسن كما قال من صنع ابن الحاجب لان الباب لبيان المنصوب منه انتهى.

و كان ينبغى ان يؤخر واجب الرفع عنها لما ذكر و فصل ضمير مشغول به عن الفعل بحرف جر او باضافه اى

بمضاف كوصل فيما مضى يجرى فيجب النصب فى نحو ان زيدا مررت به او رايت اخاه اكرمك و الرفع فى نحو خرجت فاذا زيد مر به عمرو و اخوه و يختار النصب فى نحو زيدا امرر به او انظر اخاه و الرفع فى نحو زيد مررت به او رايت اخاه و يجوز الامران على السواء فى نحو هند اكرمتها و زيد مررت به او رايت اخاه فى دارها نعم يقدر الفعل من معنى الظاهر لا لفظه

و سو فى ذا الباب وصفا ذا عمل بالفعل فيما تقدم ان لم يك مانع حصل نحو ا زيدا انت ضاربه الان او غدا بخلاف الوصف غير العامل كالذى بمعنى الماضى او العامل غير الوصف كاسم الفعل او الحاصل فيه مانع كصله الالف و اللام و علقه حاصله بتابع للاسم الشاغل للفعل كعلقه حاصله بنفس الاسم الواقع الشاغل للفعل فقولك ا زيدا ضربت عمرا و اخاه كقولك ا زيدا ضربت اخاه و شرط فى

التسـهيل ان يكون التابع عطفا بالواو كما مثلنا او نعتاكا زيـدا رايت رجلا يحبه و زاد فى الارتشاف ان يكون عطف بيان كا زيـدا ضربت عمرا اخاه

تعدّی الفعل ولزومه

علامه الفعل المعدّی أن تصل

هما غير مصدرٍ به نحو عمل

فانصب به مفعوله إن لم ينب

عن فاعلٍ نحو تدبّرت الكتب

ولازمٌ غير المعدّی و حتم

لزوم أفعال السجايا كنهم

كذا افعللّ و المضاهی اقعنسا

وما اقتضی نظافةً أو دنسا

أو عرضاً أو طاوع المعدّی

لواحدٍ كمدّه فامتدّا

وعدّ لازماً بحرف جرّ

وإن حذف فالنّصب للمنجرّ

نقلاً و فی أنّ و إن يطّرد

مع أمن لبسٍ كعجبت أن يدوا

والأصل سبق فاعلٍ معنیً كمن

من ألبسن من زاركم نسج اليمن

ويلزم الأصل لموجبٍ عرا

وترک ذاک الأصل حتما قد یری

وحذف فضلهٍ أجز إن لم یضرّ

کحذف ما سیق جواباً أو حصر

ویحذف النّاصبها إن علما

وقد یکون حذفه ملتزما

و فیه رتب المفاعیل علامه الفعل المعدی ای المجاوز الی المفعول به ان تصل ها تعود علی غیر مصدر لذلک الفعل به نحو عمل فانک تقول الخیر عملته فتصل به هاء تعود علی غیر مصدره و احترز بها من هاء المصدر فانها توصل بالمتعدی نحو ضربته زیدا ای الضرب و باللازم نحو قمته ای القیام.

تتمه و من علامته ایضا ان یصلح لان یصاغ منه اسم مفعول تام کمقت فهو ممقوت قال فی شرح الکافیه و المراد بالتمام الاستغناء عن حرف جر فلو صیغ منه اسم مفعول مفتقر الی حرف جر یسمی لازما کغضبت علی عمرو فهو مغضوب علیه

فانصب به مفعوله الذی تجاوز الیه ان لم ینب عن فاعل نحو تدبرت الکتب و معلوم انه ان ناب عن فاعل رفع و فعل لازم غیر الفعل المعدی و هو الذی لا یتصل به ضمیر غیر مصدر و یقال له ایضا قاصر و غیر

متعد و متعد بحرف جر.

و حتم لزوم افعال السجايا جمع سجيه و هی الطبيعه كنهم اذا كثر اكله و ظرف و كرم و شرف و كذا حتم لزوم ما كان على وزن افعلل بتخفيف اللام الاولى و تشديد الثانيه كاقشعر و اطمان و كذا افعنلل المضاهی اقعنسسا و هو احرنجم و كذا ما الحق بافعلل و افعنلل كاكوهد و احرنبا و كذا حتم لزوم ما اقتضى نظافه كطهر و نظف او دنسا كدنس و وسخ و نجس او اقتضى

عرضا ای معنى غير لازم كمرض و برىء و فرح او طاوع فاعله فاعل الفعل المعدى لواحد كمده فامتدا و دحرجته فتدحرج و المطاوعه قبول المفعول فعل الفاعل فان طاوع المعدى لاثنين كان متعديا لواحد نحو كسوت زيدا جبه فاكتساها ر و عد فعلا لازما الى المفعول به بحرف جر نحو عجبت من انک قادم و فرحت بقدومک و عده ايضا بالهمزه نحو اذهبت زيدا و بالتضعيف نحو فرحته.

و ان حذف حرف الجر فالنصب ثابت للمنجر ثم هذا الحذف ليس قياسا بل نقلا عن العرب يقتصر فيه على السماع كقوله تمرون الديار و لم تعوجوا كلامكم على اذا حرام و قد يحذف و يبقى الجر كقوله اذا قيل ای الناس شر قبيله اشارت كليب بالاكف الاصابع

و حذف حرف الجر فی ان و ان المصدريتين يطرد و يقاس عليه مع امن لبس كعجبت ان يدوا ای يعطوا الديه و عجبت انک قائم ای من ان يدوا و من انک قائم و محل ان و ان حينئذ نصب عند سيبويه و الفراء و جر عند الخليل و الكسائی قال المصنف و يؤيد قول الخليل ما انشده الاخفش: «و ما

زرت ليلى ان تكون حبيبه

الى و لا دين بها انا طالبه»

بجر المعطوف على ان تكون فعلم انها فى محل جر فان لم يؤمن اللبس لم يطرد الحذف نحو رغبت فى ان تقوم اذ يحتمل ان يكون المحذوف عن و لا يلزم من عدم الاطراد اى القياس عدم الورود فلا يشكل بقوله تعالى و ترغبون ان تنكحوهن النساء فتامل

فصل فى رتب المفاعيل و ما يتعلق بذلك

و الاصل سبق مفعول هو فاعل معنى مفعولا ليس كذلك كمن من قولك البسن من زاركم نسج اليمن و من ثم جاز البسن ثوبه زيدا و امتنع اسكن ربها الدار و يلزم هذا الاصل لموجب عرى اى وجد كان خيف لبس الاول بالثانى نحو اعطيت زيدا عمرا او كان الثانى محصورا نحو ما اعطيت زيدا الا درهما او ظاهرا و الاول مضمرا نحو اعطيتك درهما و ترك ذاك الاصل حتما قد يرى لموجب كان كان الاول محصورا نحو ما اعطيت الدرهم الا زيدا او ظاهرا و الثانى مضمرا نحو الدرهم اعطيته زيدا او فيه ضمير يعود على الثانى كما تقدم و حذف مفعول فضله بان لم يكن احد مفعولى ظن لغرض اما لفظى كتناسب الفواصل و الايجاز و اما معنوى كاحتقاره اجز نحو ما و دعك ربك و ما قلى الضحى فان لم تفعلوا و لن تفعلوا البقره كتب الله لاغلبن انا و رسلى المجادله.

و هذا ان لم يضر بفتح

اوله و تخفيف الراء فان ضار اى ضر كحذف ما سيق جوابا لسائل او ما حصر لم يجز كقولك زيدا لمن قال من ضربت و نحو ما ضربت الا زيدا فلو حذف من الاول لم يحصل جواب و لو حذف من الثانى

لزم نفی الضرب مطلقا و المقصود نفیه مقیدا و یحذف الفعل الناصبها ای الناصب الفضله جوازا ان علما کان کان ثم قرینه حالیه کانت کقولک لمن تاهب للحج مکه ای ترید او مقالیه کزیدا لمن قال من ضربت و قد یکون حذفه ملتزما کان فسره ما بعد المنصوب کما فی

باب الاشتغال او کان نداء او مثلا کالکلاب علی البقر ای ارسل او جاریا مجراه ک انتهوا خیرا لکم النساء ای و ائتوا

التنازع فی العمل

إن عاملان اقتضیا فی اسمٍ عمل

قبل فللواحد منهما العمل

والثانی أولی عند أهل البصره

واختار عکساً غیرهم ذا أسره

وأعمل المهمل فی ضمیر ما

تنازعاه و التزم ما التزما

کیحسنان و یسیء ابناکا

وقد بغی و اعتدیا عبداکا

ولا تجیء مع أوّلٍ قد أهملا

بمضمرٍ لغیر رفع أو هلا

بل حذفه الزم إن یکن غیر خبر

وأخّرته إن یکن هو الخبر

وأظهر ان یکن ضمیرّ خبرا

لغیر ما یطابق المفسّرا

نحو أظنّ و یظنّانی أخا

زیداً و عمراً أخوین فی الرّخا

و یسمی ایضا باب الاعمال و هو کما یؤخذ مما سیاتی ان یتوجه عاملان لیس احدهما مؤکدا للاخر الی معمول واحد متاخر عنهما نحو ضربت و اکرمت زیدا فکل واحد من ضربت و اکرمت یطلب زیدا بالمفعولیه.

ان عاملان فعلان او اسمان او اسم و فعل اقتضیا ای طلبا فی اسم عمل رفعا او نصبا او طلب احدهما رفعا و الاخر نصبا و کانا

قبل فللواحد منهما العمل بالاتفاق اما الاول او الثانی مثال ذلک علی اعمال الاول قام و قعدا اخواک رایت و اکرمتهما ابویک ضربت و ضربتهما الزیدین ضربت و ضربونی الزیدین و مثاله علی اعمال الثانی قاما و قعد اخواک رایت و اکرمت ابویک ضربانی و ضربت الزیدین ضربت و ضربنی الزیدون و هذا فی غیر فعل

التعجب اما هو فيشترط فيه اعمال الثانى كما اشترط المصنف فى شرح التسهيل فى جواز التنازع فيه خلافا لمن منعه كما احسن و اعقل زيدا

و اعمال الثان اولى من اعمال الاول عند اهل البصره لقربه و اختار عكسا و هو اعمال الاول لسبقه غيرهم اى اهل الكوفه حال كونه ذا اسره اى صاحب جماعه قويه و اعمل المهمل من العمل فى الاسم الظاهر فى ضمير ما تنازعاه وجوبا ان كان ما يضمر مما يلزم ذكره كالفاعل و التزم ما التزما من مطابقه الضمير للظاهر فى الافراد و التذكير و غيرهما كيحسنان و يسىء ابناكا فابناكا تنازع فيه يحسن و يسىء فاعمل يسىء فيه و اضمر فى يحسن الفاعل و لم يبال بالاضمار قبل الذكر للحاجه

اليه كما فى ربه رجلا زيد و منع جواز مثل هذا الكوفيون فجوز الكسائى يحسن و يسىء ابناك بناء على مذهبه من جواز حذف الفاعل و جوزه الفراء بناء على مذهبه من توجه العاملين معا الى الاسم الظاهر و جوز الفراء ايضا ان يؤتى بضمير الفاعل مؤخرا نحو يحسن و يسىء ابناك هما و قد بغى و اعتديا عبداكا فعبداكا تنازع فيه بغى و اعتدى فاعمل فيه الاول و اضمر فى الثانى و لا محذور لرجوع الضمير الى متقدم فى الرتبه فان اعملت الاول و احتاج الثانى الى منصوب وجب ايضا اضماره نحو ضربنى و ضربته زيد و ندر قوله

بعكاظ يعشى الناظرين اذا هم لمحوا شعاعه و لا تجىء مع اول قد اهملا من العمل بمضمر لغير رفع اوهلا بل حذفه اى ضمير غير الرفع الزم ان يكن فضله بان لم يوقع حذفه فى لبس و كان غير خبر و غير مفعول اول

لظن نحو ضربت و ضربنی زید و ندر المجیء به فی قوله و اضمرنه و اخرنه وجوبا ان یکن ذلک الضمیر عمده بان کان هو الخبر لکان او ظن او المفعول الاول لظن او اوقع حذفه فی لبس ککنت و کان زید صدیقا ایاه و ظننی و ظننت زیدا عالما ایاه و ظننت منطلقه و ظنتنی منطلقا هند ایاها و استعنت و استعان علی زید به.

و ذهب بعضهم فی الخبر و المفعول الاول الی جواز تقدیمه کالفاعل و آخر الی جواز حذفه ان دل علیه دلیل و ابن الحاجب الی الاتیان به اسما ظاهراو الاخفش الی انه ان وجدت قرینه حذف و الا اتی به اسما ظاهرا و لا تضمر بل اظهر مفعول الفعل المهمل ان یکن ضمیر لو اضمر خبرا فی الاصل لغیر ما یطابق المفسرا بکسر السین و هو المتنازع

فیه بان کان مثنی و الضمیر خبرا عن مفرد نحو اظن و یظنانی اخا زیدا و عمرا اخوین فی الرخا فاخوین تنازع فیه اظن لانه یطلبه مفعولا ثانیا اذ مفعوله الاول زیدا و یظنانی لانه یطلبه مفعولا ثانیا فاعمل فیه الاول و هو اظن و بقی یظنانی یحتاج الی مفعول فلو اتیت به ضمیرا مفردا فقلت اظن و یظنانی ایاه زیدا و عمرا اخوین لکان مطابقا للیاء غیر مطابق لما یعود علیه و هو اخوین و لو اتیت به ضمیرا مثنی فقلت اظن و یظنانی ایاهما زیدا و عمرا اخوین لطابقه و لم یطابق الیاء الذی هو خبر عنه فتعین الاظهار و قد علمت ان المسئله حینئذ لیست من باب التنازع لان کلا من العاملین قد عمل فی ظاهر

المفاعیل الخمسه

مدخل؛ المفعول به

فصل: المفاعیل خمسه:

احدها المفعول به:

و قد سبق حكمه

المفعول المطلق

المصدر اسم ما سوى الزمّان من

مدلولى الفعل كأمنٍ من أمن

بمثله أو فعلٍ أو وصفٍ نصب

وكونه أصلاً لهذين انتخب

توكيداً او نوعاً يبين أو عدد

كسرت سيرتين سير ذى رشد

وقد ينوب عنه ما عليه دلّ

كجدّ كلّ الجدّ و افرح الجذل

وما لتوكيدٍ فوحّد ابدا

وثنّ و اجمع غيره و أفردا

وحذف عامل المؤكّد امتنع

وفى سواه لدليلٍ متّسع

والحذف حتمٌ مع آت بدلا

من فعله كندلاً اللذ كاندلا

وما لتفصيلٍ كإمّا منّا

عامله يحذف حيث عنّا

كذا مكرّر وذز حصرٍ ورد

نائب فعلٍ لاسم عينٍ استند

ومنه ما يدعونه مؤكّدا

لنفسه أو غيره فالمبتدا

نحو له عليّ ألف عرفا

والثان كابنى أنت حقا صرفا

كذاك ذو التشبيه بعد جمله

كلى بكاً بكاء ذات عضله

الثانى المفعول المطلق: و هو كما يؤخذ مما سياتى المصدر الفضله المؤكد لعامله او المبين لنوعه او عدده و سمى مطلقا لانه يقع عليه اسم المفعول من غير تقييد بحرف جر و لهذه العله قدمه على المفعول به الزمخشرى و ابن الحاجب.

و اعلم ان الفعل يدل على شيئين الحدث و الزمان و اما المصدر فهو اسم يدل على ما سوى الزمان من مدلولى الفعل و هو الحدث كامن من امن بمثله اى بمصدر او فعل او وصف نصب نحو فان جهنم جزاؤكم جزاء موفورا الاسراء و كلم الله موسى

تكليما النساء و الصافات صفا الصافات و هو مضروب ضربا.

و كونه اى المصدر اصلا لهذين اى للفعل و الوصف و هو مذهب اكثر البصريين هو الذى انتخب اى اختير لان كل فرع يتضمن الاصل و زياده و الفعل و الوصف بالنسبه الى المصدر كذلك دونه و ذهب بعض البصريين الى ان المصدر اصل للفعل و الفعل اصل للوصف و آخر الى ان كلا من المصدر و الفعل اصل براسه و الكوفيون

الی ان الفعل اصل للمصدر توکیدا یبین المصدر اذا ذکر مع عامله کارکع رکوعا او نوعا یبین اذا وصف او اضیف او اضیف الیه او عدد کسرت سیرتین

سیر ذی رشد و رجعت القهقری و قد ینوب عنه ما علیه دل ککل مضاف الیه کجد کل الجد و بعضکما فی الکافیه کضربته بعض الضرب و کذا مرادفه نحو افرح الجذل بالمعجمه ای الفرح و وصفه و الدال علی نوع منه او عدده او آلته او ضمیره او اشاره الیهکما فی الکافیه نحو سرت احسن السیر و اشتمل الصماء و رجع القهقری فاجلدوهم ثمانین جلده النور ضربته سوطا لا اعذبه احدا المائده ضربت ذلک الضرب و ینوب عنه ایضا ما یشارکه فی مادته و هو ثلاثه اسم مصدر نحو اغتسل غسلا و اسم عین نحو و الله انبتکم من الارض نباتا النوح و مصدر لفعل آخر نحو و تبتل الیه تبتیلا المزمل و ما لتوکید فوحد ابدا لانه بمنزله تکریر الفعل و الفعل لا یثنی و لا یجمع و ثن و اجمع غیره و افردا و حذف عامل المصدر المؤکد امتنع قال فی شرح الکافیه لانه یقصد به تقویه عامله و تقریر معناه و حذفه مناف لذلک و نقضه ابنه بمجیئه فی نحو سقیا و رعیا و رد بانه لیس من التوکید فی شیء و انما المصدر فیه نائب مناب العامل دال علی ما یدل علیه فهو عوض منه و یدل علی ذلک عدم جواز الجمع بینهما و لا شیء من المؤکدات یمتنع الجمع بینه و بین المؤکد.

و فی حذف عامل سواه لدلیل علیه متسع فیبقی علی نصبه کقولک لمن قال ای سیر سرت سیرا سریعا و لمن

قـدم من سـفره قـدوما مباركا و الحذف للعامل حتم مع مصدر آت بدلا من فعله سـماعا فی نحو حمدا و شـكرا و قیاسا فی الامر كندلا اللذ فی قول الشاعر:

«علی حین الهی الناس جل امورهم

فندلا زریق المال ندل الثعالب»

فهو كانـدلا و فی النهی نحو قیاما لا قعودا و الدعاء نحو سـقیا و رعیا و الاسـتفهام للتوبیخ نحو ا توانیا و قد جد قرناؤک و لا فرق فیما ذكر بین ما له فعل كما تقدم

و ما لیس له

تذر الجماجم ضاحیا هاماتها

بله الاكف كانها لم تخلق

فیقـدر له فعل من معناه ای اترک و ما لتفصـیل لعاقبه ما قبله ک اما منا بعـد و اما فـداء محمد عامله یحذف حتما قیاسا حیث عنا ای عرض فالتقـدیر فی الایه و الله اعلم فاما تمنون منا و اما تفـدون فداء كذا فی الحكم مكرر ورد نائب فعل مسـند الی اسم عین نحو زید سیرا سیرا ای یسیر سیرا.

و كذا ذو حصـر بالا او بانما ورد نائب فعل لاسم عین اسـتند نحو ما انت الا سـیرا و انما انت سیرا فان استند الی اسم معنی وجب الرفع علی الخبریه فی الصورتین نحو امرک سـیر سـیر و انما سـیرک سیر البرید و منه ای من المصدر الذی حذف عامله حتما ما یدعونه ای یسمونه مؤكدا اما لنفسه او غیره فالمبتدا به ای فالاول و هو المؤكد لنفسه ما وقع بعد جمله لا محتمل لها غیره نحو له علی الف درهم عرفـا و الثـان و هو المؤكـد لغیره ما وقع بعـد جمله لها محتمل غیره كابنی انت حقا صـرفا قال فی التسـهیل و لا یجوز تقدم هذا المصدر علی الجمله التی قبله وفاقا

للزجاج كذاك ذو التشبيه الواقع بعد جمله مشتمله على اسم بمعناه

و صاحبه كلى بكا بكاء ذات عضله اى صاحبه داهيه بخلاف الواقع بعد مفرد كصوته صوت حمار و الواقع بعد جمله لم تشتمل على ما ذكر كهذا بكاء بكاء الثكلى.

تتمه كالمصدر فى حذف عامله ما وقع موقعه نحو اعتصمت عائذا بك قاله فى شرح الكافيه

المفعول له

ينصب مفعولاً له المصدر إن

أبان تعليلًا كحد شكراً ودن

وهو بما يعمل فيه متّخذ

وقتاً وفاعلًا و إن شرطٌ فقد

فاجره ب الحرف و ليس يمتنع

مع الشروط كلزهدٍ ذا قنع

وقلّ أن يصحبها المجرّد

والعكس فى مصحوب ال وأنشدوا

«لا أقعد الجبن عن الهيجاء

ولو توالت زمر الأعداء»

الثالث من المفاعيل المفعول له

و يسمى المفعول لاجله و من اجله و هوكما قال ابن الحاجب ما فعل لاجله فعل مذكور ينصب حال كونه مفعولا له المصدر ان ابان تعليلا للفعل كجد شكرا و دن و هو بما يعمل فيه و هو الفعل متحد وقتا و فاعلا و ان شرط مما ذكر فقد فاجره باللام و نحوها مما يفهم التعليل و هو من و فى نحو:

«له ملك ينادى كل يوم

لدوا للموت و ابنوا للخراب»

«فجئت و قد نضت لنوم ثيابها

لدی الستر الا لبسه المتفضل»

«و انی لتعرونی لذکراک هزه

کما انتفض العصفور بلله القطر»

قال فی شرح الکافیه فان لم یکن ما قصد به التعلیل مصدرا فهو احق باللام او ما یقوم مقامها نحو سری زید للماء او للعشب و کلما ارادوا ان یخرجوا منها من غم الحج ان امراه دخلت النار فی هره حبستها.

و لیس یمتنع الجر مع وجود الشروط المذکوره بل یجوز

کَلِزُهْدٍ ذا قنع. ثم جواز ذلک علی اقسام ذکرها بقوله و قل ان یصحبها ای اللام المجرد من ال و الاضافه و

كثر نصبه و اوجبه الجزولى و قال الشلوبين شيخ المصنف و لا سلف له فى ذلك و العكس و هو كثره صحبتها ثابت فى مصحوب ال و قل نصبه و انشدوا عليه قول بعضهم لا اقعد الجبن اى الخوف اى لاجله عن الهيجاء بالمد و يجوز قصره اى الحرب و لو توالت زمر الاعداء جمع زمره و هى الجماعه من الناس و فهم من كلامه استواء الامرين فى المضاف و صرح به فى التسهيل.

المفعول فيه و هو المسمّى ظرفا

الظرف وقتٌ أو مكان ضمّنا

فى باطّرادٍ كهنا امكث أزمنا

فانصبه ب الواقع فيه مظهرا

كان وإلا فانوه مقدّرا

وكلّ وقتٍ قابلٌ ذاك و ما

يقبله المكان إلا مبهما

نحو الجهات و المقادير و ما

صيغ من الفعل كمرمى من رمى

وشرط كون ذا مقيساً أن يقع

ظرفاً لما فى أصله معه اجتمع

وما يرى ظرفا و غير ظرف

فذاك ذو تصرّفٍ فى العرف

وغير ذى التصرّف الذى لزم

ظرفيّه أو شبهها من الكلم

وقد ينوب عن مكانٍ مصدر

وذاك فى ظرف الزمان يكثر

الرابع من المفاعيل المفعول فيه و هو المسمی ظرفا

الظرف ایضا فی اصطلاحنا وقت او مکان ضمنا فی باطراد کهنا امکث ازمنا بخلاف ما لم یضمنها نحو یوم الجمعه مبارک او ضمنها بغیر اطراد و هو المنصوب علی التوسع نحو دخلت الدار فانصبه بالواقع فیه و هو المصدر و مثله الفعل و الوصف مظهرا کان کما تقدم و الا فانوه مقدرا نحو فرسخا لمن قال کم سرت و کل وقت سواء کان مبهما او مختصا قابل ذاک

النصب و استثنی منه فی نکته علی مقدمه ابن الحاجب مذ و منذ و ما یقبله المکان الا ان کان مبهما بان افتقر الی غیره فی بیان صوره مسماه نحو الجهات الست و هی فوق و تحت و خلف

و امام و یمین و یسار و ما اشبهها کجانب و ناحیه و المقادیر کالمیل و الفرسخ و البرید و الا ان کان من ما صیغ من الفعل ای مادته کمرمی من رمی و شرط کون ذا مقیسا ان یقع ظرفا لما ای لفعل فی اصله ای حروفه الاصلیه معه اجتمع کجلست مجلس زید و رمیت مرماه فان لم یقع کذلک کان شاذا یسمع و لا یقاس علیه کقولهم هو عمرو مزجر الکلب و

عبد الله مناط الثریا و هو منی مقعد القابله و غیر ما ذکر من الامکنه لا یقبل النصب علی الظرفیه کالدار و المسجد و السوق و الطریق و ما یری ظرفا و غیر ظرف کان یری مبتدا او خبرا او فاعلا او مفعولا او مضافا الیه نحو یوم و شهر فذاک ذو تصرف فی العرف و غیر ذی التصرف الذی لزم ظرفیه کقط و عوض او شبهها کالجر بالحرف کعند و لدی من الکلم بیان للذی و قد ینوب عن ظرف مکان مصدر کان مضافا الیه الظرف فحذف و اقیم هو مقامه نحو جلست قرب زید و ذاک فی ظرف الزمان یکثر نحو انتظرته صلاه العصر و امهلته نحر جزورین و قد یجعل المصدر ظرفا دون تقدیر و منه ذکاه الجنین ذکاه امه و قد یقام اسم عین مضاف الیه الزمان مقامه نحو لا اکلمک هبیره بن قیس ای مده غیبته

المفعول معه

ینصب تالی الواو مفعولا معه

فی نحو سیری و الطریق مسرعه

بما من الفعل وشبهه سبق ذا

النّصب لا بالواو فی القول الأحق

وبعد ما استفهامٍ او کیف نصب

بفعل کونٍ مضمرٍ بعض العرب

والعطف إن یمکن بلا ضعفٍ أحق

والنّصب مختارٌ لدی ضعف النّسق

والنّصب إن لم یجز العطف

يحب

أو أعتقد إضمار عاملٍ تصب

الخامس من المفاعيل المفعول معه

و اخره عنها لاختلافهم فيه هل هو قياسى دون غيره و لوصول العامل اليه بواسطه حرف دون غيره.

ينصب اسم تالى الواو التى بمعنى مع التاليه لجمله ذات فعل او اسم فيه معناه و حروفه حال كونه مفعولا معه و مثال ذلك موجود فى

نحو سيرى و الطريق مسرعه بما من الفعل و شبهه سبق ذا النصب لا بالواو فى القول الاحق بالترجيح الذى نص عليه سيبويه و قال الجرجانى بالواو و الزجاج بفعل مضمر و فهم من قوله سبق انه لا يتقدم عليه و هو كذلك بلا خلاف و ان قلت قد روى النصب بعد ما استفهام او كيف نحو ما انت و زيدا و كيف انت و قصعه من ثريد فبطل ما قرر من انه لا بد ان يسبقه فعل او شبهه فالجواب ان اكثرهم يرفعه و قد نصب هذا بفعل من كون مضمر بعض العرب فتقديره ما تكون و زيدا و كيف تكون و قصعه من ثريد و العطف ان يمكن بلا ـ ضعف فيه احق من النصب على المفعوليه نحو كنت انا و زيد كالاخوين و النصب على المفعوليه مختار عند المصنف لدى ضعف عطف النسق نحو جئت و زيدا و اوجبه السيرافى بناء على قاعدته ان كل ثان كان مؤثرا للاول اى مسببا له لا ـ يجوز فيه الا ـ النصب اذ قولك جئت و زيدا معناه كنت السبب فى مجيئه و النصب على المفعوليه ان امكن و لم يجز العطف لمانع يجب نحو ما لك و زيدا بالنصب لان عطفه على الكاف لا يجوز اذ لا يعطف على ضمير الجر الا باعاده الجار قاله فى شرح

الكافيه و سياتى فى باب العطف اختيار جوازه او اعتقد اذا لم يمكن النصب على المفعوليه اضمار عامل ناصب له تصب نحو:

«علفتها تبنا و ماء باردا

حتى شتت هماله عيناها»

اى و سقيتها.

تتمه يجب العطف ان لم يجز النصب نحو تشارك زيد و عمرو لافتقاره الى فاعلين فالاقسام حينئذ اربعه راجح العطف و واجبه و راجح النصب و واجبه و هذا خاتمه المفاعيل و عقبه المصنف بما هو مفعول فى المعنى فقال

الاستثناء

ما استثنيت إلا مع تمامٍ ينتصب

وبعد نفى أو كنفى أنتخب

إتباع ما اتصل وانصب ما انقطع

وعن تميم فيه إبدالٌ وقع

وغير نصب سابقٍ إلا لما

بعد يكن كما لو غلا عدما

وألف إلا ذات توكيدٍ كلا

تمرر بهم إلا الفتى إلا العلا

وإن تكرّر لا لتوكيدٍ فمع

تفريغٍ التأثير بالعامل دع

فى واحدٍ ممّا بإلا استثنى

وليس عن نصب سواه مغنى

ودون تفريغٍ مع التقدم

نصب الجميع احكم به و التزم

وانصب لتأخيرٍ وجیء بواحد

منها كما لو كان دون زائد

كلم يفوا إلا امرؤٌ إلا على

وحكمها فی القصد حكم الأوّل

واستثن مجروراً بغيرٍ معربا

بما لمستثنىً بألا نسبا

ولسوىً سوىً سواءٍ اجعلا

على الأصحّ ما لغيرٍ جعلا

واستثن ناصبا بليس وخلا

وبعدا وبيكون بعد لا

واجرر بسابقى يكون إن ترد

وبعد ما انصب وانجرارٌ قد يرد

وحيث جرّا فهما حرفان

كما هما إن نصبا فعلان

وكخلا حاشا و لا تصحب ما

وقيل حاش وحشا فاحفظهما

الاستثناء و هو اخراج بالا او احدى اخواتها حقيقه او حكما من متعدد ما استثنت الا مع تمام و ايجاب ينتصب بها عند المصنف و بما قبلها عند السيرافى و بمقدر عند الزجاج نحو فسجد الملائكه كلهم اجمعون الا ابليس الحجر و و ان وقع بعد نفى او ما هو كنفى و هو النهى و الاستفهام انتخب بفتح التاء اتباع ما اتصل للمستثنى منه فى اعرابه

على انه بـدل منه بـدل بعض من كـل نحو و لم يكن لهم شـهداء الاـ انفسـهم النور و لا يلتفت منكم احـد الا امراتک هود و من يقنط من رحمه ربه الا الضالون الحجر و يجوز النصب قال المصـنف و هو عربى جيد قال ابن النحاس كل ما جاز فيه الاتباع جاز فيه النصب على الاستثناء و لا عكس.

و انصب ما انقطع وجوبا نحو ما لهم به من علم الا اتباع الظن النساء و عن تميم فيه ابدال وقع قال شاعرهم:

«و بلده ليس لها انيس

الا اليعافير و الا العيس»

و غير نصب سـابق على المسـتثنى منه اى اتبـاعه فى النفى قـد يـاتى كقول حسان فانهم يرجون منه شـفاعه اذا لم يكن الا النبيون شافع و لكن نصبه اختر ان ورد كقوله:

«و ما لى الا آل احمد شيعه

و ما لى الا مذهب الحق مذهب»

اما فى الايجـاب فلاـ يجوز غير النصب نحو قـام الا زيـدا القوم و ان يفرغ سابق الا لما بعـد اى للعمل فيه يكن ما بعـد كما لو الا عـدما فيعرب على حسب ما يقتضـيه ما قبلها و ذلک لا يقع الا بعـد نفى او شـبهه كلا تزر الا فتى لا يتبع الا الهـدى و هل زكا الا الورع و الغ الاـ ذات توكيـد و هى التى تلاهـا اسم مماثـل لما قبلها او تلت عاطفا فاجعلها كالمعـدومه كلا تمرر بهم الا الفتى الا العلا كقوله:

«ما لک من شيخک الا عمله

الا رسيمه و الا رمله»

و ان تكرر الا لا لتوكيـد فمع تفريغ من المسـتثنى منه بان حـذف التاثير بالعامل الواقع قبل الا دع فى واحد مما بالا اسـتثنى مقدما كان او لا و ليس عن نصب سواه

مغنى نحو ما قام الا زيد الا عمرا الا بكرا و دون تفريغ مع التقدم لجميع المستثنيات على المستثنى منه نصب الجميع احكم به و التزم و لا تدع العامل يؤثر فى شىء منها نحو قام الا زيدا الا عمرا الا خالدا القوم و انصب لتاخير لجميع المستثنيات عن المستثنى منه كلها فى غير ما ذكر فى قوله و جىء بواحد منها معربا كما لو كان وحده دون زائد عليه فانصبه و ارفعه حيث يقتضى ذلك على ما تقدم كلم يفوا الا امرؤ الا على برفع الاول و نصب الثانى و قاموا الا زيدا الا عمرا الا خالدا بنصب الجميع اذ لو لم يكن الا الاول لوجب نصبه و حكمها اى ما بعد المستثنى الاول من المستثنيات اذا لم يمكن استثناء بعضها من بعض فى القصد حكم المستثنى الاول فان كان خارجا بان كان الاول استثناء من موجب فما بعده كذلك و ان كان داخلا بان كان استثناء من غير موجب فما بعده كذلك فان امكن استثناء بعضها من بعض نحو له عندى اربعون الا عشرين الا عشره الا خمسه الا اثنين استثنى كل واحد مما قبله او اسقط الاوتار و ضم الباقى بعد الاسقاط الى الاشفاع فالمجتمع هو الباقى بعد الاستثناء قاله فى شرح الكافى و استثن مجرورا بغير لاضافته له حال كونه معربا بما لمستثنى بالا نسبا من وجوب نصب و اختياره و اتباع على ما تقدم و لكونها موضوعه فى الاصل لافاده المغايره شاركت الا فى الاخراج الذى معناه المغايره و لم تكن متضمنه معناها فلهذا لم تبن و لسوى بكسر السين مقصورا و ممدودا و سوى بضمها مقصورا و سواء بفتحها

ممـدودا اجعلاـ على القول الاصـح مـا لغير جعلا من اسـتثناء و اعراب بما نسب للمسـتثنى بالا و مقابل الاصـحقول سـيبويه انها لا تستعمل الا ظرفا و لا تخرج عنه الا فى الضروره و رده المصنف بورودها مجروره بمنفى قوله (ص) دعوت ربى ان لا يسلط على امتى عدوا من سوى انفسها و فاعلا فى قوله:

«فلما اصبح الشر و امسى و هو عريان

و لم يبق سوى العدوان دناهم كما دانوا»

و مبتدا فى قوله:

«و اذا تباع كريمه او تشترى

فسواک بائعها و انت المشترى»

و اسما لليس فى قوله:

«ا اترک ليلى ليس بينى و بينها

سوى ليله انى اذا لصبور»

و قال الرمانى انها تستعمل ظرفا غالبا و كغير قليلا و اختاره ابن هشام و استثن ناصبا للمستثنى بليس على انه خبرها و اسمها مستتر كقوله (ص) ما انهر الدم و ذكر اسم الله تعالى عليه فكلوه ليس السن و الظفر و كذا خلا نحو قام القوم خلا زيدا و المستثنى بعدا و بيكون الكـائن بعـد لاـ كـذا ايضا نحو قام القوم لا يكون زيـدا و اسـمها كليس و اجرر بسابقى يكون و هما خلا و عـدا ان ترد نحو:

«خلا الله لا ارجو سواک و انما

اعد عيالى شعبه من عيالكا»

«ابحنا حَيّهم قتلا و اَسْرا

عدا الشمطاء و الطفل الصغير»

و ان وقعا بعد ما انصب بهما حتما لانهما فعلان اذما الداخله

عليهما مصدريه و هى لا تدخل الا على الجمل الفعليه كقوله:

«الا كل شىء ما خلا الله باطل

و كل نعيم لا محاله زائل»

«يمل الندامى ما عدانى لأنّنى

بكل الذى يهوى نديمى مولع»

و انجرار بهما حينئذ قد يرد حكاه الاخفش و الجرمى و الربعى على ان ما زائده و حيث جرا فهما حرفان للجر كما هما

ان نصبا المستثنى فعلان استتر فاعلهما وجوبا كما سبق و كخلا فى نصب المستثنى بها و جره و غير ذلك مما سبق حاشا عند المبرد و المازنى و المصنف و عند سيبويه انها لا تكون الا حرف جر و رد بقوله:

«حاشا قريشا فان الله فضلهم

على البريه بالاسلام و الدين»

و لكنها لا تصحب ما و اما الحديث اسامه احب الناس الىّ ما حاشا فاطمه فليست حاشا هذه الاداه بل فعل ماض بمعنى استثنى و ما الداخله عليه نافيه لا ـ مصدريه هو من كلام الراوى و فى روايه ما حاشا فاطمه و لا غيرها و قيل فى حاشا فى لغه حاش و فى اخرى حشا فاحفظهما

الحال

الحال وصفٌ فضلهٌ منتصب

مفهم فى حال كفرداً أذهب

وكونه منتقلاً مشتقاً

يغلب لكن ليس مستحقاً

ويكثر الجمود فى سعرٍ و فى

مبدى تأوّلٍ بلا تكلّف

كبعه مدّا بكذا يداً بيد

وكرّ زيدٌ أسداً أى كأسد

والحال إن عرّف لفظاً فاعتقد

تنكيره معنىً كوحدك اجتهد

ومصدرٌ منكرٌ حالاً يقع

بكثرةٍ كبغتهٍ زيدٌ طلع

ولم ينكّر غالباً ذو الحال إن

لم يتأخر أو يخصّص أى يبن

من حد نفى او مضاهيه كلا

يبغ امرؤ على امرىءٍ مستشهدين

وسبق حالٍ ما بحرف جرّ قد

أبوا و لا أمنعه فقد ورد

ولا تجز حالاً من المضاف له

إلا إذا اقتضى المضاف عمه

أو كان جزء ماله أضيفا

أو مثل جزئه فلا تحيفا

والحال إن ينصب بفعلٍ صرّفا

أو صفهٍ أشبهت المصرّفا

فجائزٌ تقديمه كمسرعا

ذا راحلٌ ومخلصاً زيدٌ دعا

وعاملٌ ضمّن معنى الفعل لا

حروفه مؤخراً لن يعملا

كتلك ليت و كان وندر

نحو سعيدٌ مستقرّاً فى هجر

ونحو زيدٌ مفرداً أنفع من

عمرو معاناً مستجازٌ لن يهن

والحال قد يجىء ذا تعدّد

لمفردٍ فاعلم و غير مفرد

وعامل الحال بها قد أكّدا

فى نحو لا تعث فى الأرض مفسدا

وإن تؤكد جملةً فمضمر

عاملها ولفظها يؤخّر

وموضع الحال تجىء جمله

كجاء زيدٌ

و هو ناوٍ رحله

وذات بدءٍ بمضارعٍ ثبت

حوت ضميراً و من الواو خلت

وذات واو بعدها انو مبتدا

له المضارع اجعلنّ مسندا

وجمله الحال سوی ما قدّما

بواوٍ او بمضمرٍ أو بهما

والحال قد يحذف ما فيها عمل

وبعض ما يحذف ذكره حظل

الحال عندنا وصف جنس شامل ايضا للخبر و النعت فضله ای ليست احد جزای الکلام فصل مخرج للخبر منتصب

مفهم فی حال کذا ای مبين لحال صاحبه ای الهيئه التی هو عليها فصل مخرج النعت و التمييز فی نحو لله دره فارسا کفردا اذهب ای فی حال تفردی.

و لا يرد علی هذا الحد نحو مررت برجل راکب لانه مفهم فی حال رکوبه لان افهامه ضمنی و الغرض من تعريف الحال معرفه ما يقع عليه بعد معرفه

استعمال العرب له منصوبا لا معرفته ليحکم له بالنصب فلا يلزم الدور علی ادخال الحکم بالنصب فی تعريفه قاله والدی رحمه الله آخذا من کلام صاحب المتوسط فی نظير المساله و کونه منتقلا مشتقا ای وصفا غير ثابت هو الذی يغلب وجوده فی کلامهم لکن ليس ذلک مستحقا فياتی لازما بان کان مؤکدا نحو يوم ابعث حيا مريم او دل عامله علی تجدد ذات صاحبه نحو خلق الله الزرافه يديها اطول من رجليها او غير ذلک مما هو مقصور علی السماع نحو قائما بالقسط آل عمران و ياتی جامدا لکن يکثر الجمود فی سعر بالسين المهمله و فی مبدی تاول بالمشتق بلا تکلف بان يدل علی مفاعله او تشبيه او ترتيب فالسعر کبعه مدا بکذا ای مسعرا او الدال علی المفاعله نحو يدا بيد ای مقبوضا و الدال علی التشبيه نحو کر زيد اسدا ای کاسد فی الشجاعه و الدال علی الترتيب نحو تعلم الحساب بابا بابا و

ادخلوا رجلا رجلا و يقل اذا كان غير مؤول بالمشتق بان كان موصوفا نحو فتمثل لها بشرا سويا مريم او دالا على عدده نحو فتم ميقات ربه اربعين ليله الاعراف او تفضيل نحو هذا بسرا اطيب منه رطبا او كان نوعا لصاحبه نحو هذا مالك ذهبا او فرعا له نحو هذا حديدك خاتما او اصلا نحو هذا خاتمك حديدا و الحال شرطه ان يكون نكره خلافا ليونس و البغداديين مطلقا و الكوفيين فيما تضمن معنى الشرط و ان اتاك حال قد عرف لفظا فاعتقد تنكيره معنى كوحدك اجتهد اى منفردا و جاءوا الجماء الغفير اى جميعا و جائت الخيل بداد اى متبدده و مصدر منكر حالا يقع سماعا مطلقا عند سيبويه بكثره كبغته زيد طلع اى باغتا و قياسا عند المبرد على ما كان نوعا من الفعل كجئت ركضا فيقيس عليه جئت سرعه و رجله و عند المصنف و ابنه بعد اما نحو اما علما فعالم و بعد خبر شبه به مبتدؤه كزيد زهير شعرا او قرن بال الداله على الكمال نحو انت الرجل علما و لم ينكر غالبا ذو الحال ان لم يتاخر او لم يخصص او لم يبن اى يظهر واقعا من بعد نفى او من بعد مضاهيه و هو النهى و الاستفهام و ينكر اى يجوز تنكيره ان تاخر كقوله:

«لميه موحشا طلل

يلوح كانه خلل»

او تخصص بوصف نحو و لما جاءهم كتاب من عند الله مصدقا البقره فى قراءه بعضهم او اضافه نحو فى اربعه ايام سواء فصلت او وقع بعد نفى نحو و ما اهلكنا من قريه الا و لها كتاب معلوم الحجر او بعد نهى كلا يبغ امرؤ على امرىء مستسهلا

او استفهام نحو:

«يا صاح هل حم عيش باقيا فترى

فى نفسك العذر فى ابعادها الاملا»

و قد نكر نادرا من غير وجود شيء مما ذكر و منه صلى رسول الله جالسا و صلى وراءه قوم قياما و سبق حال ما بحرف جر قد ابوا كسبقها ما جر باضافه اليه و لا امنعه وفاقا للفارسى و ابنى كيسان و برهان فقد ورد فى الفصيح قال الله تعالى و ما ارسلناك الا كافه للناس السبا و قال الشاعر:

«اذا المرء اعيته المروءه ناشئا

فمطلبها كهلا عليه شديد»

و اول ذلك المانعون بان كافه حال من الكاف فى ارسلناك و الهاء

للمبالغه اى و ما ارسلناك الا كافا للناس و بان كهلا حال من الفاعل المحذوف من المصدر اى فمطلبه اياها كهلا عليه شديد و سبقها المرفوع و المنصوب جائز خلافا للكوفيين و سبقها المحصور واجب كما جاء راكبا الا زيد و سبقها و هى محصوره ممتنع و لا تجز حالا من المضاف له خلافا للفارسى الا اذا اقتضى المضاف عمله اى العمل فى الحال كقوله تعالى اليه مرجعكم جميعا يونس. او كان المضاف جزء ما له اضيفا كقوله تعالى و نزعنا ما فى صدورهم من غل اخوانا الحجر او مثل جزئه فلا تحيفا كقوله تعالى

ثم اوحينا اليك ان اتبع مله ابراهيم حنيفا النحل.

و الصورتان الاخيرتان قال ابو حيان لم يسبق المصنف الى ذكرهما احد انتهى قلت قد نقلهما المصنف فى فتاويه عن الاخفش و قد تبعه عليهما جماعه و الحال ان ينصب بفعل صرفا او صفه اشبهت المصرفا فجائز خلافا للكوفيين تقديمه على ناصبه ما لم يعارضه معارض من كون عامله صله لال او لحرف مصدرى او مقرونا بلام القسم او لام الابتداء او كونه

جمله معها الواو کمسرعا ذا راحل و مخلصا زید دعا فان کان ناصبه غیر فعل کاسم الفعل او المصدر او فعلا غیر متصرف کفعل التعجب او صفه کذلک کافعل التفضیل فی بعض احواله لم یجز تقدیمه علیه. ضابط جمیع العوامل اللفظیه تعمل فی الحال الا کان و اخواتها و عسی علی الاصح و عامل ضمن معنی الفعل لا حروفه مؤخرا لن یعملا لضعفه کتلک و لیت و کان و لعل و ها التنبیه و الظروف المتضمنه معنی الاستقرار و ندر عندنا توسط الحال بین صاحبه و عامله اذا کان ظرفا او مجرورا مخبرا به و ان اجازه الاخفش بکثره نحو سعید مستقرا فی هجر و منع بعضهم هذه الصوره کما منع تقدیمه علیهما باجماع و تقدیم الحال علی عامله اذا کان افعل مفضلا به کون فی حال علی کون فی حال نحو زید مفردا انفع من عمرو معانا و هذا بسرا اطیب منه رطبا مستجاز لن یهن ای یضعف و الحال قد یجیء ذا تعدد لمفرد فاعلم کالخبر سواء کان الجمیع فی المعنی واحدا کاشتریت الرمان حلوا حامضا ام لم یکن کجاء زید عاذرا ذا مین و غیر مفرد نحو لقیت زیدا مصعدا منحدرا ثم ان ظهر المعنی رد کل حال الی ما یلیق به و الا جعل الاول للثانی و الثانی للاول و عامل الحال و کذا صاحبها بها قد اکدا فی نحو لا تعث فی الارض مفسدا و ارسلناک للناس رسولا النساء لامن من فی الارض کلهم جمیعا یونس و ان تؤکد الحال جمله معقوده من اسمین معرفتین جامدین لبیان یقین او فخر او تعظیم او نحو ذلک فمضمر عاملها نحو

«انا ابن داره معروفا

بها نسبى

و هل بداره يا للناس من عار»

اى احقه و قيل عاملها المبتدا و قيل الخبر الواقع فى الجمله و لفظها يؤخر وجوبا لعدم جواز تقدم المؤكد على المؤكد و موضع الحال قد تجىء جمله خاليه من دليل الاستقبال كجاء زيد و هو ناو رحله و قد يجىء موضعه ظرف او مجرور متعلق

بمحذوف وجوبا نحو رايت الهلال بين السحاب فخرج على قومه فى زينته القصص و جمله الحال سواء كانت مؤكده ام لا اذا جىء بها ذات بدء بمضارع خال من قد ثبت او نفى بلا او ما او بماض تال الا او متلو باو حوت ضميرا رابطا ظاهرا او مقدرا و من الواو خلت نحو و لا تمنن تستكثر المدثر ما لكم لا تناصرون الصافات.

عهدتک ما تصبوا و فيک شبيبه فما لک بعد الشيب صبا متيما الا كانوا به يستهزؤن الحجر لاضربنه ذهب او مكث

و ان اتى من كلام العرف جمله مبدوءه بما ذكر و هى ذات واو فلا تجره على ظاهره بل بعدها اى بعد الواو انو مبتدا له المضارع المذكور اجعلن مسندا خبرا نحو:

«فلما خشيت اظافيرهم

نجوت و ارهنهم مالكا»

اى و انا ارهنهم مالكا و ذات بدء بمضارع مقرون بقد يلزمها الواو نحو لم تؤذونني و قد تعلمون انى رسول الله الصف قاله فى التسهيل و جمله الحال سوى ما قدما و هى الجمله الاسميه مثبته او منفيه و الفعليه المصدره بمضارع منفى او بماض مثبت او منفى بشرط ان تكون غير مؤكده تاتى بواو فقط نحو جاء زيد و عمرو قائم جاء زيد و لم تطلع الشمس جاء زيد و قد طلعت الشمس جاء زيد و ما طلعت الشمس.

و شرط جمله الحال المصدره

بالماضى المثبت المتصرف المجرد من الضمير ان تقترن بقد ظاهره او مقدره لتقربه من الحال و استشكله السعد و تبعه شيخنا العلامه الكافيجى بان الحال الذى هو قيد على حسب عامله فان كان ماضيا او حالا او مستقبلا فكذلك الحال فلا معنى لاشتراط تقريبه من الحال بقد قال فما ذكروه غلط نشا من اشتراك لفظ الحال بين الزمان الحاضر و هو ما يقابل الماضى و بين ما يبين الهيئه المذكوره انتهى.

و قد اختار ابو حيان تبعا لجماعه عدم الاشتراط كما لو وجد الضمير

او تاتى بمضمر فقط نحو اهبطوا بعضكم لبعض عدو البقره فانقلبوا بنعمه من الله و فضل لم يمسسهم سوء آل عمران او جاءوكم حصرت صدورهم النساء. جاء زيد ما قام ابوه او بهما نحو خرجوا من ديارهم و هم الوف البقره و الذين يرمون ازواجهم و لم يكن لهم شهداء الا انفسهم النور ا فتطمعون ان يؤمنوا لكم و قد كان فريق منهم يسمعون كلام الله البقره جاء زيد و ما قام ابوه و الحال قد يحذف ما فيها عمل جوازا لدليل حالى كقولك للمسافر راشدا مهديا او مقالى نحو بلى قادرين القيامه.

و بعض ما يحذف مما يعمل فى الحال وجب فيه ذلك حتى ان ذكره حُظِل اى منع منه كعامل الموكده للجمله و النائبه مناب الخبر كما سبق و المذكوره للتوبيخ نحو اقاعدا و قد قام الناس او بيان زياده او نقص بتدريج ك تصديق بدينار فصاعدا و اشتره بدينار فسافلا و هو قياس و ك هنيئا لك و هو سماع.

تتمه: الاصل فى الحال ان تكون جائزه احذف و قد يعرض لها ما يمنع منه ككونها جوابا نحو راكيا لمن قال كيف

جئت او مقصودا حضرها نحو لم اعده الا حرضا او نائبه عن الخبر نحو ضربى زيدا قادما او منهيا عنها نحو و لا تقربوا الصلاه و انتم سكارى

التمييز

إسمٌ يمعنى من مبينٌ نكره

ينصب تمييزاً بما قد فسّره

كشبرٍ ارضاً و قفيزٍ برّاً

و منوين عسلًا وتمرا

و بعد ذى وشبهها إذا

أضفتها كمدّ حنطهٍ غذا

والنّصب بعد ما أضيف وجبا

إن كان مثل ملء الأرض ذهبا

والفعال المعنى انصبن بأفعلا

مفضّلًا كأنت أعلى منزلا

وبعد كلّ ما اقتضى تعجّبا

ميّز كأكرم بأبى بكرٍ أبا

واجرر بمن إن شئت غير ذى العدد

و الفاعل المعنى كطب نفسا تفد

وعامل التمييز قدّم مطلقا

وا لفعل ذو التصريف نزرا سبقا

و هو المميز و التبيين و المبين و التفسير و المفسر بمعنى واحد. اسم بمعنى من مبين لابهام الاسم او نسبته نكره ينصب تمييزا فخرج بالقيد الاول الحال و بالثانى اسم لا و نحو:

استغفر الله ذنبا لست محصيه رب العباد اليه الوجه و العمل و قد ياتى التمييز غير مبين فيعد مؤكدا نحو:

ان عده الشهور عند الله اثنى عشر شهرا و قد ياتى بلفظ المعرفه نحو:

و طبت النفس يا قيس عن عمرو فيعتقد تنكيره معنى و نصبه بما قد فسره فى تفسير لاسم و بالمسند من فعل او شبهه فى تفسير النسبه.

هذا و الاسم المبهم الذى يفسره التمييز اربعه اشياء:

العدد ك احد عشر كوكبا و لا يجوز جرّ تمييزه و المقدار و هو مساحه كشبر ارضا و كيل نحو قفيز بُرا و وزن نحو منوين عسلا و تمرا و ما يشابه المقدار نحو مثقال ذره خيرا يره و فرع التمييز نحو خاتم حديدا و بعد ذى الثلاثه المذكوره فى البيت و نحوها كالذى ذكرته بعد اجره اذا اضفتها بعمال المضاف اليه كمدٌّ حنطه غذا و

لا تحقّر ظلامه و لو شبر ارض و يجوز ايضا جرّه بمن كما سيذكره و رفعه على البدل.

و النصب للتميز الواقع بعدما اى مبهم اضيف الى غيره وجبا ان كان المميز لا ـ يغنى عن المضاف اليه مثل ملؤ الارض ذهبا فان اغنى نحو هو اشجع الناس رجلا جاز الجرّ فتقول هو اشجع رجلٍ.

و التمييز الفاعل فى المعنى انصبن بافعلا ـ الكائن مفضلا كانت اعلى منزلا اذ معناه انت علا منزلک بخلاف غيره فيجب جرّه به ك زيدا اكمل فقيه.

و بعد كل ما اقتضى تعجبا سواء كان بصيغه ما افعله او افعل به ام لا مميز ناصبا كاكرم بابى بكر ابا و لله درّه فارسا و حسبک بزيد رجلا و كفى به عالماو

«بانت لتحزننا غفاره

يا جارتا ما انت جراه»

واجرر بمن التبعيضيه ان شئت كل مميز غير اربعه اشياء التمييز ذى العدد اى المفسر له كما تقدم و التمييز الفاعل فى المعنى ان كان محمولا عن الفاعل صناعه كطبْ نفسا تُفَد او عن مضاف نحو:

زيد اكثر مالا و المحمول عن المفعول نحو:

غرست الارض شجرا و عامل التميز فدم مطلقا عليه اسما كان او فعلا جامدا او متصرف و الفعل ذو التصريف نزرا سبقا بضم اوله بالتمييز كقوله:

«اتهجر ليلى بافراق حبيبها

و ما كا دنفسا بالفراق تطيب»

و قوله:

«انفسا تطيب بنيل المنى

و داعى المنون ينادى جهارا»

و قاس ذلک الكسائى و المبرد و المازنى و اختاره المصنف فى شرح العمده.

حروف الجرّ

هاک حروف الجرّ و هى من إلى

حتى خلا حاشا عدا فى عن على

مذ ربّ اللام كى واوّ وتا

والكاف و الواو وربّ و التا

واخصص بمذ ومنذ وقتاً وبربّ

منكّرا و التاء لله وربّ

وما رووا من نحو ربّه فتى

نزرّ كذا كها ونحوه أتى

بعّض وبيّن وابتدئ

فی الأمکنه

بمن و قد تأتی لبدء الأزمنه

وزید فی نفی وشبهه فجر

نکرةً کما لباغٍ من مفر

للآنتها حتی ولامّ الی

ومن وباءّ یفهمان بدلا

واللام للملک وشبهه و فی

تعدیهٍ أیضا وتعلیلٍ قفی

وزید و الظرفیّه استبن ببا

وفی و قد یبیّنان السّببا

بالبا استعن وعدّ عوّض ألصق

ومثل مع و من و عن بها انطلق

علی للاستعلا ومعنی فی و عن

بعن تجاوزاً عنی بها انطق

علی للاستعلا ومعنی فی و عن

بعن تجاوزاً عنی من قد فطن

وقد تجی موضع بعدٍ و علی

کما علی موضع عن قد جعلا

شبّه بکافٍ و بها التعلیل قد

یعنی وزائدا لتوکیدٍ ورد

واستعمل اسماً و كذا عن و على

من أجل ذا عليهما من دخلا

ومذ ومنذ اسمان حيث رفعا

أو أوليا الفعل كجئت مذ دعا

وإن يجرّا فى مضيٍّ فكمن

هما و فى الحضور معنى فى استبن

وبعد من و عن وباءٍ زيد ما

فلم يعق عن عملٍ قد علما

وزيد بعد رُبِّ و الكاف فكفّ

وقد يليهما وجرٌّ لم يكف

وحذفت رُبّ لدى

حذفٍ وبعضه يرى مطرّدا

هاك اى خذ حروف الجر و هى عشرون من و الى و حتى و خلا و حاشا و عدا و فى و عن و على و مذ و منذ و رب و اللام و كى و قلّ من ذكرها و لا تجرّ الا ما الاستفهاميه و ان و ما و صلتهما و واو و تا و الكاف و الباء و لعل و قلّ من ذكر هذه ايضا و لاـ تجربها الاـ عُقيل و مت و قلّ من ذكرها ايضا و لا تجرّ بها الا هُذيل و زاد فى الكافيه لولا اذا و ليها ضمير و هو مشهور عن سيبويه بالضاهر اخصص مذ و منذ و حتى و الكاف و الواو و رب و التاء فلا تجربها ضميرا

و اخصص بمذ و منذ وقتا غير مستقب نحو:

ما رايته مذيومنا و منذ يوم الجمعه و اخصص بربّ منكرا لفظا و معنى او معنى فقط كما قال فى شرح الكافيه نحو:

ربّ رجل و اخيه.

و التاء جارّه لله و رب مضافا الى الكعبه او الياء نحو تالله و ترب الكعبه و تربى و سمع ايضا تالرحمن و ما رووا من ادخال رُب على الضمير نحو رُبه فتىً نزر من وجهين ادخالها على غير الضاهر و على معرفه كذا نزر ادخال الكاف على الضمير كقوله:

«لئن كان من جن لابرح طارقا

و ان يك انسا ما كها الانس يفعل»

و نحوه مما اتى كقوله:

«فلا ترى بعلا و ا حلائلا

كهو و لا كهن الا حافظا»

و كذا ادخال حتى عليه نحو:

فلا و الله لا يبقى انس

فتى حتاك يابن ابى زياد»

فصل: فى معناى حروف الجر بعِّض و بيّن الجنس و ابتدىء فى المكنه بالتفاق بمن نحو:

لن تنالوا البرّ حتى انتفقوا مما تحبون و فاجتنبوا الرجس من الاوثان و سبحان الذى اسرى بعبدى ليلا من المسجد الحرام و قد تاتى لبدء الازمنه كقوله تعالى لسمجد اسس على التقوى من اول يوم و نفاه البصريون الا الاخفش و مذهبه و زيد اى من عندنا فى نفى و شبهه و هو النهى و الاستفهام فجرّ نكره كما بلاغ من مفرّ و هل من خالق غير الله و زيد عند الاخفش فى الايجاب فجرّ النكره و المعرفه نحو:

قد كان من مطر من فضل ورفنا

فضلا على الارض و الانعام و الناس»

«يظل به الجر با يمثل قائما

و یکثر فیه من حنین الاباعر»

للانتهاء حتی نحو:

حتی مطلع الفجر و لام نحو سقناه لبلد میت و الی نحو سرت البارحه الی آخر

اللیل.

و من و باء یفهمان بدلا نحو:

ارضیتم بالحیاه الدنیا من الاخره فلیت لی بهم قوما اذا رکبوا

شنّوا الاغاره فرسانا و رکبانا

و اللام للملک نحو لله ما فی السماوات و ما فی الارض و شبهه و هو الاختصاص نحو السرج للدابه و فب تعدیه ایضا و تعلیل قفی نحو:

فهب لی من لدنک ولیا و

انی لتعرونی لذکراک

هزه کما انتقض العصفور بلله القطر»

و زید للتوکید نحو:

«فلا و الله لا یلقی لمابی

و لا للمابهم ابدا دواء»

و تاتی للتقویه و هو معنی بین التعدیه و الزیاده نحو:

ان کنتم للرؤیا تعبرون و فعال لما یرد قال فی شرح الکافیه و لا یفعل ذلک بمعتد الی اثنین لعدم امکان زیادتها فیهما لانه لم یعهد و فی احدهما لعدم المرجح و الظرفیه حقیقه او محازا استبن بب و فی نحو و انکم لتمرّون علیهم مصبحین و باللیل و ما کنت بجنب الغربی و الم غلبت الروم فی ادنی الرض و لقد کان فی یوسف و اخوته آیات و قد یبیّنان السببا نحو فبظلم من الذین هادوا و دخلت امرءه النار فی هرّه حبستها.

بالباء استعن نحو:

بسم الله الرحمن الرحیم و عدّ نحو ذهب الله بنورهم و لا یجمع بینها و بین الهمزه و عوّض و التعویض غیر البدل نحو بعتک هذا بهذا و الصق نحو وصلتُ هذا بهذا و مثل مع و من التبعیضیه و عن بها انطق نحو نسبح بحمدک و عینا یشرب بها عبادالله و سال سائل بعذاب واقع.

علی للاستعلاء حسا نحو و علیها و علی الفلک تحملون او معنی نحو تکبّر زید علی عمرو و معنی فی نحو:

و اتّبعوا ما تتلوا الشیاطین علی ملک سلیمان و معنی عن نحو:

اذا رضیتْ علیّ بنو قُشیر

لعمرواللہ

اعجبنی رضاها»

بعن تجاوزا عنی من قد فطن نحو:

رمیتن السهم عن القوس و قد یجیء موضع بعد نحو:

لترکبن طبقا عن طبق و موضع علی نحو:

لاه ابن عمک لا افضلت فی حسب

عنّی و لا انت دیّانی فتخزونی»

کما علی موضع عن قد جعلا کما تقدّم و هذا تصریح بانّ لکلّ حرف معنی مختصا به و استعماله فی غیره علی وجه النیابه شبّه بکاف نحو زید کالاسد و بها التعلیل قد یعنی نحو واذکروه کما هداکم و زائدا لتوکید ورد نحو لیس کمثله شیء واستعمل اسما مبتداء نحو:

«ابداً کالفراء فوق ذراها

جین یطوی المسامع الصرّار»

و فاعلا نحو:

اتنهتون و لن ینهی ذوی شطط کالطعن

یذهب فیه الزیت و الفتل»

و مجرورا باسم نحو:

و لعبت طیر بهم ابابیل

فصیروا مثل کعصف ماکول»

و بحرف نحو:

«بکا اللقوه الشغواءجلت و لم اکن

لاولع الا بالکمی المقنع»

و کذا عن و علی یستعملان اسمین من اجل ذا علیهما من دخلا فی قوله:

فقلت للركب لمّاان علابهم

من عن يمين الحبيا نظرةً قُبُلُ»

و قوله:

«غدتْ من عليه بعد ماتمّ ظمؤها

تصلّ و عن قيض ببيداء مجهل»

و مذ و منذ اسمان حيث رفعا نحو ما رايته مذيومان و هما حينئذ فى الماضى بمعنى اوّل المده و فى غيره بعمنى جميع المده و الصحيح انّهما حينئذ مبتدءان ما بعدهما خبر و قيل بالعكس و قسل ظرفقان و ملكان تامه محذوفه او أوليا الفعل او الجمله الاسميه كجئت مذ دعا و

«مازلت ابغى المال مذ انا يافع

وليدا و مهلا حين شبتُ و امردا»

و ان تجرّا فى مضىّ فكَمِن الابتدائيه هما و فى الحضور اذا جرّا معنى فى اى الظرفيه استبن بهما و بعد من و عن وباء زيد ما فلم يعُق اى لم يكفّ عن

عمل قد علما و هو الجر نحو:

مما خطيئاتهم و عما قليلٍ، فبما نقضهم.

قال فی شرح الکافیه و قد تحدث مع الباء تقلیلا و هی لغه هُذیل و زید بعد ربّ و الکاف فکف، عن العمل و ادخلتهما علی الجمل نحو:

ربّما اوفیتُ فی علم

ترفعن ثوبی شمالات»

و ربما یودّ الذین کفروا و:

«ربّما الجامل المؤبّل فیهم

و عنا بینهن المهار»

«اخٌ ماجد لم یخزنی یوم مشهد

کما سیف عمروه لم تخنه مضاربه»

و قد یلیها ما و جرّ لم یکفّ نحو:

«ماویّ یا ربّما غاره

شعواء کاللذعه بالمیسم»

«و ننصر مولان و نعلم انّه

کما الناس مجروم علیه و جارم»

و حذفت ربّ فجرّت مضمره بعد بل و هو قلیل نحو:

بل بلد ملؤالاکام قتمه

لا یشتری کتّانه و جهرُمُه»

و بعد الفاء و هو قلقل ایضا نحو:

«فمثلک حبلی قد طرقت و مرضع

فالهیتها عن ذی تمائم مغیل»

و بعد الواو ضاع ذا العمل حتِب قال بعضهم ان الجرّ بالواو نفسها نحو:

«و لیلٍ کموج البحر ارخیَ سدوله

علیّ بانواع الهموم لیبتلی»

و ربّما جرّت محذوفه دون حرف نحو:

«رسم دار و قفت فی طلبه

کدتُ اقصی الحساه من جلله»

و قد یجرّ بسوی ربّ لدی حذف له و هو سما کقول بعضهم و قد قیل له کیف اصبحت خیرٍ و الحدلله ای علی خیر و بعضه یری مطّردا یقس علیه نحو:

بکم درهمٍ اشتریت ای بکم من درهم و مررت برجل صالح الا ـ صالحٍ فطالحٍ حکاه یونس ای ان لا ـ أمُرَّ بصالحٍ فقد مررت بصالحٍ.

الإضافه

نوناً تلی الإعراب أو تنوینا

مما تضیف احذف کطور سینا

والثانی اجرر وانو من أو فی إذا

لم یصلح إلا ذاک و اللام خذا

لما سوی ذینک واخصص أوّلا

أو أعطه التعریف بالذی تلا

وإن یشابه المضاف یفعل

وصفاً فعن تنکیره لا یعزل

كربّ راجينا عظيم الأمل

مروّع القلب قليل الحيل

وذى الإضافه اسمها

لفظيه

وتلك محضةّ ومعنويّه

ووصل أل بذا المضاف مغتفر

إن وُصلت بالثانى كالجعد الشعر

أو بالذى له أضيف الثانى

كزيدُ الضاربُ رأسِ الجانى

وكونها فى الوصف كافٍ إن وقع

مثنّىً أو جمعاً سبيله اتبع

وربّما أكسب ثانٍ أولا

تأنيثاً ان كان الحذف موهلا

ولا يضاف اسمّ لما به اتحد

معنى وأوّل موهماً إذا ورد

وبعض الأسماء يضاف أبدا

وبعض ذا قد يأت لفظاً مفردا

وبعض ما يضاف حتما امتنع

إيلاؤه اسماً ظاهراً حيث وقع

كوحد لبّى ودوالى سعدىْ

وشذّ إيلاء يدىْ للبّى

وألزموا إضافةً الى الجمل

حيث و إذا و إن ينوّن يحتمل

إفراد إذا و ما كإذ معنىً كإذا

أضف جوازاً نحو حين جانبذ

وابن أو اعرب ما كإذ قد أجريا

واختر بنا متلوّ فعلٍ بنيا

وقبل فعلٍ معرب أو مبتدا

أعرب و من بنى فلن يفنّدا

وألزموا إذا إضافةً الى

جمل الافعال كهن إذا اعتلى

لمفهم اثنين معرّفٍ بلا

تفرّقٍ أضيف كلتا وكلا

ولا تضف لمفردٍ معرّفٍ

أيّا و إن كرّرتها فأضف

اوتنوِ الأجزا واخصص بالمعرفه

موصولةً أيّاً وبالعكس الصّفه

وإن تكن شرطاً او استفهاما

فمطلقاً كمّل بها الكلاما

والزموا إضافةً لدن فجرّ

ونصبُ غدوةٍ بهما عنهم ندر

ومع مع فيها قليلٌ ونقل

فتحٌ وكسرٌ لسكونٍ يتصل

واضمم بناءً غيراً ان عدمت ما

له أضيف ناوياً ما عدما

قبلُ كغيرُ بعدُ حسبُ أوّلُ

ودونُ و الجهاتُ أيضاً وعلُّ

وأعربوا نصباً إذا ما نكّرا

قبلًا و ما من بعده قد ذكرا

وما يلى المضاف يأتى خلفا

عنه فى الاعراب إذا ما حذفا

ورّبّما جرّوا الذى أبقوْا كما

قد كان قبل حذف ما تقدّما

لكن بشرط أن يكون ما حُذفْ

مماثلًا لما عليه قد عُطف

ويُحذفُ الثانى فيبقى الأوّل

كحاله إذا به يتصلّ

بشرط عطفٍ وإضافهٍ إلى

مثل الذى له أضفت الأوّلا

فصل مضافٍ شبه فعلٍ ما نصب

مفعولاً أو ظرفاً أجز و لم يعب

فصل يمينٍ واضطرارا وجدا

بأجنبيٍّ أو بنعتٍ أو ندا

نونا تلی الاعراب ای حروفه او تنوینا ملفوظا به او مقدرا مما تضیف احذف لان الاضافه تؤذن بالاتصال و التنوین و

خلفه و هو النون يؤذنان بالانفصال كطور سينا و دراهمك و غلامى زيد

و الثانى و هو المضاف اليه اجرر وجوبا بالحرف المقدر عند المصنف و بالمضاف عند سيبويه و بالاضافه عند الاخفش و انو من ان كان المضاف بعض المضاف اليه و صح اطلاق اسمه عليه كذا قال فى شرح الكافيه تبعا لابن السراج مخرجا بالقيد الاخيرنحو يـد زيـد ممثلا بنحو خاتم فضه و ثوب خز او انو فى اذا لم يصلح الا ذاک نحو بل مكر الليل و النهار السبا و اللام خذا ناويا لها لما سوى ذينک نحو غلام زيد.

و اخصص اولا بالثانى ان كان نكره كغلام رجل او اعطه التعريف بالذى تلا ان كان معرفه كغلام زيد.

و ان يشابه المضاف يفعل اى المضارع فى كونه مرادا به الحال او الاستقبال حال كونه وصفا كاسمى الفاعل و المفعول و الصفه المشبهه فعن تنكيره لا يعزل سواء اضيف الى معرفه او نكره و لذلک وصف به النكره ک هديا بالغ الكعبه المائده و نصب على الحال ک ثانى عطفه الحج و دخل عليه رب كرب راجينا عظيم الامل مروع القلب قليل الحيل.

و ذى الاضافه و هى اضافه الوصف الى معموله اسمها لفظيه لانها افادت تخفيف اللفظ بحذف التنوين و النون و تلک الاضافه و هى التى تفيد التعريف او التخصيص اسمها محضه اى خالصه و معنويه ايضا لانها افادت امرا معنويا.

و وصل ال بذا المضاف اضافه لفظيه مغتفر ان وصلت ال بالثان اى المضاف اليه كالجعد الشعر او وصلت بالذى له اضيف الثانى كزيد الضارب راس الجانى او بما يعود اليه ان كان ضميراكما فى التسهيل كمررت بالضارب الرجل و الشاتمه و

منع المبرد هذه و

جوز الفراء اضافه ما فيه ال الى المعارف كلها كالضاربك و الضارب زيد بخلاف الضارب رجل و قد استعمله الامام الشافعى فى خطبه رسالته فقال الجاعلنا من خير امه اخرجت و كونها اى ال فى الوصف فقط كاف ان وقع مثنى نحو مررت بالضاربى زيد و الضاربى رجل او وقع جمعا سبيله اى سبيل المثنى اتبع بان كان جمع سلامه نحو مررت بالضاربى زيد و الضاربى رجل و ربما اكسب ثان اولا تانيثا و تذكيرا ان كان الاول لحذف موهلا اى اهلا نحو:

«و تشرق بالقول الذى قد اذعته

كما شرقت صدر القناه من الدم»

فاكسب القناه المؤنث الصدر المذكر التانيث لما اضيف اليه و نحو:

«رؤيه الفكر ما يؤول له ال

امر معين على اجتناب التوانى»

فاكسب الفكر المذكر رؤيه المؤنث التذكير لما اضيف اليه و خرج بقوله ان كان لحذف موهلا ما ليس اهلا له بان يختل الكلام لو حذف فلا يكسبه ما ذكر كقام غلام هند و قامت امراه زيد.

و لا يضاف اسم لما به اتحد معنى فلا يضاف اسم لمرادفه و لا موصوف الى صفته و لا صفه الى موصوفها لان المضاف يتعرف بالمضاف اليه او يتخصص و الشىء لا يتعرف و لا يتخصص الا بغيره و اول موهما لذلك اذا ورد نحو هذا سعيد كرز اى مسمى هذا

للقب و مسجد الجامع اى مسجد اليوم الجامع او المكان الجامع و جرد قطيفه اى شىء جرد من قطيفه.

و اعلم ان الغالب فى الاسماء ان تكون صالحه للاضافه و الافراد و بعض الاسماء يمتنع اضافته كالمضمرات و بعض الاسماء يضاف الى المفرد ابدا لفظا و معنى كقصارى و حمادى و بيد و لدى

و سوى و عند و ذى و فروعه و

اولی و بعض ذا الـذی ذکر انه یلزم الاضـافه قـد یلزمهـا معنی فقـط و یات لفظا مفردا عنها ککل و بعض و ای نحو و ان کلا لما لیوفینهم هود و فضلنا بعضهم علی بعض الاسراء و ایا ما تدعوا الاسراء و بعض ما یضاف حتما امتنع ایلاؤه اسما ظاهرا فلا یلیه الا ضمیر حیث وقع کوحد نحو اذا دعی الله وحده المؤمن.

«و کنت اذ کنت الهی وحدکا

لم یک شیء یا الهی قبلکا»

«و الذئب اخشاه ان مررت به

وحدی و اخشی الریاح و المطرا»

و لبّیْ و یختص بضـمیر غیر الغـائب نحو لبیک ای اجابه بعـد اجابه و هو عنـد سـیبویه مثنی للتکثیر و عنـد یونس مفرد اصـله لبی بوزن فعلی قلبت الفه یاء فی الاضافه کانقلاب الف لدی و علی و الی و رد بانه لو کان مفردا جاریا مجری ما ذکر لم تنقلب الفه الا مع المضـمر کلدی و قد وجد قلبها مع الظاهر فی البیت الاتی و دوالی کلبی نحو دوالیک ای تداولا بعد تداول و سعدی نحو سعدیک ای سعدا بعد سعد.

و شذ ایلاء یدی للبی فی قول الشاعر:

«دعوت لما نابنی مسورا

فلبی فلبی یدی مسور»

و کذا ایلاؤه ضمیر غائب فی قوله:

«انک لو دعوتنی و دونی

زوراء ذات مترع بیون»

لقلت لبیه لمن یدعونی قاله فی شرح التسهیل

و الزموا اضـافه الی الجمـل اسـمیه کـانت او فعلیه حیث و اذ نحو جلست حیث جلس زیـد و حیث زیـد جالس و اذکروا اذ کنتم قلیلا الاعراف و اذکروا اذ انتم قلیل الانفال و شذ اضافه حیث الی المفرد فی قوله:

«ا ما تری حیث سهیل طالعا

نجما یضیء کالشهاب لامعا»

و ان ینون اذ و یکسر ذالها لالتقاء الساکنین یحتمل ای

يجوز افراد اذ عن الاضافه و يجعل التنوين عوضا عما يضاف اليه نحو و انتم حينئذ تنظرون الواقعه و ما كاذ معنى اى فى المعنى و هو كل اسم

زمان مبهم ماض كاذ اضف الى الجملتين جوازا نحو حين جا نبذ و جئتك حين الحجاج امير و ابن على الفتح او اعرب ما كاذ قد اجريا اما الاول فبالحمل عليها و اما الثانى فعلى الاصل و لكن اختر بنا متلو اى واقع قبل فعل بنيا ماض او مضارع مقرون باحدى النونين نحو:

«على حين الهى الناس جل امورهم

فندلا زريق المال ندل الثعالب»

و الواقع قبل فعل معرب او قبل مبتدا اعرب وجوبا عند

البصريين نحو هذا يوم ينفع الصادقين المائده و جوز الكوفيون بناءه و اختاره المصنف فقال و من بنى فلن يفندا كقراءه نافع يوم ينفع و الزموا اذا اضافه الى جمل الافعال فقط كهن اذا اعتلى اى تواضع اذا تعاظم و تكبر و اجاز الاخفش و الكوفيون وقوع المتبدا بعدها و لم يسمع و نحو اذا السماء انشقت الانشقاق من باب و ان احد من المشركين استجارك التوبه و نحو:

«اذا باهلى تحته حنظليه

له ولد منها فذاك المذرع»

على اضمار كان كما اضمرت هى و ضمير الشان فى قوله:

«و نبئت ليلى ارسلت بشفاعه

الى فهلا نفس ليلى شفيعها»

فرع: مشبه اذا من اسماء الزمان المستقبل كاذا لا يضاف الا الى الجمله الفعليه قاله فى شرح الكافيه نقلا عن سيبويه و استحسنه و قال لو لا ان من المسموع ما جاء بخلافه كقوله تعالى يوم هم بارزون المؤمن انتهى.

و اجاب ولده عنها بانها مما نزل فيه المستقبل لتحقق وقوعه منزله الماضى و حينئذ فاسم الزمان فيه ليس بمعنى اذا بل بمعنى اذ

و هی تضاف الی الجملتین قال ابن هشام و لم ار من صرح بان مشبه اذا کمشبه اذ یبنی و یعرب بالتفصیل السابق و قیاسه علیه ظاهر و منه هذا یوم ینفع الصادقین المائده لان المراد به المستقبل انتهی.

قلت تقدم نقلا عنهم الاستدلال به علی مشبه اذ لانه مما نزل فیه المستقبل لتحقق وقوعه منزله الماضی لا سیما فی اوله قال بلفظ الماضی لمفهم اثنین لفظا و معنی او معنی فقط معرف بلا تفرق بعطف اضیف کلتا و کلا نحو جاءنی کلا الرجلین

«ان للخیر و للشر مدی

و کلا ذلک وجه و قبل»

و لا یضافان لمفرد و لا لمنکر خلافا للکوفیین و لا لمفرق و شذ:

«کلا اخی و خلیلی واجدی عضدا

فی النائبات و المام الملمات»

و لا تضف لمفرد معرف ایا بل اضفها الی مثنی او مجموع مطلقا او مفرد منکر و ان کررتها فاضف الی المفرد المعرف نحو:

«فلئن لقیتک خالیین لتعلمن

ایی و ایک فارس الاحزاب»

او ان تنو الاجزا فاضفها الیه نحو ای زید حسن ای ای اجزائه.

و اخصصن بالمعرفه مع اشتراط ما سبق موصوله ایا فلا تضفها الی نکره خلاف لابن عصفور نحو ایهم اشد مریم و بالعکس ای الصفه و الحال فلا یضافان الا الی نکره کمررت بفارس ای فارس و بزید ای فارس و ان تکن ای شرطا او استفهاما فمطلقا سواء اضیفت الی معرفه او نکره کمل بها الکلاما نحو ایها الاجلین قضیت القصص فبای حدیث

الاعراف.

فرع: اذا اضیفت ای الی مثنی معرفه افرد ضمیرها او الی نکره طوبق و الزموا اضافه لدن و هو ظرف لاول غایه زمان او مکان مبنی الا فی لغه قیس فجر و افرادها و نصب غدوه بها علی

التمييز او التشبيه بالمفعول به او اضمار كان و اسمها الوارد عنهم ندر و كذا رفعها على اضمار كان كما حكاه الكوفيون و يعطف على غدوه المنصوبه بالجر لان محلها جر و جوز الاخفش النصب قال المصنف و هو بعيد عن القياس

و مع اسم لمكان الاجتماع او وقته معرب الا فى لغه ربيعه فيقولون مع بتسكين العين فيها بناء و هو قليل و قال سيبويه ضروره و منه

«فريشى منكم و هواى معكم

و ان كانت زيارتكم لماما»

و نقل فى هذه الحاله فتح و كسر لعينها لسكون يتصل بها مستند الاول الخفه و الثانى الاصل فى التقاء الساكنين.

تتمه: لا تنفك مع عن الاضافه الا حالا بمعنى جميع كقوله بكت عينى اليسرى فلما زجرتها عن الجهل بعد الحلم اسكبتا معا

و اضمم بناء وفاقا للمبرد غيرا ان عدمت ما له اضيف حال كونك ناويا معنى ما عدما قال فى شرح الكافيه لزوال المعارض للشبه المقتضى للبناء و هو عدم الاستقلال بالمفهوميه.

قلت و هى نظيره اى فياتى فى هذه ما قلته فيها و هو وجود هذه العله فيها اذا لم ينو المضاف اليه مع قولهم باعرابها حينئذ فالاحسنما ذهب اليه الاخفش من كونها معربه فى هذه الحاله ايضا

كما اجمعوا على ان فتحها فى هذه الحاله مطلقا و ضمها مع التنوين الذى هو قليل حركتا اعراب و شرط ابن هشام لجواز حذف ما تضاف اليه ان يقع بعد ليس نحو قبضت عشره ليس غير اى ليس المقبوض غير ذلك او ليس غير ذلك مقبوضا و ذكر ابن السراج فى الاصول و غيره وقوعها بعد لا ثم بناؤها على الحركه لان لها اصلا فى التمكين و لولاه لم يفارقها البناء و كانت ضمه

لئلا یلتبس الاعراب بالبناء قاله فی شرح التسهیل.

و خرج بقوله ان عـدمت الی آخره ما اذا لم یعـدم المضاف الیه و اما اذا عدم و لم ینو فانها حینئذ معربه و سیاتی تصریحه بهذه الحاله و کذا اذا نوی لفظه دون معناه کما قاله فی شرح الکافیه

و اخرجه تقییـدی المنوی بالمعنی قبل کغیر فی جمیع ما تقدم فتبنی علی الضم اذا حذف ما تضاف الیه و نوی معناه نحو لله الامر من قبل و من بعد الروم دون ما اذا لم یحذف نحو جئت قبل العصر او حذف و لم ینو نحو:

«فساغ لی الشراب و کنت قبلا

اکاد اغص بالماء الحمیم»

او نوی لفظه نحو:

«و من قبل نادی کل مولی قرابه

فما عطفت مولی علیه العواطف»

و الاـحسن فیهـا ایضـا و فیمـا بعـدهاما اختاره الاخفش من الاعراب مطلقاو مثلها ایضا بعـد فتبنی و تعرب علی التفصـیل المتقـدم کالاـیه السـابقه و نحـو جئت بعـد العصـر و قریء لله الاـمر من قبـل و من بعـد الروم و کـذا حسب نحو قبضت عشـره فحسب ای فحسبی ذلک

و هذا حسبک من رجل و اول کما حکاه الفارسـی من قولهم ابدا بذا من اول بالضم علی نیه معنی المضاف الیه و الجر علی نیه لفظه و الفتح علی ترک نیته و منع صرفه للوزن و الوصف و دون و الجهات الست ایضا نحو:

«اذا انا لم اومن علیک و لم یکن

لقاؤک الا من وراء وراء»

و حکی الکسائی ا فوق تنام ام اسفل بالنصب ای ا فوق هذا و عل بمعنی فوق نحو:

«و لقد سددت علیک کل ثنیه

و اتیت فوق بنی کلیب من عل»

مکر مفر مقبل مدبر معا کجلمود صخر حطه السیل من عل و فهم

من ذكر المصنف لها جواز اضافتها لفظا و به صرح الجوهری و خالفه ابن ابی الربیع

و اعربوا نصبا و جرا کما تقدم و رفعا اذا ما نکرا ای قطع عن الاضافه لفظا و نیه قبلا و ما من بعده و قبله قد ذکرا و شمل ذلک عل و به صرح بعضهم لکن قال ابن هشام ما اظن نصبها موجودا ثم هو علی الظرفیه فی قبل و ما بعده الا حسب فعلی الحالیه و ذکر المصنف ان اسماء الجهات ما عدا فوق و تحت تتصرف تصرفا متوسطا و ان دون تتصرف تصرفا نادرا و ما یلی المضاف ای المضاف الیه یاتی خلفا عنه ای عن المضاف فی الاعراب و التذکیر و التانیث و غیرها اذا ما حذفا نحو:

و جاء ربک الفجر ای امر ربک و تجعلون رزقکم الواقعه ای بدل شکر رزقکم.

یسقون من ورد البریص علیهم بردی یصفق بالرحیق السلسل ای ماء بردی و هو نهر بدمشق

«مرّت بنا فی نسوه خوله

و المسک من اردانها نافحه»

ای رائحته، ان هذین حرام علی ذکور امتیای استعمالهما و تلک القری اهلکناهم الکهف ای اهلها تفرقوا ایادی سبا ای مثلها

و ربما جروا المضاف الیه الذی ابقوا کما قد کان قبل حذف ما تقدما و هو المضاف لکن لا مطلقا بل بشرط ان یکون ما حذف مماثلا فی اللفظ و المعنی لما علیه قد عطف او مقابلا له فالاول نحو:

«ا کل امری تحسبین امرا

و نار توقد باللیل نارا»

و الثانی کقراءه بعضهم تریدون عرض الدنیا و الله یرید الاخره الانفال ای باقی الاخره کذا قدره ابن ابی الربیع و یحذف الثانی فیبقی الاول بلا تنوین کحاله اذا به یتصل بشرط عطف علی هذا المضاف و

اضافه لهذا المعطوف الى مثل الذى له اضفت الاولا كقولهم قطع الله يد و رجل من قالها ای قطع الله يد من قالها و

رجل من قالها و قد یاتی ذلک من غیر عطف کما حکی الکسائی من قولهم ا فوق تنام ام اسفل فصل مضاف عن المضاف اليه بالنصب مفعول اجز شبه فعل صفه لمضاف ای مصدر او اسم فاعل ما نصب ذلک المضاف فاعل فصل مفعولا تمییز او ظرفا اجز المعنی اجز ان یفصل الذی نصبه المضاف علی المفعولیه او الظرفیه بینه و بین المضاف الیه کقراءه ابن عامر قتل اولادهم شرکائهم الانعام و قول بعضهم ترک یوما نفسک و هواها سعی لها فی رداها و قوله تعالی فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله ابراهیم و قوله ص \هل انتم تارکو لی صاحبی

و قال الشاعر:

«فرشنی بخیر لا اکونن و مدحتی

کناحت یوما صخره بعسیل»

و لم یعب فصل یمین حکی الکسائی هذا غلام و الله زید و اضطرارا وجدا الفصل باجنبی من المضاف کقوله:

«ما ان وجدنا للهوی من طب

و لا عدمنا قهر وجد صب»

و قوله:

«انجب ایام والداه به

اذ نجلاه فنعم ما نجلا»

و قوله:

«تسقی امتیاحا ندی المسواک ریقتها

کما تضمن ماء المزنه الرصف»

و قوله:

کما خط الکتاب بکف یوما یهودی یقارب او یزیل او بنعت نحو:

«نجوت و قد بل المرادی سیفه

من ابن ابی شیخ الاباطح طالب»

او ندا مثل له فی شرح الکافیه بقوله:

«کان برذون ابا عصام

زید حمار دق باللجام»

و یحتمل ان یکون علی لغه اجراء اب بالالف علی کل حال و زید بدل منه او عطف بیانقاله ابن هشام.

تتمهمن الفواصل اما قال فی الکافیه و الفصل بها مغتفرکقوله:

«هما خطتا اما اسار و منه

و اما دم و الموت بالحر اجدر»

المضاف الی یاء المتکلم

آخر ما أضیف للیا اکسر إذا

لم یک معتلا کرامٍ وقذا

أو یکُ کابنین وزیدین فذی

جمیعها الیا بعد فتحها احتذی

وتدغم الیا فیه و الواو و إن

ما قبل واوٍ ضُمَّ فاکسره یهن

وألفاً سلّم و فی المقصور عن

هذیلٍ انقلابها یاءً حسن

فصل فی المضاف الی یاء المتکلم

الصحیح انه معرب خلافا لابن الخشاب و الجرجانی فی قولهما انه مبنی لاضافته الی غیر متمکن لاعراب المضاف الی الکاف و الهاء و المثنی المضاف الی الیاء و لبعضهم فی قوله انه لیس بمبنی لعدم الشبه و لا معرب لعدم تغیر حرکته.

آخر ما اضیف للیا اکسر اذا لم یک معتلا ـ او جاریا مجراه کصاحبی و غلامی و ظبیی و دلوی و لک حینئذ فی الیاء الفتح و السکون و حذفها لدلاله الکسر علیها نحو:

«خلیل املک منی

بالذی کسبت یدی و ما لی فیما یقتنی طمع»

و فتح ما ولیته فتقلب الفا نحو اطوف ما اطوف ثم آوی الی اما و یروینی النقیع و حذف الالف و ابقاء الفتح نحو:

«و لست بمدرک ما فات منی

بلهف و لا بلیت و لا لو انی»

فان یک معتلا کرام و قذی او یک مثنی او مجموعا جمع سلامه کابنین و زیدین فذی جمیعها الیا المضاف الیها بعد بالضم فتحها و سکون الیاء التی فی آخر المضاف احتذی ثم فی ذلک تفصیل و ذلک انه تدغم الیا التی فی آخر المضاف فیه ای فی الیاء المضاف الیه نحو جاءنی قاضی و رایت قاضی و غلامی و زیدی و مررت بقاضی و غلامی و زیدی.

و الواو تدغم فيه ایضا بعد قلبها یاء نحو:

«اودی بنی و اعقبونی

حسره عند الرقاد و عبره لا تقلع»

و ان ما قبل واو ضم فاکسره یهن فان فتح فابقه نحو هؤلاء

مصطفى و الفا سلم نحو محياى و عصاى و غلاماى و سلامه الالف التى فى المثنى فى لغه الجميع و فى التى فى المقصور عن هذيل انقلابها ياء حسن نحو سبقوا هوى و اعنقوا لهواهم فتخرموا و لكل جنب مصرع.

خاتمه

المستعمل فى اضافه اب و اخ و حم و هن الى ياء ابى و اخى و حمى و هنى و اجاز المبرد ابى برد اللام و فى فم فى و قل فمى و اجاز الفراء فى ذى ذى و صححوا انها لا تضاف الى ضمير اصلا

الجزء الثانى

إعمال المصدر

بفعله المصدر ألحق فى العمل

مضافاً أو مجرّداً أو مع أل

إن كان فعلّ مع أن أو ما يحلّ

محلّه ولاسم مصدرٍ عمل

وبعد جرّه الذى أضيف له

كمّل بنصبٍ أو برفعٍ عمله

وجُرَّ ما يتبع ما جرّ و من

راعى فى الاتباع المحلّ فحسن

باب اعمال المصدر

و فيه اعمال اسمه بفعله المصدر الحق فى العمل سواء كان مضافا و هو اكثر او مجردا منونا و هو اقيس او مع ال و هو اندر ثم لانه لا يعمل مطلقا بل ان كان غير مضمر و لا محدود و لا مجموع و كان

فعل مع ان او مع ما المصدريه يحل محله نحو و لو لا دفع الله الناس البقره او اطعام فى يوم ذى مسغبه يتيما البلد و

«ضعيف النكايه اعدائه

يخال الفرار يراخى الاجل»

بخلاف المضمر نحو ضربك المسيء حسن و هو المحسن قبيح و المحدود نحو عجبت من ضربتك زيدا و شذ يحايی به الجلد الذی هو حازم بضربه كفيه الملا نفس راكب و المجموع و شذ تركته بملاحس البقر اولادها.

و لاسم مصدر و هو الاسم الدال على الحدث غير الجاری على الفعل ان كان غير علم و لا ميمی

عمل عند الكوفيين و البغداديين نحو:

«ا كفرا بعد رد الموت عنى

و بعد عطائك المائه الرتاعا»

فان كان علما كسبحان للتسبيح و فجار و حماد للفجره و المحمده فلا عمل له بالاجماع او ميميا فكالمصدر بالاجماع نحو:

«ا ظُلَيم انّ مصابكم رجلا

اهدى السلام تحيه ظلم»

و بعد جره اى المصدر معموله الذى اضيف له كمل بنصب عمله ان اضيف الى الفاعل و هو الاكثر كمنع ذى غنى حقوقا شين او كمل برفع عمله ان اضيف الى المفعول و هو كثير ان لم يذكر الفاعل نحو لا يسام الانسان من دعاء الخير فصلت و قليل ان ذكر نحو بذل مجهود مقل زين و خصه بعضهم بالشعر و رد بقوله تعالى و لله على الناس حج البيت

من استطاع اليه سبيلا آل عمران. تتمه قد يضاف الى الظرف توسعا فيعمل فيما بعده الرفع و النصب كحب يوم عاقل لهوا صبا و جر ما يتبع ما جر مراعاه للفظ نحو عجبت من ضرب زيد الظريف و من راعى فى الاتباع المحل فرفع تابع الفاعل و نصب تابع المفعول المجرورين لفظا فحسن فعله كقوله السالك الثغره اليقظان سالكها مشى الهلوك عليها الخيعل الفضل و قوله:

«قد كنت داينت بها حسانا

مخافه الافلاس و اللياناا»

تتمه: يجوز فى تابع المفعول المجرور اذا حذف الفاعل مع ما ذكر الرفع على تقدير المصدر بحرف مصدرى موصول بفعل لم يسم فاعله.

إعمال اسم الفاعل

كفعله اسم فاعلٍ فى العمل

إن كان عن مضيّه بمعزل

وولى استفهاماً أو جرف ندا

أو نفيا او جافصه أو مسندا

وقد يكون نعت محذوفٍ عُرِف

فيستحق العمل الذى وصف

وإن يكن صله ففى المضى

وغيره إعماله قد ارتضى

فعّالٌ او مفعالٌ او فعول

فى كثرهٍ عن فاعلٍ بديل

فيستحق ماله من عمل

وفى فعيلٍ قلّ ذا وفعل

وما سوى المفرد مثله جعل

فى

الحكم و الشروط حيثما عمل

وانصب بذى الإعمال تلواً واخفض

وهو لنصب ما سواه مقتضى

واجرر أو انصب تابع الذى انخفض

كمبتغى جاهٍ ومالاً من نهض

وكلّ ما قُرّر لاسم فاعل

يُعطى اسم مفعولٍ بلا تفاضل

فهو كفعلٍ صيغ للمفعول فى

معناه كالمعطى كفافاً يكتفى

وقد يضاف ذا الى اسمٍ مرتفع

معنىً كمحمود المقاصد الورع

باب اعمال اسم الفاعل

و هو كما قال فى شرح الكافيه ما صيغ من مصدر موازنا للمضارع ليدل على فاعله غير صالح للاضافه اليه و فى الباب اعمال اسم المفعول. كفعله اسم فاعل فى العمل مقدما و مؤخرا ظاهرا و مضمرا جاريا

على صيغته الاصليه و معدولا عنها ان كان عن مضيه بمعزل لانه حينئذ يكون لفظه شبيها بلفظ الفعل المدلول به على الحال و الاستقبال و هو المضارع فان لم يكن فان كان صله لال فسياتى و الا فلا يعمل خلافا للكسائى و ان ولى استفهاما نحو ا ضارب زيد عمرا او حرف ندا نحو يا طالعا جبلا و هو من قسم النعت المحذوف منعوته و لذا لم يذكره فى الكافيه او نفيا نحو ما ضارب زيد عمرا او جا صفه نحو مررت برجل ضارب زيدا او جاء حالا نحو جاء زيد ضاربا عمرا

او خبرا مسندا لذى خبر نحو زيد ضارب عمرا كان قيس محبا ليلى ان زيدا مكرم عمرا ظننت عمرا ضاربا خالدا و قد يكون نعت محذوف عرف فيستحق العمل الذى وصف نحو و من الناس و الدواب و الانعام مختلف الوانه فاطر اى صنف مختلف و ان يكن اسم الفاعل صله ال ففى المضى و غيره اعماله قد ارتضى عند الجمهور و ذهب الرمانى الى انه لا يعمل حينئذ فى الحال و بعضهم الى انه لا يعمل مطلقا و

ان ما بعده باضمار فعل فعال او مفعال او فعول الدالات على المبالغه فى كثره عن فاعل بديل فيستحق ما له من عمل بالشروط المذكوره عند جميع البصريين نحو اما العسل فانا شراب و انه لمنحار بوائكها:

«ضروب بنصل السيف سوق سمانها

اذا عدموا زادا فانك عاقر»

و فى فعيل الدال على المبالغه ايضا قل ذا العمل حتى خالف فيه جماعه من البصريين و فى فعل كذلك قل ايضا نحو ان الله سميع دعاء من دعاه

«اتانى آن هم مزقون عرضى

جحاش الكرملين لها»

و ما سوى المفرد من اسم الفاعل و امثله المبالغه كالمثنى و المجموع مثله جعل فى الحكم و الشروط حيثما عمل كقوله القاتلين الملك الحلاحلا خير معد حسبا و نائلا و قوله

«ثم زادوا آن هم فى قومهم

غفر ذنبهم غير فخر»

تتمه: المصغر من اسم الفاعل و المفعول لا يعمل الا عند الكسائى

و انصب بذى الاعمال تلوا له و اخفض بالاضافه و هو لنصب ما سواه من المفاعيل مقتضى كانت كاس خالدا ثوبا و معلم العلاء عمرا مرشدا الان او غدا و خرج بذى الاعمال ما بمعنى الماضى فلا يجوز الا جر تاليه و نصب ما عداه بفعل مقدر و اجرر او انصب تابع المفعول الذى انخفض باضافه اسم الفاعل اليه اما الاول فبالحمل على اللفظ و اما الثانى فبالحمل على الموضع عند المصنف و بفعل مقدر عند سيبويه كمبتغى جاه و مالا من نهض

و كل ما قرر لاسم فاعل من عمل بالشروط السابقه يعطى اسم مفعول بلا تفاضل فهو كفعل صيغ للمفعول فى معناه كالمعطى كفافا يكتفى و قد يضاف ذا الى اسم مرتفع معنى بعد تحويل الاسناد عنه الى ضمير راجع للموصوف و نصب الاسم على التشبيه

بـالمفعول به و ان كـان اسم الفاعل لا يجوز فيه هـذا كمحمود المقاصـد الورع اذ الاصل الورع محموده مقاصـده ثم صار الورع محمود المقاصد ثم اضيف

أبنيه المصادر

فعلّ قياس مصدر المعدّى

من ذى ثلاثهٍ كردّ ردّا

وفعل اللازم بابه فعل

كفرحٍ وكجوىً وكشلل

وفعل اللازم مثل قعدا

له فعولّ باطرّادٍ كغدا

ما لم يكن مستوجباً فعالاً

أو فعلاناً فادر أو فعالا

فأولّ لذى امتناعٍ كأبى

والثان للذى اقتضى تقلّبا

للدّا فعالّ أو لصوتٍ وشمل

سيراً وصوتاً الفعيل كصهل

فعولهّ فعالهّ لفعلا

كسهل الأمرُ وزيدّ جزلا

وما أتى محالفا لما مصى

فنابه النقل كسخطٍ ورضا

وغير ذى ثلاثهٍ مقيس

مصدره كقدّس التقديس

وزكّه تزكيه وأجملا

إجمال من تجمّلاً تجمّلا

واستعذ استعاذةً ثمّ أقم

إقامه وغالباً ذا التا التزم

وما يلى الآخر مدّ وافتحا

مع كسر تلو الثان ممّا افتتحا

بهمز وصلٍ كاصطفى وضمّ ما

يربع فى أمثال قد تلملما

فعلالٌ او فعللةٌ لفعللا

واجعل مقيساً ثانياً لا أوّلا

لفاعل الفعال و المفاعله

وغير ما مرّ السّماع عادله

وفعلةٌ لمرّةٍ كجلسه

وفعلةٌ لهيئةٍ كجلسه

فى غير ذى الثلاث بالتا المرّه

وشذّ فيه هيئةٌ كالخمره

هذا باب ابنيه المصادر

و اخره و ما بعده فى الكافيه الى التصريف و هو الانسب. فعل بفتح الفاء و سكون العين قياس مصدر المعدى من فعل ذى ثلاثه مفتوح العين كضرب ضربا او مكسورها كفهم فهما او مضاعفا كرد ردا و فعل اللازم بكسر العين بابه فعل بفتح الفاء و العين سواء فى ذلك الصحيح كفرح مصدر فرح و المعتل اللام كجوى مصدر جوى و المضاعف كشلل مصدر شلت يده اى يبست

الاـ ان دل على حرفه او ولاـيه فقياسه الفعاله و فعل اللازم بفتح العين مثل قعدا له فعول مصدر باطراد كغدا غدوا ما لم يكن مستوجبا فعالا بكسر الفاء او فعلانا بفتح الفاء و العين فادر او فعالا بضم الفاء او الفعيل او الفعاله بكسر الفاء فاول

و هو فعال بالكسر مصدر لذى امتناع كابى اباء و نفر نفارا و شرد شرادا و الثان و هو فعلان مصدر للذى اقتضى تقلبا كجال جولانا للدا الثالث و هو فعال بالضم كسعل سعالا او

لصوت كصرخ صراخا و شمل سيرا و صوتا الرابع و هو الفعيل كصهل صهيلا و رحل رحيلا و للحرفه و الولايه الخامس كخاط خياطه و سفر بينهم سفاره اى اصلح و فعوله بضم الفاء و فعاله بفتحها مصدران لفعلا بفتح الفاء و ضم العين كسهل الامر سهوله و صعب صعوبه و زيد جزلا جزاله و فصح فصاحه و ما اتى مخالفا لما مضى فبابه النقل عن العرب كشكور و شكران و ذهاب و كسخط و رضا و بلجه و بهجه و شبع و حسن

مصادر شكر و ذهب و سخط و رضى و بلج و بهج و شبع و حسن و غير ذى ثلاثه مقيس مصدره فقياس فعل صحيح اللام التفعيل و معتلها التفعله و افعل الصحيح العين الافعال و المعتل كذلك لكن تنقل حركتها الى الفاء فتنقلب الفا فتحذف و تعوض منها التاء و تفعل التفعل و استفعل الاستفعال فان كان معتلا فكافعل كقدس التقديس و سلم التسليم و زكه تزكيه و سم تسميه.

و اجملا اجمال من تجملا تجملا و اكرم اكرام من تكرم تكرما و استعذ استعاذه و استقم استقامه ثم اقم اقامه و اعن اعانه و غالبا ذا المصدر

چالتا لزم و نادرا عرى منها كقوله تعالى و اقام الصلاه الانبياء و ما يلى الاخر مد و افتحا مع كسر تلو الثان و هو الثالث مما افتتحا بهمز وصل فيصير مصدره كاصطفى اصطفاء و اقتدر اقتدارا و احرنجم احرنجاما.

و ضم ما

يربع اى الرابع فى امثال قد تلملما فيصير مصدره كتدحرج تدحرجا و تلملم تلملما ١ فعلال بكسر الفاء او فعلله بفتحها مصدران لفعللاـ بفتح الفاء و الملحق به كدحرج دحرجه و حوقل حوقله و سرهف سرهافا و اجعل مقيسا ثانيا لا اولا و منهم من يجعله ايضا مقيسا فاعل مصدران الفعال بكسر الفاء و المفاعله نحو قاتل قتالا و مقاتله و يغلب ذا فيما فاؤه ياء نحو ياسر مياسره.

و غير

ما مر السماع عادله نحو كذب كذابا و نزى تنزيا و تملق تملاقا و فعله بفتح الفاء لمره من الثلاثى ان لم يكن بناء المصدر العام عليها كجلسه فان كان فيدل على المره منه بالوصف كرحم رحمه واحده.

و فعله بكسر الفاء لهيئه منه كذلك كجلسه فان كان بناء المصدر العام عليها فبالوصف كنشدت الضاله نشده عظيمه فى غير ذى الثلاث بالتا يدل على المره ان لم يكن بناء المصدر عليها كانطلق انطلاقه فان كان فبالوصف كاستعانه واحده و شذ فيه اى فى غير الثلاثى هيئه كالخمره و العمه و القمصه

أبنيه أسماء الفاعلين و المفعولين

والصفات المشبّهه بها

كفاعلٍ صغ اسم فاعلٍ إذا

من ذى ثلاثهٍ يكون كغذا

وهو قليلّ فى فعلت وفعل

غير معدّى بل قياسه فعل

وأفعلّ فعلان نحو أشر

ونحو صديان و نحو الأجهر

وفعلّ اولى وفعيلّ بفعل

كالضّخم و الجميل و الفعل جمل

وأفعلّ فيه قليلّ وفعل

وبسوى الفاعل قد يغنى فعل

وزنه المضارع اسم فاعل

من غير ذی الثلاث کالمواصل

مع کسر متلوّ الأخیر مطلقا

وضمّ میم زائدٍ قد سبقا

وإن فتحت منه ما کان انکسر

صار اسم مفعولٍ کمثل المنتظر

وفی اسم مفعول الثلاثیّ اطّرد

زنه مفعولٍ کآتٍ من قصد

وناب نقلاً عنه ذو فعیل

نحو فتاه أو فتی کحیل

هذا باب ابنیه اسماء الفاعلین و الصفات المشبهه بها و فیه ابنیه اسماء المفعولین

کفاعل صغ اسم فاعل

اذا من ذی ثلاثه مجرد مفتوح العین لازما او متعدیا او مکسورها متعدیا یکون کغذا بالمعجمتین ای سال فهو غاذ و ذهب فهو ذاهب و ضرب فهو ضارب و رکب فهو راکب و هو قلیل مقصور علی السماع فی فعلت بضم العین و فعل بکسرها حال کونه غیر معدی کحمض فهو حامض و امن فهو آمن بل قیاسه ای فعل بالکسر ای اتیان الوصف منه فی الاعراض فعل و فی الخلقه و الالوان افعل و فیما دل علی الامتلاء و حراره الباطن فعلان نحو اشر و فرح و نحو صدیان و عطشان و شبعان و ریان و نحو الاجهر و هو الذی لا یبصر فی الشمس و الاحول و الاعور و الاخضر

و فعل بسکون العین اولی و فعیل بفعل بضمها من فاعل و غیره کالضخم و الفعل ضخم و الجمیل و الفعل جمل و افعل فیه قلیل مقصور علی السماع کخطب فهو اخطب و کذا فعل بفتح العین کبطل فهو بطل و فعال بفتح الفاء کجبن فهو جبان و بضمها کشجع فهو شجاع و فعل بضم الفاء و العین کجنب فهو جنب و فعل بکسر الفاء و سکون العین کعفر فهو عفر.

و بسوی الفاعل قد یغنی بفتح الیاء و النون فعل کشاخ فهو شیخ و شاب فهو اشیب و عف فهو عفیف و جمیع ما ذکر غیر وزن فاعل صفات مشبهه و علی زنه المضارع یاتی اسم فاعل من غیر ذی الثلاث مجردا او مزیدا کالمواصل مع کسر متلو الاخیر مطلقا مفتوحا کان فی المضارع او مکسورا و ضم میم زائد قد سبقا اول الکلمه

کمدحرج و مکرم و مفرح و متعلم و متباعد و منتظر و

مجتمع و مستخرج و مقعنسس و معشوشب و متدحرج و محرنجم و ان فتحت منه ما كان انكسر صار اسم مفعول كمثل المنتظر و المدحرج و المكرم الى آخره و فى اسم مفعول الثلاثى اطرد زنه مفعول كات من قصد فهو مقصود و ناب نقلا اى سماعا عنه اى عن وزن مفعول ثلاثه اشياء احدها ذو فعيل و يستوى فيه المذكر و المؤنث نحو فتاه او فتى كحيل بمعنى مكحول و ثانيها فعل كقبض بمعنى مقبوض و ثالثها فعل كذبح بمعنى مذبوح ذكرهما فى شرح الكافيه و لا تعمل هذه الثلاثه عمل اسم المفعول فلا يقال مررت برجل ذبح كبشه و لا صريع غلامه و اجازه ابن عصفور

الصّفه المشبّهه باسم الفاعل

صفةٌ استحسن جرّ فاعل

معنىً بها المشبهه اسم الفاعل

وصوغها من لازمٍ لحاضر

كطاهر القلب جميل الظاهر

وعمل اسم فاعل المعدّى

لها على الحدّ الذى قد حدّا

وسبق ما تعمل فيه مجتنب

وكونه ذا سببيّةٍ وجب

فارفع بها وانصب وجرّ مع أل

ودون أل مصحوب أل و ما اتصل

بها مضافاً أو مجرّداً و لا

تجرر بها مع أل سماً من أل خلا

ومن إضافةٍ لتاليها و ما

لم يخل فهو بالجواز وسما

هذا باب اعمال الصفه المشبهه باسم الفاعل

صفه استحسن جر فاعل معنى بها بعد تقدير تحويل

اسـنادها عنه الى ضـمير موصوفهـا هى المشـبهه اسم الفاعل فخرج بما ذكره نحو زيـد ضارب اخوه و بما زدته زيـد كاتب ابوه و استحسان جر الفاعل بها بان تضاف اليه يدرك بالنظر فى المعنى و تخالف اسم الفاعل فى ان

صوغهـا لا يكون الا من لازم لحاضـر و فى انها تكون مجاريه للمضارع. كطاهر القلب و غير مجاريه له بل هو الغالب نحو جميل الظاهر و عمل اسم فاعل المعدى ثابت لها على الحد الذى قد

حـدا فی اسم الفاعـل و هو الاعتماد علی ما ذکر نحو زیـد حسن الوجه لکن النصب هنا علی التشبیه بالمفعول بخلاف ثمه و مما خالفت فیه اسم الفاعل ان سبق ما تعمل فیه مجتنب لفرعیتها بخلاف غیر معمولها کالجار و المجرور فیجوز تقدیمه

علیها و ان کونه ذا سببیه بان اتصل بضمیر موصوفها لفظا او معنی وجب نحو زید حسن وجهه و حسن الوجه ای منه بخلاف غیر المعمول فـارفع بهـا علی الفاعلیه و انصب علی التشبیه بالمفعول به فی المعرفه و علی التمییز فی النکره و جر بالاضافه حال کونها مع ال و دون ال و قوله مصحوب ال هو المتنازع فیه نحو رایت الرجل الجمیل الوجه

و الجمیـل الوجه و الجمیـل الوجه و رایت رجلاـ جمیلاـ الوجه و جمیلاـ الوجه لکن هـذا ضـعیف و جمیـل الوجه. و عطف علی مصـحوب ال قوله و ما اتصل بها ای بالصفه حال کونه مضافا الی ما فیه ال او الی الضمیر او الی مضاف الی الضمیر او الی مجرد فالاول نحو رایت الرجل الحسن وجه الاب و الحسن وجه الاب و الحسن وجه الاب و رایت رجلا حسـنا وجه الاب و حسنا وجه الاب لکن هذا ضـعیف و حسن وجه الاب. و الثانی نحو رایت الرجل الحسن وجهه و الحسن وجهه و لا تجر کما سیاتی و رایت رجلا حسنا وجهه و حسنا وجهه و حسن وجهه لکن هذان ضعیفان.

و الثالث نحو رایت الرجل الحسن وجه ابیه و الحسن وجه ابیه و لا تجر کما سیاتی و رایت رجلا حسنا وجه ابیه و حسنا وجه ابیه و حسن وجه ابیه لکن هذان ضعیفان. و الرابع نحو رایت الرجل الحسن

وجه اب لكنه قبيح و الحسن وجه اب و لا تجر كما سياتى و رايت رجلا حسنا وجه اب لكنه قبيح و حسنا وجه اب و حسن وجه اب. او مجردا عطف على مضافا نحو رايت الرجل الحسن وجه لكنه قبيح و الحسن وجها و لا تجر كما سياتى و رايت رجلا حسنا وجه لكنه قبيح و حسنا وجها و حسن وجه.

و لا تجرر بها حال كونها مع ال سما من ال خلا و من اضافه لتاليها فلا تقل الحسن وجهه او وجه ابيه او وجه او وجه اب و ما لم يخل مما ذكر فهو بالجواز و سما و قد سبق ذلك مشروحا ممثلا مبينا فيه الحسن و الضعيف و القبيح و لله الحمد

التعجّب

بأفعل انطصق بعد ما تعجّبا

أو جىء بأفعل مجرورٍ بباء

وتلو أفعل انصبنّه كما

أوفى خليلنا وأصدق بهما

وحذف ما منه تعجّبت استبح

إن كان عند الحذف معناه يضح

وفى كلا الفعلين قدماً لزما

منع تصرّفٍ يحكم حتما

وصغهما من ذى ثلاثٍ صرّفاً

قابل فضل تمّ غير ذى انتفا

وغير ذى وصفٍ يضاهى أشهلا

وغير سالكٍ سبيل فعلا

وأشدد أو أشدّ أو شبههما

يخلف ما بعض الشّروط عد

ومصدر العادم بعد ينتصب

وبعد أفعل جرّه بالبا يجب

وبالنّدور احكم لغير ما ذكر

ولا تقس على الذى منه أثر

وفعل هذا الباب لن يقدّما

معموله ووصله به الزما

وفصله بظرفٍ او بحرف جرّ

كستعملّ و الخلف فى ذاك استقر

هذا باب التعجب

و له صيغ كثيره نحو كيف تكفرون بالله و كنتم امواتا فاحياكم البقره سبحان الله ان المؤمن لا ينجس.

«واها لليلى ثم واها واها

هى المنى لو اننا نلناها»

و المبُوّب له فى النحو صيغتان اشار اليهما بقوله:

بافعل انطق حال كونه بعد ما النكره ان اردت تعجبا او جیء بافعل و هو خبر بصيغه الامر

قبل فاعل له مجرور ببا زائده لازمه و تلو افعل ای الذی بعده انصبنه مفعولا و تلو افعل اجرره کما تقدم کما اوفی خلیلینا و اصدق بهما و حذف ما منه تعجبت و ابقاء صیغه التعجب استبح ان کان عند الحذف معناه یضح و لا یلتبس کقوله تعالی اسمع بهم و ابصر مریم و قول علی (ع):

«جزی الله عنی و الجزاء بفضله

ربیعه خیرا ما اعف و اکرما»

و فی کلا الفعلین افعل و افعل به قدما لزما منع تصرف بحکم

من جمیع النحاه حتما ای نفذ و هما نظیرا لیس و عسی و هب و تعلم و صغهما من فعل ذی احرف ثلاث بخلاف دحرج و انطلق و اقتدر و استخرج و احمر و احرنجم صرفا بخلاف نعم و بئس قابل فضل ای زیاده کعلم و حسن بخلاف نحو مات و فنی تم بخلاف کان و کاد غیر فعل ذی انتفا ای منفی بخلاف نحو ما عاج بالدواء و ما ضربت زیدا و غیر فعل ذی وصف یضاهی اشهلا فی کونه علی افعل بخلاف ذی الوصف المضاهیه نحو سود و عور و غیر فعل سالک سبیل فعلا فی کونه مبنیا للمفعول بخلاف السالک ذلک نحو ضرب وشتم لکن یستثنی ما کان ملازما لذلک نحو عنیت بحاجتک فیقال ما اعناه و اشدد او اشد او شبههما کاکثر و اکثر به یخلف فی التعجب ما بعض الشروط عدما بان کان زائدا علی ثلاثه احرف او وصفه علی افعل او ناقصا نحو ما اشد دحرجته و حمرته و اشدد بکونه مستقبلا و کذا ان کان منفیا او مبنیا للمفعول لکن مصدرهما مؤول نحو ما اکثر ان لا تقوم و اعظم

بان يضرب و مثل ابن الناظم للذى لا يقبل الفضل بما افجع موته و افجع بموته و قال ابن هشام لا يتعجب منه البته و مصدر الفعل العادم للشروط بعد اى بعد اشد ينتصب

و بعد افعل اى اشدد جره بالبا يجب كغيره كما تقدم و بالندور اى القله احكم لغير ما ذكر كقولهم ما اذرعها من امراه ذراع اى خفيفه اليد فى الغزل و ما اخصره من اختصر و ما اعساه و اعس به من عسى و ما احمقه من حمق فهو احمق فانه سمع ذلک.

و لا تقس على الذى منه اثر اى روى عن العرب كل ما شابهه و فعل هذا الباب لن يقدما معموله عليه و وصله به الزما بلا خلاف فيهما و فصله عن معموله بظرف او بحرف جر مستعمل نظما و نثرا كقوله

«و قال نبى المسلمين تقدموا

و احبب الينا ان تكون المقدما»

و قول عمرو بن معديكرب ما احسن فى الهيجاء لقاءها و الخلف فى ذاک الفصل هل يجوز او لا استقر فذهب الجرمى و جماعه الى الجواز و الاخفش و المبرد الى المنع

نِعْمَ وبئس و ما جرى مجراهما

فعلان غير متصرّفين

نعم وبئس رافعان اسمين

مقارنى أل أو مضافين لما

قارنهما كنعم قوماً معشره

ويرفعان مضمراً يفسّره

مميّزٌ كنعم قوماً معشره

وجمع تمييزٍ وفاعلٍ ظهره

فيه خلافٌ عنهم قد اشتهر

وما مميّزٌ وقيل فاعل

فى نحو نعم ما يقول الفاضل

ويذكر المخصوص بعد مبتدا

أو خبر اسم ليس يبدو أبدا

وإن يقدّم مشعر به كفى

كالعلم نعم المقتنى و المقتفى

واجعل كبئس ساء واجعل فعلا

من ذى ثلاثهٍ كنعم مسجلا

ومثل نعم حبّذا الفاعل ذا

وإن ترد ذمّاً فقل لا حبّذا

وأوّل ذا المخصوص أياً كان لا

تعدل بذا فهو يضاهى المثلا

وما سوى ذا ارفع بحبّ أو فجرّ

باليا ودون ذا انضمام الحا كثر

هذا باب نعم

و بئس و ما جرى مجراهما

فى المدح و الذم من حبذا و ساء و نحوهما. فعلان غير متصرفين نعم و بئس لدخول تاء التانيث الساكنه عليهما فى كل اللغات و اتصال ضمير الرفع بهما فى لغه حكاها الكسائى و ذهب الكوفيون على ما نقله الاصحاب عنهم فى مسائل الخلاف الى انهما اسمان و قال ابن عصفور لم يختلف احد فى انهما فعلان و انما الخلاف بعد اسنادهما الى الفاعل فالبصريون يقولون نعم الرجل و بئس الرجل

جملتان فعليتان و الكسائى اسميتان محكيتان بمنزله تابط شرا نقلا عن اصلهما و سمى بهما المدح و الذم. رافعان اسمين فاعلين لهما مقارنى ال الجنسيه نحو فنعم المولى و نعم النصير الحج او مضافين لما قارنها او لمضاف لما قارنها كنعم عقبى الكرما و نعم ابن اخت القوم و يرفعان مضمرا مستترا يفسره مميز بعده كنعم قوما معشره و بئس للظالمين بدلا الكهف و قد يستغنى عن التمييز للعلم بجنس الضمير كقوله (ص) من توضا يوم الجمعه فبها و نعمت. تتمه حكى الاخفش ان ناسا من العرب يرفعون بنعم النكره مفرده و مضافه

و جمع بين تمييز و فاعل ظهر كنعم الرجل رجلا مثلا فيه خلاف عنهم قد اشتهر فذهب سيبويه و السيرافى الى المنع لاستغناء الفاعل بظهوره عن التمييز المبين له و المبرد الى الجوازو اختاره المصنف قال لان التمييز قد يجاء به توكيدا كما سبق و منه قوله

«و التغلبيون بئس الفحل فحلهم

فحلا و امهم زلاء منطيق»

و قوله:

«و لقد علمت بان دين محمد

من خير اديان البريه دينا»

و ما مميز عند الزمخشرى و كثير من المتاخرين فهى نكره موصوفه و قيل ايقال سيبويه و ابن خروف هى فاعل فتكون معرفه ناقصه

تاره و تامه اخری فی نحو قولک نعم ما یقول الفاضل و قوله تعالی ان تبدوا الصدقات فنعما هی البقره بئسما اشتروا به انفسهم البقره و مال المصنف فی شرح الکافیه الی ترجیح القول الثانی و یذکر المخصوص بالمدح و الذم بعد ای بعد نعم و بئس و فاعلهما نحو نعم الرجل زید و بئس الرجل ابو لهب و هو اما

مبتدا خبره الجمله قبله او خبر اسم محذوف لیس یبدو ای یظهر ابدا کما ذکرت ذلک فی آخر باب الابتداء و ان یقدم هو او مشعر به کفی ذلک عن ذکره بعد کالعلم نعم المقتنی و المقتفی و نحو انا وجدناه صابرا نعم العبد ص و اجعل کبئس فی جمیع ما تقدم ساء نحو ساء مثلا القوم الاعراف و ساء الرجل زید و ساء غلام القوم زید و لک ان تقول هل هی مثلها فی الاختلاف فی فعلیتها.

و اجعل فعلا بضم العین المصوغ من ذی ثلاثه کنعم

و بئس مسجلا نحو علم الرجل زید و کبرت کلمه تخرج من افواههم الکهف و فی فاعله الوجهان الاتیان فی فاعل حب و قوله مسجلا ای مطلقا اشار به الی خلاف قائل بما ذکر فی غیر علم و جهل و سمع و مثل نعم فی

معناها و حکمها حبذا کقوله:

«یا حبذا جبل الریان من جبل

و حبذا ساکن الریان من کانا»

و قوله:

«باسم الاله و به بدینا

و لو عبدنا غیره شقینا»

فحبذا ربا و حب دینا و الصحیح ان حب فعل ماض و الفاعل له ذا و قیل جملته اسم مبتدا خبره ما بعده لانه لما رکب مع ذا غلب جانب الاسمیه فجعل الکل اسما و قیل المجموع فعل ماض فاعله ما بعده

تغلیبا لجانب الفعل لما تقدم.

و ان ترد ذما فقل لا حبذا کما قال الشاعر:

«الا حبذا اهل الملا غیر انه

اذا ذکرت می فلا حبذا هیا»

و اول ذا المتصله بحب المخصوص بالمدح او الذم ایا کان مفردا او مثنی او مجموعا مذکرا کان او مؤنثا و لا تعدل بذا بان تغیر صیغتها بل ائت بها باقیه علی حالها نحو حبذا هند و الزیدان و الهندان و الزیدون و الهندات فهو یضاهی المثلا الجاری فی کلامهم من قولهم الصیف ضیعت اللبن بکسر التاء للجمیع و هذا عله لعدم تغیرهو علله ابن کیسان بان المشار الیه بذا مفرد مضاف الی المخصوص حذف و اقیم مقامه فتقدیر حبذا هند حبذا حسنها مثلا. و فهم من قوله و اول الی آخره ان مخصوصها لا یتقدم علیها و هو کذلک لما ذکر و قال ابن بابشاذ لئلا یتوهم ان فی حب ضمیرا و ذا مفعول

و ما سوی لفظ ذا ارفع بحب اذا وقع بعده علی انه فاعله نحو حب زید رجلا او فجر بالبا الزائده نحو:

«فقلت اقتلوها عنکم بمزاجها

و حب بها مقتوله حین تقتل»

و دون وجود ذا انضمام الحا بضمه منقوله من العین کثر کالبیت السابق و فتحها ندر کقوله فحبذا ربا و حب دینا و مع ذا وجب

أفْعَلّ التفضيل

صغ من مصوغٍ منه للتعجب

أفعل للتفضيل وأب اللذ أبی

وما به إلی تعجّبٍ وصل

لمانعٍ به الی التفضیل صل

وأفعل التفضیل صله أبدا

تقدیراً أو لفظاً بمن إن جرّدا

وإن لمنکورٍ یضف أو جرّدا

ألزم تذکیراً و إن یوحّدا

وتلوُ أل طبقّ و ما لمعرفه

أضيف ذو وجهين عن ذى معرفه

هذا إذا نويت معنى من و إن

لم تنو فهو طبق ما به قرن

وإن تكن بتلو من مستفهما

فلهما كن أبداً مقدّما

كمثل ممّن أنت

خيرّ ولدی

إخبار التقديم نزرا وردا

ورفعه الظاهر نزرّ ومتی

عاقب فعلًا فكثيراً ثبتا

كلن تری فی النّاس من رفيق

أولی به الفضل من الصّدّيق

هذا باب افعل التفضيل

صغ من فعل مصوغ منه صيغه للتعجب افعل للتفضيل نحو هذا افضل من زيد و اعلم منه و اب ان تصوغ افعل للتفضيل من اللذ ابی صوغ التعجب منه فلا تصغه من غير فعل و لا من زائد علی ثلاثه الی آخر ما تقدم و شذ هو اقمن بكذا و اخصر منه و ابيض من اللبن

و ما به الی تعجب وصل لمانع من اشد و ما جری مجراه به الی التفضيل صل لمانع و ائت بمصدر الفعل الممتنع المصوغ منه بعده منصوبا علی التمييز نحو هذا اشد احمرارا من الدم و افعل التفضيل صله ابدا تقديرا او لفظا بمن التی لابتداء الغايه ان جردا من ال و الاضافه نحو انا اكثر منک مالا و اعز نفرا الكهف ای اعز منک فان لم يجرد فلا و قوله:

«و لست بالاكثر منهم حصی

و انما العزه للكاثر»

من فيه لبيان الجنس لا لابتداء الغايه و ان لمنكور يضف افعل التفضيل او جردا من ال و الاضافه الزم تذكيرا و ان يوحدا و ان كان صاحب الصفه بخلاف ذلک نحو ليوسف و اخوه احب الی ابينا منا يوسف قل ان آباؤكم و ابناؤكم الی ان قال احب اليكم التوبه و تلو ال ای المعرف بها طبق ای مطابق لموصوفه فی الافراد و التذكير و فروعهما نحو زيد الافضل و الزيدان الافضلان و الزيدون الافضلون و هند الفضلی و الهندان الفضليان و الهندات الفضليات او الفضل.

و ما لمعرفه اضيف فهو ذو وجهين مرويين عن ذی معرفه

وجه يجريه مجری المجرد نحو

و لتجدنهم احرص الناس البقره. و آخر يجريه مجرى المعرف بال نحو اكابر مجرميها الانعام هذا الحكم اذا قصدت بافعل المذكور التفضيل بان نويت معنى من و ان لم تقصده به بان لم تنو معناها فهو طبق ما به قرن اى مطابق له كقولهم الناقص و الاشج اعدلا بنى مروان و لما كان لافعل التفضيل مع من شبه بالمضاف مع المضاف اليه كان حقه ان لا يتقدم عليه و لكن ان تكن بتلو من مستفهما فلهما اى لمن و تلوها كن ابدا مقدما على افعل وجوبا لان الاستفهام له صدر الكلام كمثل ممن انت خير

اصله اخير و لا يكاد يستعمل و مما جاء منه بلال خير الناس و ابن الاخير و كذا شر و مما جاء منه على الاصل قراءه ابى قلابه سيعلمون غدا من الكذاب الاشر القمر و لدى اخبار بتلو من التقديم لهما نزرا وردا كقوله فقالت لنا اهلا و سهلا و زودت جنى النحل بل ما زودت منه اطيب تتمه لا يفصل بين افعل و من باجنبى لما ذكرنا و جاء الفصل فى قوله:

«لاكله من اقط بسمن

الين مسا فى حشايا البطن»

من يثربيات قذاذ خشن

فصل: يرفع افعل التفضيل الضمير المستتر فى كل لغه

و رفعه الظاهر نزر لضعف شبهه باسم الفاعل و منه حكايه سيبويه مررت برجل

افضل منه ابوه و متى عاقب افعل التفضيل فعلا بان صلح احلاله محله و ذلك اذا سبقه نفى و كان مرفوعه اجنبيا مفضلا على نفسه باعتبارين فكثيرا رفعه الظاهر ثبتا نحو ما من ايام احب الى الله فيها الصوم منه فى عشر ذى الحجه و ما رايت رجلا احسن فى عينه الكحل منه فى عين زيد و الاصل

ان يقع هذا الظاهر بين ضـميرين اولهما للموصوف و ثانيهما للظاهر كما تقدمC و قد يحذف الضـمير الثانى و تدخل من اما على الظاهر نحو من كحل عين زيد او محله نحو من عين زيد او ذى

المحل نحو من زيد و مما جاء من كلامهم ما احد احسن به الجميل من زيد و الاصل من حسن الجميل بزيد اضيف الجميل الى زيد ثم حذف و نظيره قول المصنف كلن ترى فى الناس من رفيق اى صاحب اولى به الفضل

من ابى بكر الصديق اذ الاصل اولى به الفضل من ولايه الفضل بالصديق ثم من فضل الصديق ثم من الصديق.

خاتمه: اجمعوا على ان افعل التفضـيل يعمل فى التمييز و الحال و الظرف و على انه لا يعمل فى المعفول المطلق و لا فى المفعول به و امـا قوله تعـالى الله اعلم حيث يجعـل رسالته الانعام فحيث مفعول به لفعل مقـدر دل عليه اعلم او مفعول به على السـعه كـذا قالوه قال ابو حيان و قواعد النحو تاباه لنصهم على ان حيث لا تتصرف و انه لا يتوسع الا فى

الظرف المتصـرف قال و الظاهر اقرارها على الظرفيه المجازيه و تضـمين اعلم معنى ما يتعـدى الى الظرف فالتقـدير الله انفذ علما حيث يجعل رسالته اى هو نافذ العلم فى هذا الموضع

التوابع النّعت

النّعت

يتبعُ فى الإعراب الأسماء الأول

نعتٌ وتوكيدٌ وعطفٌ وبدل

فالنّعت تابعٌ متمٌّ ما سبق

بوسمه أو وسم ما به اعتلق

وليعط فى التعريف و التنكير ما

لما تلا كامرر بقومٍ كرما

وهو لدى التوحيد و التذكير أو

سواهما كالفعل فاقف ما قفوا

وانعت بمشتقٍ كصعبٍ وذرب

وشبهه كذا وذى و المنتسب

ونعتوا بجملةٍ منكراً

فأعطيت ما أعطيته خبراً

وامنع هنا إيقاع ذات الطلب

وإن أتت فالقول أضمر تصب

ونعتوا بمصدرٍ كثيراً

فالتزموا الإفراد و

التذكيرا

ونعت غير واحدٍ إذا اختلف

فعاطفاً فرّقه لا إذا انتلف

ونعت معمولى وحيدى معنى

وعملٍ أتبع بغير استثنا

وإن نعوتٌ كثرت و قد تلت

مفتقراً لذكرهنّ أتبعت

واقطع أو اتبع إن يكن معيّنا

بدونها أو بعضها اقطع معلنا

وارفع او انصب إن قطعت مضمرا

يجوز حذفه و فى النعت يقلّ

الاولى من التوابع: النعت

هذا باب النعت

و هو و الوصف بمعنى و لما كان احد التوابع بدء بذكرها اجمالا ثم فصل فقال يتبع فى الاعراب الاسماء الاول اربعه اشياء نعت و توكيد و عطف و بدل و سياتى بيان كل فالنعت تابع اى تال لا يتقدم اصلا و هو جنس متم اى

مكمل ما سبق فصل يخرج عطف النسق و البدل بوسمه اى ما سبق و يسمى نعتا حقيقيا او وسم ما به اعتلق و يسمى سببيا و هذا فصل ثان يخرج التوكيد و البيان و شمل قوله متم ما سبق ما يخصصه نحو فتحرير رقبهمؤمنه النساء و ما يوضحه نحو مررت بزيد الكاتب و يلحق به ما يمدحه او يذمه او يرحم عليه او يؤكده نحو الحمد لله رب العالمين الفاتحه اعوذ بالله من الشيطان الرجيم اللهم انا عبدك المسكين لا تتخذوا الهين اثنين النحل و ليعط النعت سواء كان حقيقيا او سببيا فى التعريف و التنكير ما ثبت لما تلا اى لمتبوعه و يجب حينئذ ان يكون المتبوع اعرف من النعت او مساويا له كامرر بقوم كرما و بالرجل الفاضل و هو اى النعت لدى التوحيد و التذكير اى عند ثبوتهما للمتبوع

او سواهما و هو التثنيه و الجمع و التانيث كالفعل فان رفع ضمير المنعوت المستتر وافقه فى التثنيه و الجمع او الظاهر او الضمير البارز فلا الا على لغه اكلونى البراغيثC و يوافقه ايضا فى

التانیث اذا رفع ضمیره و الا فعلی التفصیل السابق فی باب الفاعل فاقف ما قفوا کابنین برین شج قلباهما و امراتین حسن مرآهما

و انعت بمشتق و هو ما دل علی حدث و صاحبه کاسماء الفاعل و المفعول و التفضیل و الصفه المشبهه کصعب و درب بالدال المهمله و هو الخبیر بالاشیاء المجرب لها و شبهه و هو ما اقیم مقامه من الاسماء العاریه عن الاشتقاق کذا المشار بها و ذی بمعنی صاحب و المنتسب نحو رجل تمیمی جاءنی و نعتوا بجمله اسما منکرا لفظا و معنی نحو و اتقوا یوما ترجعون فیه الی الله البقره او معنی نحو:

«و لقد امر علی اللئیم یسبنی

فمضیت ثمت قلت لا یعنینی»

فاعطیت حینئذ ما اعطیته حال کونها خبرا من الرابطه و من تعلقها بمحذوف وجوبا اذا کانت ظرفا او جارا و مجرورا و غیر ذلک مما

سبق ذکره و امنع هنا ایقاع الجمله ذات الطلب و ان لم یمنع ایقاعها خبرا و ان اتت من کلام العرب فالقول اضمر نعتا تصب نحو:

«حتی اذا جن الظلام و اختلط

جاءوا بمذق هل رایت الذئب قط»

ای مقول فیه هل رایت الذئب قط و نعتوا بمصدر کثیرا علی تقدیر مضاف فالتزموا لذلک الافراد و التذکیرا له و ان کان المنعوت بخلاف ذلک کامراه رضا و عدلین رضا و لا ینعت بغیر ما ذکر من الجوامد

و نعت غیر واحد و هو المثنی و المجموع و لا یکون الا متعددا اذا اختلف معناه فعاطفا لبعضه علی بعض فرقه نحو مررت برجلین عالم و جاهل و لا تفرقه اذا ائتلف نحو مررت برجلین عاقلین و نعت معمولی عاملین وحیدی معنی و عمل اتبع بغیر استثنا نحو ذهب زید و

انطلق عمرو العاقلان فان اختلف العاملان معنى و عملا او فى احـدهما وجب القطع و ان نعوت كثرت و قد تلت اسـما مفتقرا فى الايضاح و

التعيين لذكرهن اتبعت وجوبا و اقطع او اتبع ان يكن المنعوت معينا بدونها كلها او بعضـها اقطع معلنا ان كان معينا به دون غيره و اتبع الباقى بشـرط تقديمه و ارفع او انصب النعت ان قطعت مضـمرا بكسـر الميم مبتدا رافعا له او فعلا ناصبا له لن يظهرا ابدا نحو الحمـد لله الحميـد اى هو و امراته حماله الحطب تبت اى اذم و ما من المنعوت و النعت عقل اى علم يجوز حـذفه نحو و عندهم قاصرات الطرف، «فلم اعط شيئا و لم امنع» اى شيئا طائلا و لكن الحذف فى النعت يقل و فى المنعوت يكثر

التوكيد

بالنّفس أو بالعين الاسمُ أُكّدا

مع ضميرٍ طابق المؤكّدا

واجمعهما بأفعلٍ إن تبعا

ما ليس واحداً تكن متّعا

وكلًا اذكر فى الشمول وكلا

كلتا جميعاً بالضمير موصلا

واستعملوا أيصا ككلٍّ فاعله

من عمّ فى التوكيد مثل النافله

وبعد كلٍّ أكّدوا بأجمعا

جمعاء أجمعين ثم جمعا

ودون كلٍّ قد يجىء أجمع

جمعاء أجمعون ثم جمع

وإن يفد توكيد منكورٍ قبل

وعن نحاه البصره المنع شمل

واغن بكلتا فى مثنًّى وكلا

عن وزن فعلاء ووزن أفعلا

عنيت ذا الرّفع وأكّدوا بما

سواهما و القيد لن يلتزما

وما من التوكيد لفظىّ يجى

مكرّراً كقولك ادرجى ادرجى

ولا تعد لفظ ضميرٍ متّصل

إلا مع الفظ الذى به وصل

كذا الحروف غير ما تحصّلا

به جوابٌ كنعم وكبلى

ومضمر الرّفع الذى قد انفصل

أكّد به كلَّ ضميرٍ اتصل

الثانى من التوابع التوكيد

و يقال لهالتاكيد و هو كما فى شرح الكافيه تابع يقصد به كون المتبوع على ظاهره بالنفس او بالعين بمعنى الذات الاسم اكدا تاكيدا معنويا يقتضى التقرير مع ضمير متصل بهما طابق المؤكدا

بفتح الكاف فى افراده و تذكيره و فروعهما كجاء زيد نفسه متيما بهند نفسها و اجمعهما اى النفس و العين بافعل ان تبعا ما ليس واحدا اى مثنى او مجموعا فقل جاء الزيدان انفسهما و اعينهما تكن متبعا للغه الفصيحه و يجوز ان تاتى بهما مفردين و هو دون الجمع فتقول جاء الزيدان نفسهما او مثنيين و هو دون الافراد فتقول جاء الزيدان نفساهما.

و كلا اذكر فى التوكيد المقتضى الشمول اى العموم لجميع افراد المؤكد و اجزائه و كلا و كلتا و جميعا قال المصنف و

اغفلها اكثر النحويينو نبه سيبويه على انها بمنزله كل معنى و استعمالا و لم يذكر لها شاهدا من كلام العرب و ائت بالضمير المطابق موصلا بهذه الاربعه ك:

«هم جميعهم لقوهم كلهم

و الدار صارت كلها محلهم»

و استعملوا ايضا ككل لفظا على وزن فاعله مشتقا من عم فى التوكيد فقالوا جاء الناس عامه و هو مثل النافله تاؤه تصلح للمذكر و المؤنث.

و بعد كل اكدوا باجمعا للمذكر و جمعاء للمؤنث و اجمعين لجمع المذكر ثم جمعا لجمع المؤنث و لا يؤكد بها قبله عندهم و لكن دون كل قد يجىء فى الشعر اجمع و جمعا و اجمعون ثم جمع كقوله:

«يا ليتنى كنت صبيا مرضعا

تحملنى الذلفاء حولا اكتعا»

«اذا بكيت قبلتى اربعا

اذا ظللت الدهر ابكى اجمعا»

و المختار جوازه فى النثر قال (ص) فله سلبه اجمع. تتمه اكدوا بعد اجمع باكتع فابصع فابتع و بعد جمعاء بكتعاء فبصعاء فبتعاء و بعد اجمعين باكتعين فابصعين فابتعين و بعد جمع بكتع فبصع فبتع و شذ مجىء ذلك على خلاف ذلك. ثم ان النكره ان لم يفد توكيدها بان كانت غير محدوده كحين و زمان فلا يجوز باتفاق.

و

ان یفد توکید منکور بان کان محدودا کیوم و شهر و حول قبل عند الکوفیین قال المصنف و هو اولی بالصواب سماعا و قیاسا و منه:

«یا لیتنی کنت صبیا مرضعا

تحملنی الذلفاء حولا اکتعا»

و عن نحاه البصره المنع من توکید النکره شمل ما افاد ایضا.

و اغن بکلتا فی مثنی و کلا عن وزن فعلاء ای جمعا فی

المؤنث و وزن افعلا ای اجمع فی المذکر و اجاز الکوفیون استعمال ذلک قیاسا.

و ان تؤکد الضمیر المتصل بالنفس و العین فبعد ان یؤکده المنفصل عنیت بهذا الضمیر ذا الرفع نحو قوموا انتم انفسکم بخلاف قوموا انفسکم و یجوز تاکید ذی النصب و الجر بهما و ان لم یؤکد بمنفصل و اکدوا الضمیر المتصل المرفوع بما سواهما و القید المذکور حینئذ لن یلتزما فیجوز ترکه.

و ما من التوکید لفظی هو الذی یجی مکررا و یکون فی المفرد و الجمله فالاول اما بلفظه کقولک ادرجی ادرجی او بمرادفه کقوله انت بالخیر حقیق قمن و الثانی اما ان یقترن بحرف عطف و هو

الاکثر کقوله تعالی اولی لک فاولی ثم اولی لک فاولی القیامه و او لا کقوله:

«ایا من لست اقلاه

و لا فی البعد انساه»

«لک الله علی ذاک

لک الله لک الله»

و لا تعد لفظ ضمیر متصل اذا اکدته توکیدا لفظیا الا مع اللفظ الذی به وصل نحو مررت بک بک و رایتک رایتک و لوضوح امر المنفصل سکت عنه. کذا ای کالضمیر المتصل الحروف غیر ما تحصلا به جواب فیجب اعاده ما اتصل بها نحو ا یعدکم انکم اذا متم و کنتم ترابا و عظاما انکم مخرجون المؤمنون و شذ حتی تراها و کان و کان اعناقها مشددات بقرن و اشذ منهفلا و

الله لا یلفی لما بی و لا للما بهم ابدا دواء اما الحروف الجوابیه کنعم و کبلی فیجوز ان تؤکد باعادتها وحدها.

و مضمر الرفع الذی قد انفصل اکد به کل ضمیر اتصل مرفوعا کان او غیره نحو اسکن انت و زوجک البقره و قمت انت و اکرمتک انت و مررت بک انت

العطف (بیان)

اشاره

لعطف إمّا ذو بیانٍ أو نسق

والغرض الآن بیان ما سبق

فذو البیان تابعٌ شبه الصفه

حقیقه القصد به منکشفه

فأولینه من وفاق الأوّل

ما من وفاق الأوّل النّعت ولی

فقد یکونان منکّرین

کما یکونان معرّفین

وصالحاً لبدلیّهٍ یری

فی غیر نحو یا غلامُ یعمرا

ونحو بشرٍ تابع البکریّ

ولیس أن یبدل بالمرضی

الثالث من التوابع العطف

ذو بیان

العطف اما ذو بیان او نسق و الغرض الان بیان ما سبق فذوا البیان تابع شبه الصفه فی ان حقیقه القصد به منکشفه لکنه مخالف لها فی انه لا یکون مشتقا و لا مؤولا به فاولینه من وفاق الاول ای متبوع ما من وفاق الاول النعت ولی من تذکیر و افراد و غیر ذلک. اذا علمت ذلک فقد یکونان ای العطف و متبوعه منکرین نحو اسقنی شرابا حلیبا کما یکونان معرفین نحو ذکرت الله فی الواد المقدس طوی و اشار باتیانه بکاف التشبیه المفهمه للقیاس الشبهی

بل الاولوی لان احتیاج النکره الی البیان اشد من غیرها الی خلافمن منع اتیانهما نکرتین کالزمخشری و ذهب الی اشتراط زیاده تخصیصه. فائده جعل اکثر النحویین التابع المکرر به لفظ المتبوع کقوله:

«انی و اسطار سطرن سطرا

لقائل یا نصر نصر نصرا»

عطف بیان قال المصنف و الاولی عندی جعله توکیدا لفظیا لان عطف البیان حقه ان یکون للاول به زیاده وضوح و تکریر اللفظ لا یتوصل به الی ذلک.

و صالحا لبدلیه یری عطف البیان فی جمیع المسائل غیر مسالتین الاولی ان یکون التابع مفردا معربا و المتبوع منادی نحو یا غلام یعمرا فیجب فی هذه الحاله کونه عطف بیان و لا یجوز ان یکون بدلا لانه لو کان لکان فی تقدیر حرف النداء فیلزم ضمه و الثانیه ان یکون المعطوف خالیا من لام التعریف و المعطوف علیه

معرفا بها مجرورا باضافه صفه مقترنه بها نحو بشر الذى هو تابع البكرى فى قوله:

«انا ابن التارک البکرى بشر

علیه الطیر ترقبه وقوعا»

فیجب فى هذه الحاله ان یکون عطفا و لیس ان یبدل بالمرضى عندنا لانه حینئذ یکون فى تقدیر اعاده العامل فیلزم اضافه الصفه المعرفه باللام الى الخالى منها و هو غیر جائز کما تقدمو هو مرضى عند الفراء

لتجویزه ما یلزم علیه و قد تقدم تاییده. تنبیهاستشکل ابن هشام فى حاشیه التسهیل ما عللنا به هاتین المسالتین بانهم یغتفرون فى الثوانى ما لا یغتفرون فى الاوائل و قد جوزوا فى انک انت البقره کون انت تاکیدا و کونه بدلا مع انه لا یجوز «انّ انت»

عطف النسق

تالٍ بحرفٍ متبعٍ عطف النّسق

کاخصص بودٍّ وثناءٍ من صدق

فالعطف مطلقاً بواوٍ ثمّ فا

حتى أم أو کفیک صدقٌ ووفا

وأتبعت لفظاً فحسب بل و لا

لکن کلم یبد امرؤ لکن طلا

فاعطف بواوٍ سابقاً أو لاحقاً

فى الحکم أو مصاحباً موافقاً

واخصص بهاعطف الذى لا یغنى

متبوعه کاصطفّ هذا وابنى

والفاء للترتیب باتصال

وثمّ للترتیب بانفصال

واخصص بفاءٍ عطف ما ليس صله

على الذى استقرّ أنه الصّله

بعضا بحتّى اعطف على كلٍّ و لا

يكون إلا غايه الذى تلا

وأم بها اعطف إثر همز التسويه

أو همزهٍ عن لفظ أيٍّ مغنيه

وربما أسقطت الهمزه إن

كان خفا المعنى بحذفها أمن

وبانقطاعٍ وبمعنى بل وفت

إن تك ممّا قيّدت به خلت

خيّر أبح قسّم وأبهم

واشكك وإضرابٌ بها أيضاً نمى

وربّما عاقبت الواو إذا

لم يلف ذو النطق للبسٍ منفذا

ومثل أو القصد إمّا الثانيه

فى نحو إمّا ذى و اما النّائيه

وأول لكن نفياً أو نهياً و لا

نداءً او أمراً أو اثباتاً تلا

وبل كلكن بعد مصحوبيها

كلم أكن فى مربعٍ بل تيها

وانقل بها للثان حكم الأوّل

فى الخبر المثبت و الأمر الجلى

وإن على ضمير رفعٍ متصل

عطفت فافصل بالضمير

المنفصل

أو فاصلٍ مّا و لا فصلٍ يرد

فى النّظم فاشياً وضعفه اعتقد

وعود خافضٍ لدى عطفٍ على

ضمير خفضٍ لازماً قد جعلا

وليس عندى لازماً إذ قد أتى

فى النّظم و النّثر الصّحيح مثبتا

والفاء قد تحذف مع ما عطفت

والواو إذ لا لبس و هى انفردت

بعطف عاملٍ مزالٍ قد بقى

معموله دفعاً لوهمٍ اتقى

وحذف متبوعٍ بدا عنا استبح

وعطفك الفعل على الفعل يصحّ

واعطف على اسم شبه فعلٍ فعلا

وعكساً استعمل تجده سهلا

القسم الثانى من قسمى العطف عطف النسق

و هو بفتح السين اسم مصدر نسقت الكلام انسقه اى عطفت بعضه على بعض و المصدر بالتسكين. تال بحرف متبع بكسر الباء عطف النسق كاخصص بود و

ثناء من صدق فالعطف مطلقا اى لفظا و معنى بواو و ثم و فا و حتى بالاجماع و كذا ام و او على الصواب كفيك صدق و وفا.

و اتبعت لفظا فحسب اى لا معنى بل عند سيبويه و لا و لكن عند الجميع و ليس عند الكوفيين كلم يبد امرؤ لكن طلا اى ولد بقر الوحش. فاعطف بواو لاحقا فى الحكم نحو و لقد ارسلنا نوحا و ابراهيم الحديد او سابقا فى الحكم نحو كذلك يوحى اليك و

الی الذین من قبلک الله الشوری او مصاحبا موافقا فیه نحو فانجیناه و اصحاب السفینه العنکبوت و علی هذا اخصص بها عطف الذی لا یغنی متبوعه عنه کفاعل ما یقتضی الاشتراک کاصطف هذا و ابنی و تخاصم زید و عمرو.

و الفاء للترتیب باتصال و تعقیب نحو الذی خلقک فسواک

الانفطار و اما قوله تعالی و کم من قریه اهلکناها فجاءها باسنا الاعراف فمعناه اردنا اهلاکها فجاءها و قوله تعالی و الذی اخرج المرعی فجعله غثاء احوی الاعلی و فمعناه مضت مده فجعله و ثم للترتیب

و لكن بانفصال و مهله نحو فاقبره ثم اذا شاء انشره عبس و و تاتى بمعنى الفاء نحو:

«كهزّ الردينى تحت العجاج

جرى فى الانابيب ثم اضطرب»

و اخصص بفاء عطف ما ليس صله بان خلا من العائد على الذى استقر انه الصله نحو الذى يطير فيغضب زيد الذباب و لا يجوز عطفه بغيرها لان الشرط ما عطف على الصله ان يصلح لوقوعه صله و انما لم يشترط ذلک فى العطف بالفاء لجعلها ما بعدها مع ما قبلها فى

حكم جمله واحده لاشعارها بالسببيه. بعضا تحقيقا او تاويلا بحتى اعطف على كل نحو اكلت السمكه حتى راسها

«القى الصحيفه كى يخفف رحله

و الزاد حتى نعله القاها»

و لا يكون المعطوف بها الا غايه الذى تلا رفعه او خسه نحو:

«قهرناكم حتى الكماه فانتم

تهابوننا حتى بنينا الاصاغرا»

فرع: حتى فى عدم الترتيب كالواو.

و ام باتصال بها اعطف اثر همز التسويه و هى الهمزه

الداخله على جمله فى محل المصدر نحو سواء علينا ا جزعنا ام صبرنا ابراهيم.

«و لست ابالى بعد فقدى مالكا

أ موتى ناء ام هو الان واقع»

سواء عليكم ا دعوتموهم ام انتم صامتون الاعراف او همزه عن لفظ اى مغنيه بان طلب بها و بام التعيين نحو و ان ادرى ا قريب ام بعيد ما توعدون الانبياء ا انتم اشد خلقا ام السماء بناها النازعات.

«لعمرک ما ادرى و ان كنت داريا

شعيث بن سهم ام شعيث بن منقر»

«فقمت للطيف مرتاعا فارقنى

فقلت ا هى سرت ام عادنى حلم»

«أ قريب ما توعدون ام يجعل»، و ربما اسقطت الهمزه ان كان خفا المعنى بحذفها امن نحو سواء عليهم انذرتهم.

«فوالله ما ادرى و ان كنت داريا

بسبع رمين الجمر ام بثمان»

و بانقطاع و هى التى بمعنى بل وفت مع اقتضاء

الاستفهام كثيرا ان تک مما قيدت به من تقدم احدى الهمزتين عليها خلت نحو لا ريب فيه من رب العالمين ام يقولون افتريه السجده و ا لهم ارجل يمشون بها ام لهم ايد الاعراف و قد لا يقتضى الاستفهام نحو ام هل تستوى الظلمات و النور الرعد. خير ابح قسم باو نحو تزوج هندا او اختها و اقرا فقها او نحوا و الاسم نكره او معرفه و الفرق بين الاباحه و التخيير جواز الجمع فى

تلك دونه.

و ابهم بها ايضا نحو و انا او اياكم لعلى هدى او فى ضلال مبين السبا و اشكك نحو لبثنا يوما او بعض يوم المؤمنون و اضراب بها ايضا نمى اينسب للكوفيين و ابى على و ابن برهان نحو:

«ما ذا ترى فى عيال قد برمت بهم

لم احص عدتهم الا بعداد»

«كانوا ثمانين او زادوا ثمانيه

لو لا رجاؤک قد قتلت اولادى»

و ربما عاقبت او الواو اى جائت بمعناها اذا لم يلف ذو النطق اى لم يجد المتكلم للبس منفذا بل امنه نحو جاء الخلافه او

كانت له قدراكما اتى ربه موسى على قدر و مثل او فى افاده القصد اما الثانيه فى نحو انكح اما ذى و اما النائيه و جالس اما الحسن و اما ابن سيرين الى آخره و اكثر النحويين على ان اما هذه عاطفه و خالفه ابن كيسان و ابو على و تبعهما المصنف تخلصا من دخول عاطف على عاطف و فتح همزتها لغه تميميه.

فرع: يستغنى عن اما باو نحو قام اما زيد او عمرو و عن الاولى بالثانيه كقوله:

«نهاض بدار قد تقادم عهدها

و اما باموات الم خيالها»

و عن اما بالا كقوله:

«فاما ان تكون اخى بصدق

فاعرف منك غثى من سمينى»

«و الا

فاطرحنی و اتخذنی

عدوا اتقیک و تتقینی»

و قد یستغنی عن ما کقوله:

«و قد کذبتک نفسک فاکذبنها

فان جزعا و ان اجمال صبر»

و قد تجیء اما عاریه عن الواوکروایه قطرب لا ـ تفسدوا آبالکم ایمالنا ایمالکم و اول لکن عاریه من الواو نفیا او نهیا و اتبعها بمفرد نحو ما قام زید لکن عمرو و لا تضرب زیدا لکن عمرا.

و لا نداء او امرا او اثباتا تلا کیا ابن اخی لا ابن عمی و اضرب زیدا لا عمرا و قام زید لا عمرو و خالف ابن سعدان فی الاول و لا مبتدا خبره تلا الناصب لما قبله مفعولا.

و بل کلکن بعد مصحوبیها و هما النفی و النهی کلم اکن فی مربع بل تیها و لا تضرب زیدا بل عمرا و انقل بها للثان حکم الاول اذا وقعت فی الخبر المثبت و الامر الجلی نحو قام زید بل عمرو و اضرب زیدا بل خالدا و اجاز المبرد کونها ناقله فی غیر ما ذکر.

فصل: الضمیر المنفصل و المنصوب المتصل کالظاهر فی جواز العطف علیه من غیر شرط.

و ان علی ضمیر رفع متصل بارز او مستتر عطفت فافصل بینهما بالضمیر المنفصل نحو کنتم انتم و آباؤکم الانبیاء اسکن انت و زوجک الجنه البقره او فاصل ما نحو یدخلونها و من صلح الرعد ما اشرکنا و لا آباؤنا الانعام و بلا فصل یرد العطف علیه فی النظم فاشیا و فی النثر قلیلا نحو:

«و رجیَ الاخیطل من سفاهه رایه

ما لم یکن و اب له لینالا»

و حکی سیبویه مررت برجل سواء و العدم و مع ذلک ضعفه اعتقد و عود خافض لدی عطف علی ضمیر خفض لازما قد جعلا عند جمهور البصریین نحو /فقال لها

و للارض فصلت نعبد الهک و اله آبائک البقره و عللوه بان ضمير الجر حينئذ شبيه بالتنوين و معاقب له فلم يجز العطف عليه كالتنوين و بان حق المعطوف و المعطوف عليه ان يصلحا

لحلول كل واحد منهما محل الاخر و ضمير الجر لا يصلح لذلک فامتنع الا مع اعاده الجار قال المصنف و ليس عندى لازما تبعا ليونس و الاخفش و الزجاج و الكوفيين لان شبه الضمير بالتنوين لو منع من العطف عليه لمنع من توكيده و الابدال منه كالتنوين مع ان ذلک جائز بالاجماع و لانه لو كان الحلول شرطا فى صحه العطف لم يجز رب رجل و اخيه لامتناع دخول رب على المعرفه كما تقدم مع جوازه و ايضا لنا السماع اذ قد اتى فى النظم و النثر الصحيح مثبتا كقراءه حمزه و ابن عباس و الحسن و مجاهد و قتاده و النخعى و الاعمش و غيرهم الذى تساءلون به و الارحام النساء و حكايه قطرب ما فيها غيره و فرسه و انشاد سيبويه

«فاليوم قربت تهجونا و تشتمنا

فاذهب فما بک و الايام من عجب»

و الفاء قد تحذف مع ما عطفت اذا امن اللبس نحو فمن كان منكم مريضا او على سفر فعده من ايام اخر البقره اى فافطر فعده و كذا الواو تحذف مع ما عطفت اذ لا لبس نحو سرابيل تقيكم الحر النحل اى و البرد و قد يحذف العاطف فقطكقوله ص \تصدق رجل من ديناره من درهمه من صاع بره من صاع تمره و حكايه ابى عثمان عن ابى زيد اكلت خبزا لحما تمرا و هى اى الواو انفردت بعطف عامل مزال اى محذوف و قد بقى معموله مرفوعا كان نحو اسكن

انت و زوجك الجنه البقره اى و ليسكن زوجك او منصوبا نحو و الذين تبوؤا الدار و الايمان الحشر اى و الفوا الايمان او مجرورا نحو ما كل سوداء تمره و لا بيضاء شحمه اى و لا كل بيضاء شحمه و لم يجعل العطف فيهن على الموجود فى الكلام دفعا لوهم اتقى و هو رفع الامر للظاهر فى الاول و كون الايمان متبوا فى الثانى و العطف على معمولى عاملين فى الثالث.

و حذف متبوع بدا اى ظهر هنا استبح نحو و لتصنع على عينى طه اى لترحم و لتصنع.

و عطفك الفعل على الفعل ان اتحدا فى الزمان يصح نحو لنحيى به بلده ميتا و نسقيه الفرقان و لا يضر اختلافهما فى اللفظ نحو تبارك الذى ان شاء جعل لك خيرا من ذلك جنات تجرى من تحتها الانهار و يجعل لك قصورا

الفرقان.

و اعطف على اسم شبه فعل فعلاـ نحو فالمغيرات صبحا فاثرن العاديات و و عكسا استعمل تجده سهلا نحو يخرج الحى من الميت و مخرج الميت من الحى الانعام

البدل

التابع المقصود بالحكم بلا

واسطهٍ هو المسمّى بدلا

مطابقاً أو بعضاً او ما يشتمل

عليه يلفى أو كمعطوفٍ ببل

وذا للاضراب اعز إن قصداً صحب

ودون قصدٍ غلطٌ به سلب

كزره خالداً وقبّله اليدا

واعرفه حقه وخدنبلاً مُدى

ومن ضمير الحاضر الظاهر لا

تبدله إلا ما إحاطةً جلا

أو اقتضى بعضاً او اشتمالا

كأنّك ابتهاجك استمالا

وبدل المضمّن الهمز يلى

همزاً كمن ذا أسعيدٌ أم على

ويبدل الفعل من الفعل كمن

يصل إلينا يستعن بنا يعن

الرابع من التوابع البدل

التابع المقصود بالحكم بلا واسطه هو المسمى بدلا فخرج بالمقصود غيره و هو النعت و التوكيد و البيان و العطف بالحرف غير بل و لكن فى الاثبات و بنفى الواسطه المقصود بواسطه و هو العطف ببل

و

لكن فى الاثبات. مطابقا للمبـدل منه او بعضا منه او ما يشـتمل عليه يلفى البـدل بان يدل على معنى فى المتبوع او يسـتلزمه فيه او كمعطوف ببل و ذا القسم للاضراب و البداء اعز ان قصدا صحيحا لكل منهما صحب و للنسيان ان قصد الاول ثم تبين فساده.

و دون قصد للاول

غلط وقع فيه به اى بالبدل سـلب فالاول كزره خالدا و الثانى و اشترط كثير مصاحبته ضميرا عائدا على المبدل منه و اباه المصنف نحو قبله اليدا و لله على الناس حج البيت من استطاع آل عمران و الثالث و هو كالثانى نحو اعرفه حقه قتل اصحاب الاخدود النار البروج و و الرابع و الخامس و السادس نحو خذ نبلا مدى جمع مديه و هى السكين و الاحسن فى هذه الثلاثه ان يؤتى ببل.

فصل: يبدل الظاهر من الظاهر معرفتين كانا او نكرتين او مختلفتين و الضمير من الظاهر و الظاهر من ضمير الغائب.

و من ضـمير الحاضـر الظاهر لا تبـدله خلافا للاخفش و الظاهر مفعول تبدله متعلق من فى اول البيت الا ما احاطه جلا نحو تكون لنا عيدا لاولنا و آخرنا المائده او اقتضى بعضا نحو:

«أوعدنى بالسجن و الاداهم

رجلى فرجلى شنشنه المناسم»

او اشتمالا كانك ابتهاجك استمالا.

و بدل الاسم المضمن معنى الهمزه للاستفهام يلى همزا كمن ذا ا سعيد ام على و كيف اصبحت ا قويا ام ضعيفا.

تتمه: بدل المضمن معنى الشرط يلى حرف الشرط نحو مهما تصنع ان خيرا و ان شرا تجز به.

و كما يبدل الاسم من الاسم يبدل الفعل من الفعل بدل كل نحو:

«متى تاتنا تلمم بنا فى ديارنا

تجد حطبا جزلا و نارا تاججا»

لان الالمام هو الاتيان و بدل اشتمال كمن يصل الينا يستعن

بنا يعن لان الاستعانه تستلزم معنى فى الاصول و هو نجحه كذا

قاله ابن الناظم و منع ابن هشام الاستلزام قال فقد يستعين و لا يعان فلا يكون الوصول منجحا قال فالواجب رفع يستعين حالا كتعشو فى قوله:

«متى تاته تعشو الى ضوء ناره

تجد خير نار عندها خير موقد»

تتمه: تبدل الجمله من الجمله نحو امدكم بما تعلمون امدكم بانعام و بنين الشعراء و و الجمله من المفرد نحو الى الله اشكو بالمدينه حاجه و بالشام اخرى كيف يلتقيان

النّداء

وللمنادى النّاء أو كالنّاء يا

وأى وآكذا أيا ثمّ هيا

والهمز للدّانى ووا لمن ندب

أو يا و غير وا لدى اللبس اجتنب

وغير مندوبٍ ومضمرٍ و ما

جامستغاثاً قد يعرّى فاعلما

وذاك فى اسم الجنس و المشارله

قلّ و من يمنعه فانصر عاذله

وابن المعرّف المنادى المفردا

على الذى فى رفعه قد عهدا

وانو انضمام ما بنوا قبل النّدا

وليجرى مجرى ذى بناءٍ جدّدا

والمفرد المنكور و المضافا

وشبهه انصب عادماً خلافا

ونحو زيدٍ ضمّ وافتحنّ من

نحو أزيد بن سعيدٍ لا تهن

والضمّ إن لم يل الابن علما

أو يل الابن علمّ قد حتما

واضمم او ناصب ما اضطراراً نوّنا

مّما له استحقاق ضمٍّ بيّنا

وباضطرارٍ خصّ جمع يا وأل

إلا مع الله ومحكيّ الجُمل

والأكثر اللهمّ بالتعويض

وشذّ يا اللهمّ فى قريض

هذا باب الندا

و للمنادى الناء اى البعيد او الذى كالناء كالنائم و الساهى يا و اى بفتح الهمزه و سكون الياء و آ بالف بعد الهمزه كذا ايا ثم هيا و الهمز فقط للدانى اى القريب و وا ائت بها لمن ندب او يا و غير وا و هو يا لدى اللبس بغير المندوب اجتنب بضم التاء.

و كل منادى غير مندوب و مضمر و ما جا مستغاثا و اسم اللهكما فى الكافيه قد يعرى من حرف النداء بان

يحذف فاعلما نحو يوسف اعرض عن هذا يوسف رب اغفر لی و لوالدی نوح و لا یجوز حذفه من المندوب و لا المستغاث لان المقصود فیهما تطویل الصوت و لا المضمر علی ان نداءه شاذ و لا الاسم الکریم اذا لم تعوض فی آخره میما مشدده.

و ذاک الحذف مجیئه فی اسم الجنس المعین و المشار له قل نحو ثوبی حجر ثم انتم هؤلاء تقتلون البقره و هل یقاس علیه او یقتصر علی السماع البصریون و المصنف علی الثانی و الکوفیون علی الاول و اما من یمنعه سماعا و قیاسا فانصر عاذله ای لائمه علی ذلک لانه مخطی فی منعه

و ابن المعرف اما بالعلمیه او بالقصد المنادی المفردا لتضمنه معنی کاف الخطاب علی الذی فی رفعه قد عهدا کیا زید یا زیدان یا زیدون و انو ای قدر انضمام ما بنوا اوحکوا کما فی العمده قبل النداء کیا سیبویه و لیجر مجری ذی بناء جددا فلیحکم علیه بنصب محله.

و المفرد المنکور الذی لم یقصد و المضافا و شبهه انصب عادما خلافا معتدا به نحو یا غافلا و الموت یطلبه و یا عبد الله و یا

حسن الوجه و اجاز ثعلب ضمه و یا ثلاثه و ثلاثین.

و نحو زید ضم و افتحن من کل علم مضموم اذا وصف بابن او ابنه متصلا مضافا الی علم نحو ا زید بن سعید لا تهن و یا هند ابنه عاصم و یجوز فی هذه الحاله حذف الف ابن خطا و الضم حتم ان فصل نحو یا سعید المحسن بن خالد.

و کذا الضم ان لم یل الابن بالرفع علما او یل الابن بالنصب علم قد حتما نحو یا غلام بن اخینا و یا

زید بن اخینا و یا غلام بن زید.

و اضمم او انصب ما اضطرارا نونا

مما له استحقاق ضم بینا نحو:

«سلام الله یا مطر علیها

و لیس علیک یا مطر السلام»

«ضربت صدرها الی و قالت

یا عدیا لقد وقتک الاواقی»

و الاول اولی ان کان علما قاله فی الکافیه.

و باضطرار خص جمع یا و ال نحو:

«فیا الغلامان اللذان فرا

ایاکما ان تعقبانا شرا»

و لا ـ یجوز فی السعه خلافا للبغدادیین کراهه الجمع بین اداتی التعریف و محل جواز نداء ما فیه ال اذا کانت لغیر العهد فان کانت له لم یناد اصلا قاله ابن النحاس فی تعلیقه الا مع الله فیجوز فی السعه ایضا لکثره الاستعمال و یجوز حینئذ قطع الفه و حذفها و الا مع محکی الجمل نحو یا الرجل منطلق و الاکثر فی اسم الله اذا نودی ان یقال اللهم بالتعویض عن حرف النداء میما مشدده فی آخره و لذا لا یجمع بینهما و شذ یا اللهم الاتی فی قریض ای شعر و هو قوله:

«انی اذا ما حدث الما

اقول یا اللهم یا اللهما»

فصل فی احکام توابع المنادی

تابع ذی الضمِّ المضاف دون أل

ألزمه نصباً کأزید ذا الحیل

وما سواه ارفع أو انصب واجعلا

كمستقلٍ نسقاً وبدلا

وإن يكن مصحوب أل بعد صفه

يلزم بالرّفع لدى ذى المعرفه

رأيٌّ هذا أيها الذى ورد

ووصف أى بسوى هذا يُردّ

وذو إشارهٍ كأيٍّ فى الصفه

إن كان تركها يفيت المعرفه

فى نحو سعد سعد الأوس ينتصب

ثانٍ وضمَّ وافتح اوّلا تصب

تابع المنادى ذى الضم المضاف صفه لتابع دون ال الزمه نصبا اذا كان نعتا او توكيدا او بيانا كازيد ذا الحيل و اجاز ابن الانبارى رفعه.

و ما سواه اى سوى المضاف المجرد من ال كالمفرد و المضاف المقرون بها ارفع حملا على اللفظ نحو يا زيد العاقل و

الكريم الاب و يا تميم اجمعون و يا غلام بشر او انصب حملا على الموضع نحو يا زيد العاقل و الكريم الاب و يا تميم اجمعين و يا غلام بشرا و اجعلا كمستقل نسقا مجردا من ال و بدلا فضمهما حيث يضم المنادى و انصبهما حيث ينصب و ان كان المتبوع بخلاف ذلك.

و ان يكن مصحوب ال ما نسقا ففيه وجهان نصب و هو عند ابى عمرو و يونس و الجرمى يختار و رفع و هو عند الخليل و المازنى و المصنف ينتقى و فصل المبرد بين ما فيه ال للتعريف فالنصب و ما لا فالرفع.

و ايها مبتدا اول مصحوب ال مبتدا ثان. بعد اى بعد ايها حال كونه

صفه لها يلزم و هو الخبر لانها مبهمه لا تستعمل بغير صله الا فى الجزاء و الاستفهام فلما لم توصل لزمت الصفه لتبينها و هى معربه بالرفع لدى ذى المعرفه نحو يا ايها الانسان انك كادح الانشقاق و قد تزاد فيها التاء للمؤنث نحو يا ايتها النفس المطمئنه الفجر.

و وصف اى باسم الاشاره نحو يا ايهذا و بالموصول نحو يا ايها الذى ورد فقبل و منه:

«الا ايهذا الباخع الوجد نفسه

لشىء نحته عن يديه المقادر»

يا ايها الذى نزل عليه الذكر الحجر و وصف اى بسوى هذا الذى ذكر يرد على قائله و لا يقبل منه و ذو اشاره كاى فى لزوم الصفه المرفوعه لها ان كان تركها اى الصفه يفيت المعرفه فان لم يكن جاز

النصب و هو لا يوصف الا بما فيه ال و فى نحو يا سعد سعد الاوس و

«يا زيد زيد اليعملات الذبل

تطاول الليل عليك فانزل»

و كل ما كرر فيه اسم مضاف فى النداء ينتصب ثان

لانه مضاف و ضم و افتح اولا تصب اما الضم فلانه مفرد معرفه و اما النصب فلانه مضاف الى ما بعد الثانيو هو تاكيد عند سيبويه و قال المبرد الى محذوف و الفراء كلاهما الى ما بعد الثانى

المنادى المضاف الى ياء المتكلّم

واجعل منادىً صحّ إن يُضف ليا

كعبدِ عبدى عبد عبدا عبديا

وفتحٌ او كسرٌ وحذف اليا استمر

فى يا ابن أمِّ يا ابن عمّ لا مفر

وفى النّدا «أبتِ»

«أمّتِ» عرض

واكسر او افتح و من اليا التا عوض

فصل فى المنادى المضاف الى ياء المتكلم

و فيه المضاف الى المضاف اليها و اجعل منادى صح كغلام و ظبى ان بكسر الهمزه يضف ليا على وجه من اوجه خمسه

احسنها ان تحذف الياء و تبقى الكسره للدلاله عليها كعبد و يليه ان تثبتها ساكنه نحو عبدى و ان شئت فاقلب الكسره فتحه و الياء الفا و احذفها نحو عبد و احسن منه ان لا تحذف نحو عبدا و احسن من هذا ثبوت الياء محركه نحو عبديا و زاد فى شرح الكافيه سادسا و هو الاكتفاء من الاضافه بنيتها و جعل المنادى مضموما كالمفرد و منه رب السجن احب الى يوسف.

و كل من الفتح و الكسر و حذف اليا اى ياء المتكلم استمر فى ما اذا نودى المضاف الى المضاف اليها و كان لفظ ام او عم نحو يا بن ام يا بن عم لا مفر اما استمرار الكسره فللدلاله على الياء و اما الفتحه فللدلاله على الالف المنقلبه عنها و شذ اثبات الياء نحو

الأَسْماء اللّازِمَهِ للنِّداءَ

وَفُلُ بَعْضُ ما يُخَصُّ بِالنِّدا

لَؤْمانُ نَومانُ كَذا وَ طَّرَدا

فى سَبِّ الْاُنْثى وَزْنُ يا خَباثِ

وَالْاَمْرُ هكَذا مِنَ الثُّلاثىّ

وَشاعَ فی سَبِّ الذَّکوُرِ فُعَلُ

وَ لا تَقِسْ وَ جُرَّ فِی الشِّعْرِ فُلُ

الاسماء اللازمه للنداء

فلا تستعمل فی غیره الا للضروره و فل للرجل و فله للمراه بعض ما یخص بالندا لؤمان بضم اللام و سکون الهمزه و ملامان

و ملام بمعنی کثیر اللؤم و نومان بفتح النون و سکون الواو بمعنی کثیر النوم کذا ای یخص

بالنـداء و كـذا مكرمـان و ذلك سـماع لا يطرد و اطردا و قيس فى سب الانثى اسـتعمال اسـماء فى النـداء على وزن فعال نحو يا خباث و يا لكاع و الامر هكذا اى على وزن فعال مطرد مقيس من الفعل الثلاثى التام المتصرف كنزال.

و شاع فى سب الذكور استعمال اسماء فى النداء على وزن فعل بضم الفاء و فتح العين نحو يا فسق و يا غدر و لا تقس هذا خلافا لابن عصـفور و جر فى الشـعر فل اضـطرارا كما رخم ما ليس بمنادى لـذلك اذ اختصاص هـذه الاسـماء بالنـداء نظير اختصاص الترخيم به

الاستغاثه

إذا استغيث اسمٌ منادىً خُفضا

باللام مفتوحاً كيا للمرتضى

وافتح مع المعطوف إن كرّرت يا

وفى سوى ذلك بالكسر ائتيا

ولامُ ما استغيث عاقبت ألِف

ومثله اسمٌ ذو تعجّبٍ ألِف

فصل فى الاستغاثه

اذا اسـتغيث اسم منادى ليخلص من شده او يعين على دفع مشقه خفضا اعرابا باللام مفتوحا فرقا بين المستغاث به و المستغاث من اجله كيا للمرتضى و افتح اللام ايضا مع المستغاث المعطوف على مثله ان كررت يا نحو:

«يا لقومى و يا لامثال قومى

لاناس عتوهم فى ازدياد»

و فى سوى ذلك و هو المستغاث من اجله و العطوف بدون يا بالكسر ائتيا نحو

«تكنفنى الوشاه فازعجونى

فيا للناس للواشى المطاع يبكيك»

«يبكيك ناء بعيد الدار مغترب

يا للكهول و للشبان للعجب»

و لام ما استغيث عاقبت الف تلی آخره اذا وجدت فقدت اللام نحو:

«يا يزيد الامل نيل عز

و غنی بعد فاقه و هوان»

و اللام فقدت فوجدت هی کما تقدم و قد لا يوجدان نحو:

«الا يا قوم للعجب العجيب

و للغفلات تعرض للاريب»

و مثله ای مثل المستغاث فی جميع احواله اسم ذو تعجب الف نحو يا للعجب ای يا عجب احضر فهذا وقتک

النّدبه

ما للمنادی اجعل لمندوبٍ و ما

نُکّر لم يندب و لا ما أبهما

ويندب الموصول بالذی اشتهر

کبئر زمزمٍ يلی وا من حفر

ومنهی المندوب صله بالألف

متلوّها إن کان مثلها حُذف

کذاک تنوين الذی به کمل

من صلهٍ أو غيرها نلت الأمل

والشکل حتماً أوله مجانساً

إن يکن الفتح بِوَهمٍ لابسا

وواقفاً زد هاء سکتٍ إن تُرِد

وإن تشأ فالمدّ و الها لا تزد

وقائلّ واعبديا واعبدا

من فی النّدا الیا ذا سکونٍ أبدی

فصل فی الندبه

و هی کما فی شرح الکافیه اعلان المتفجع باسم من فقده

لموت او غیبه ما ثبت للمنادی من الاحکام المتقدمه اجعل لمندوب فضمه ان کان مفردا و انصبه ان کان مضافا و ان

اضطررت الی تنوینه جاز نصبه و ضمه و منه: «وا فقعسا و این منی فقعس

ا ابلی یاخذها کروس»

و ما نکر لم ینـدب لانه لا یعـذر النادب له و لا ما ابهما کای و اسم الجنس المفرد و اسم الاشاره و لکن ینـدب الموصول بالذی اشتهر شهره تزیل ابهامه کبئر زمزم یلی وا من حفر ای کقولک وا من حفر بئر زمزماه فانه بمنزله وا عبد المطلباه.

و منتهی

المندوب ای آخره صله بالالف بعد فتحه نحو:

«حملت امرا عظیما فاصطبرت له

و قمت فیه بامر الله یا عمرا»

و اجاز یونس وصـلها باخر الصـفه نحو وا زید الظریفاه متلوها ای الذی قبل هذه الالف و هو آخر المندوب ان کان مثلها ای الفا حـذف نحو وا موساه. کذاک یحذف تنوین الذی به کمل المندوب من صـله نحو وا من نصـر محمداه او غیرها کمضاف الیه و عجز مرکب نحو وا غلام زیداه وا معدیکرباه نلت الامل و الشکل الذی فی آخر المندوب حتما اوله حرفا مجانسا

له بـان تقلب الالـف یـاء او واوا ان یکن الفتـح و الالـف لـو بقیـا بوهم لابسـا نحو وا غلامکی للمخـاطبه وا غلامـ هو للغـائب وا غلامکموا للجمع لانک لو لم تفعل و ابقیت الالف لاوهم الاضافه الی کاف الخطاب و هاء الغیبه و المثنی

«و واقفا زد هاء سکت ان ترد

الا یا عمرو عمراه و عمرو بن الزبیراه»

و ان تشا فالمـد کاف فی الوقف و الها لا تزد و قائل اذا نـدب المضاف الی الیاء وا عبـدیا وا عبـدا من فاعل قائل ای یقول ذلک الذی فی الندا الیا

ذا سکون ابدی ای اظهر و من اتی بها مفتوحه یقول وا عبدیا فقط و من فعل غیر

ذلك يقول وا عبدا فقط. تتمه اذا ندب مضاف الى مضاف الى الياء لزمت الياء لان المضاف اليها غير مندوب

الترخيم

ترخيماً احذف اخِرَ المنادى

كيا سعا فيمن دعا سعادا

وجوّزنه مطلقا فى كلّ ما

أنت بالها وبالذى قد رُخِّما

بحذفها وفّره بعد واحظلا

ترخيم ما من هذه الها قد خلا

إلا الرباعىّ فما فوق العلم

دون إضافهٍ وإسنادٍ متمّ

ومع الآخر احذف الذى تلا

إن ريد لئناً ساكناً مكمّلا

أربعهً فصاعداً و الخُلفُ فى

واوٍ وياءٍ بهما فتحٌ قفى

والعجز احذف من مركّبٍ وقل

ترخيم حُملهٍ وذا عمروٌ نقل

وإن نويت بعد حذف ما حُذف

فالباقى استعمل بما فيه أُلِف

واجعله إن لم تنو محذوفاً كما

لو كان بالآخر وضعاً تُمِّما

فقل على الأول فى ثمود يا

ثمو و يا ثمى على الثانى بيا

والتزم الأوّل فى كمُسمله

وجوّز الوجهين فى كمَسلمه

ولاضطرارٍ رخّموا دون ندا

ما للنّدا يصلح نحو أحمد

فصل فى الترخيم

و هو حذف بعض الكلمه على وجه مخصوص ترخيما اى لاجل الترخيم احذف آخر المنادى كيا سعا فيمن دعا سعادا و جوزنه مطلقا فى كل ما انث بالها علما كان ام لا

زائدا على ثلاثه ام لا.

و الذى قد رخما بحذفها وفره بعد فلا تحذف منه شيئا آخر فقل فى عقنباه يا عقنبا و احظلا اى امنع ترخيم ما من هذه الها قد خلا- الا- الرباعى فما فوق العلم دون تركيب اضافه و اسناد متم فاجز ترخيمه نحو جعفر و سيبويه و معديكرب بخلاف الثلاثى كعمر و غير العلم كعالم و المضاف كغلام زيد و المسند كتابط شرا و سياتى نقل ترخيم هذا.

و مع حذفك الاخر احذف الذى تلا ان زيد و كان لينا ساكنا مكملا اربعه فصاعدا قبله حركه من جنسه نحو يا عثم و يا منص و يا مسك فى عثمان و منصور و مسكين بخلاف

مختار و هبیخ و سعید و فرعون و غرنیق.

و الخلف ثابت فی حذف واو و یا لیس قبلهما حرکه منجنسهما بل بهما فتح قفی فاجازه الفراء و الجرمی لعدم اشتراطهما ما ذکرناه و منعه غیرهما.

و العجز احذف من مرکب کقولک فی معدیکرب و سیبویه و بختنصر یا معدی و یا سیب و یا بخت.

و قل ترخیم جمله اسنادیه و ذا عمرو و هو سیبویه نقل عن العرب.

و ان نویت بعد حذف بالتنوین ما حذف فالباقی استعمل بما فیه الف قبل الحذف فابق حرکته و لا تعله ان کان حرف عله و اجعله ای الباقی ان لم ینو محذوفا کما لو کان بالاخر وضعا تمما فاعله و اجر

الحرکات علیه فقل علی الاول فی ثمود و علاوه و کروان یا ثمو بالواو و یا علاو و یا کرو بابقاء الواو المفتوحه و فی جعفر و منصور و حارث یا جعف بالفتح و یا منص بالضم و یا حار بالکسر و قل یا ثمی علی الثانی بیا مقلوبه عن الواو لانه لیس لنا اسم معرب آخره واو قبلها ضمه غیر الاسماء السته و قل یا کرا بقلب الواو الفا لتحرکها و انفتاح ما قبلها و یا جعف و یا حار بضمهما.

و التزم الاول و هو نیه المحذوف فی ما فیه تاء التانیث للفرق کمسلمه بضم المیم الاولی و جوز الوجهین فی ما لیست فیه التاء للفرق کمسلمه بفتح المیم الاولی.

و لاضطرار رخموا علی اللغتین دون ندا ما للندا یصلح نحو احمدا کقوله:

«نعم الفتی تعشوا الی ضوء ناره

طریف بن مال لیله الجوع و الخصر»

بخلاف ما لا یصلح للنداء و من ثم کان خطا قول من جعل من ترخیم الضروره:

«القاطنات البیت

غير الريم

او الفا مكه من ورق الحمى»

الاختصاص

الاختصاصّ كنداءٍ دون يا

كأيها الفتى بإثر ارجونيا

وقد يُرى ذا دون أيٍّ تلو أل

كمثل نحن العُرْبَ أسخى مَن بذل

فصل فى الاختصاص

الاختصاص كنداء لفظا لكن يخالفه فى انه يجىء دون يا و فى انه لا يجىء فى اول الكلام. ثم ان كان ايها او ايتها استعملا كما يستعملان فى النداء فيضمان و يوصفان بمعرف بال مرفوع كايها الفتى باثر ارجونيا و اللهم اغفر لنا ايتها العصابه.

و قد يرى ذا دون اى تلو ال فينصب و حينئذ يشترط تقدم اسم بمعناه عليه و الغالب كونه ضمير تكلم كمثل نحن العرب اسخى من بذل و قد يكون ضمير خطاب نحو بك الله نرجو الفضل

التحذير و الأغراء

إيّاك و الشّرّ ونحوه نصب

محذّرٌ بما استثاره وجب

ودون عطفٍ ذا لأيّا انسب و ما

سواه ستر فعله لن يلزما

إلا مع العطف أو التكرار

كالضّيغم يا ذا السّارى

وشذّ إيّاى وإيّاه أشذّ

وعن سبيل القصد من قاس انتبذ

وكمُحذّرٍ بلا إيّا اجعلا

مغزىً به كُلِّ ما قد فُصِّلا

فصل فى التحذير و الاغراء

و هو الزام المخاطب الاحتراز من مكروه و الاغراء و هو الزامه العكوف على ما يحمد العكوف عليه من مواصله ذوى القربى و المحافظه على العهود و نحو ذلك اياك و الشر و نحوه كاياكما و اياكم و جميع فروعه نصب محذر بكسر الذال بما استتاره وجب لان التحذير بايا اكثر من التحذير بغيره فجعل بدلا من اللفظ بالفعل.

و دون

عطف نحو اياك الاسد ذا الحكم المذكور و هو النصب بلازم الاستتار لايا انسب ايضا و ما سواه اى المحذر بايا ستر فعله لن يلزما نحو نفسك الشر اى جنب و ان شئت فاظهره الا مع العطف فانه يلزم ايضا ستر فعله نحو ماز راسك و السيف او التكرار فانه يلزم ايضا كالضيغم

الضیغم ای الاسد الاسد یا ذا الساری و الشائع فی التحذیر ان یراد به المخاطب.

و شذ مجیئه للمتکلم نحو ایای و ان یحذف احدکم الارنب ای نحنی عن حذف الارنب و نحه عن حضرتی و مجیئه

للغائب نحو ایاه و ایا الشواب اشذ و عن سبیل القصد من قاس علی ذلک انتبذ و کمحذر بلا ایا اجعلا مغری به فی کل ما قد فصلا فاوجب اضمار ناصبه مع العطف نحو الاهل و الولد و التکرار نحو:

«اخاک اخاک ان من لا اخا له

کساع الی الهیجا بغیر سلاح»

و اجزه مع غیرهما نحو الصلاه جامعه.

أسماء الأفعال و الأصوات

ما ناب عن فعل کشتّان وصه

هو اسم فعل و کذا أوّه ومَه

وما بمعنی افعل کآمین کثر

وغیرُهُ کوی وهیهات نزر

والفعل من أسمائه علیکما

وهکذا دونک مع إلیکما

کذا روید بله ناصبین

ویعملان الخفض مصدرین

وما لما تنوب عنه عن عمل

لها وأخّر مالذی فیه العمل

واحکم بتنکیر الذی ینوّن

منها وتعریف سواه بیّن

وما به خوطب ما لا يعقل

من مُشبِهِ اسم الفعل صوتا يجعل

كذا الذی أجدى حکایهً کقب

والزم بنا النّوعين فهو قد وجب

هذا باب اسماء الافعال و الاصوات

ما ناب عن فعل معنی و استعمالا کشتان بمعنی افترق و صه بمعنی اسکت هو اسم فعل ای اسم مدلوله فعل و کذا اوه بمعنی اتوجع و مه بمعنی انکفف.

و ما کان بمعنی افعل فی الدلاله علی الامر کامین بمعنی استجب کثر وروده و منه نزال بمعنی انزل و روید بمعنی امهل و هيت و هيا بمعنی اسرع و ایه بمعنی امض فی حدیثك و حیهل بمعنی ائت او عجل او اقبل و ها بمعنی خذ و هلم بمعنی احضر او اقبل و غيره کالذی بمعنی المضارع کوی و

وا و واها بمعنی اعجب و اف بمعنی اتضجر

و كالـذى بمعنى الماضـى نحو هيهات بمعنى بعـد و وشـكان و سـرعان بمعنى سـرع و بطان بمعنى بطؤ نزر و كـذا اسم الامر من الرباعى كقرقار بمعنى قرقر.

و الفعل من اسمائه ما هو منقول عن حرف جر و ظرف نحو عليكا بمعنى الزم و هكذا دونك بمعنى خذ مع اليكا بمعنى تنح و لا يستعمل هذا النوع الا متصـلا بضـمير المخاطب و شذ عليه رجلا و على الشـىء و الى و محل الضمير المتصل بهذه الكلمات جر عند البصريين و نصب عند الكسائى و رفع عند الفراء.

و كـذا اى كما ياتى اسم الفعل منقولا مما ذكر ياتى منقولا من المصـدر نحو رويـد اذ هو من اروده اروادا بمعنى امهله امهالا ثم صغر الارواد تصغير ترخيم ثم سموا به فعله فبنوه على الفتح و كذا بله اذ هو

فى الاصل مصـدر فعل مرادف لـدع ثم سـمى به الفعل و بنى و هـذا حال كونهما ناصبين نحو رويـد زيـدا او بله زيـدا و يعملان الخفض مصدرين معربين نحو رويد زيد و بله زيد.

و مـا لمـا تنوب عنه من عمل ثابت لها فترفع الفاعل ظاهرا و مسـترا و تتعـدى الى المفعول بنفسـها و بحرف الجر و من ثم عـدى حيهل بنفسه لما ناب عن ائت و بالباء لما ناب عن عجل و بعلى لما ناب عن اقبل و اخر ما لـذى فيه العمل عنها خلافا للكسائى و احكم بتنكير الذى ينون منها لزوما نحو واها و ويها

او لا كصه و مه و تعريف سواه اى الذى لم ينون بين لزوما نحو نزال او لا كصه و مه.

و ما به خوطب ما لا يعقل او ما هو فى حكمه كصغار الادميين

من مشبه اسم الفعل صوتا يجعل كقولك لزجر الفرس هلا هلا و للبغل عدس و للحمار عد كذا الذى اجدى اى اعطى بمعنى افهم حكايه لصوت كقب لوقع السيف و غاق للغراب و خازباز للذباب و خاق باق للنكاح و الزم بنا النوعين فهو قد وجب لما سبق فى اول الكتاب

نونا التوكيد

للفعل توكيدٌ بنونين هما

كنونى اذهبنّ واقصدنهما

يؤكّدان افعل ويفعل آتيا

ذا طلبٍ أو شرطاً أمّا تاليا

أو مثبتاً فى قسمٍ مستقبلا

وقلّ بعد ما و لم بعد لا

وغير إمّا من طوالب الجزا

وآخر المؤكّد افتح كابرزا

واشكله قبل مضمرٍ لينٍ بما

جانس من تحرّك قد علما

والمضمر احذفنّه إلا الألف

وإن يكن فى آخر الفعل ألف

فاجعله منه واقعا غير اليا

والواو ياءً كاسعينَّ سعيا

واحذفه من رافع هاتينٍ و فى

وا ويا شكلّ مجانسّ قفى

نحو اخشين يا هند بالكسر ويا

قوم اخشون واصمم وقس مسويّا

ولم تقع خفيفةٌ بعد الألف

لكن شديدةٌ وكسرها ألف

وألِفاً زد قبلها مؤكّداً

فعلاً الى نون الإناث أسندا

واحذف خفيفةً لساكنٍ ردف

وبعد غير فتحةٍ إذا تقف

واردد إذا حذفتها فى الوقف ما

من أجلها فى الوصل كان عُدِما

وأبدلنها بعد فتحٍ ألِفا

وقفاً كما تقول فى قفنْ قفا

هذا باب فيه نونا التوكيد

للفعل توكيد بنونين هما شديده و خفيفه كنونى اذهبن و اقصدنهما يؤكدان افعل اى الامر مطلقا نحو اضربن و يفعل اى المضارع بشرط ان يكون آتيا ذا طلب نحو «فاياك و الميتات لا تقربنها

و لا تاخذن سهما حديدا لتفصدا»

و نحو:

«و هل يمنعنى ارتياد البلاد

من حذر الموت ان ياتين»

و نحو:

«هلا تمنن بوعد غير مخلفه

کما عهدتک فی ایام ذی سلم»

و نحو:

«فلیتک یوم الملتقی تریننی

لکی تعلمی انی امرؤ بک هائم»

او شرطا اما تالیا نحو و اما نرینک بعض الذی نعدهم او نتوفینک یونس او مثبتا فی قسم مستقبلا متصلا بلامه نحو تالله لتسئلن

النحل بخلاف المنفی نحو تالله تفتؤا تذکر یوسف و الحال نحو لا اقسم بیوم القیامه القیامه و ان منعه البصریون و غیر المتصل باللام نحو لالی الله تحشرون آل عمران و لسوف یعطیک ربک الضحی. تنبیه لا یلزم هذا التوکید الا بعد القسم کما ذکره فی الکافیه.

و قل توکیده اذا وقع بعد ما الزائده نحو:

«قلیلا به ما یحمدنک وارث

اذا نال مما کنت تجمع مغنما»

و اقل منه ان یتقدم علیها رب نحو:

ربما اوفیت فی علم ترفعن ثوبی شمالات و بعد لم نحو:

«یحسبه الجاهل ما لم یعلما

شیخا علی کرسیه معمما»

و بعد لا نحو و اتقوا فتنه لا تصیبن الذین ظلموا منکم خاصه الانفال و بعد غیر اما من طوالب الجزاء و هی کلمات الشرط نحو:

«فمهما تشا منه فزاره تعطکم

و مهما تشا منه فزاره تمنعا»

تتمه: جاء توکید المضارع خالیا مما ذکر و هو فی غایه من الشذوذ و منه قوله:

«لیت شعری و اشعرن

اذا ماقربوها منشوره و دعیت»

و اشذ منه توکید افعل فی التعجب فی قوله:

«و مستبدل من بعد غضبی صریمه

فاحر به بطول فقر و احریا»

و اشذ من هذا توکید اسم الفاعل فی قوله:

«ارایت ان جاات به املودا

مرجلا و يلبس البرودا»

«و لا يرى مالا له معدودا

أقائلن احضروا الشهودا»

و آخر المؤكد افتح كابرزا و اخشين و ارمين و اغزون.

و اشكله قبل مضمر ذى لين بما جانس من تحرك قد علما ففتحه قبل الالف و اكسره قبل الياء و ضمه قبل الواو و بعد ذلك المضمر احذفنه الا الالف فاثبتها نحو اضربن يا قوم و اضربن يا هند و اضربان يا زيدان.

و ان يكن فى آخر الفعل الف فاجعله اى الاخر منه ان كان رافعا غير اليا و الواو كالالف ياء كاسعين سعيا

و ارضـين و هل تسـعيان و احذفه اى الاخر من فعل رافع هاتين اى الواو و الياء و بعد ذلك فى واو و يا شـكل مجانس لهما ققى نحو اخشين يا هند بالكسر للياء و يا قوم اخشون و اضمم الواو و قس على ذلك مسويا

و لم تقع نون خفيفه بعد الالف لالتقاء الساكنين و اجازه يونس قال المصـنف و يمكن ان يكون منه قراءه ابن ذكوان و لا تتبعان سبيل الـذين لا يعلمون يونس لكن شديـده و كسـرها حينئـذ الف و الفا زد قبلها اى قبل النون الشديده حال كونك مؤكدا فعلا الى نون الاناث اسندا فصلا بينهما كراهيه توالى الامثال نحو اضربنان و احذف خفيفه لساكن ردف نحو:

«لا تهين الفقر علك ان

تركع يوما و الدهر قد رفعه»

و احـذفها ايضـا بعـد غير فتحه اذا تقف و اردد اذا حـذفتها فى الوقف مـا من اجلهـا فى الوصـل كان عـدما و هو واو الجمع و ياء التـانيث و نـون الاـعراب فقـل فى اخرجـن و اخرجـن اخرجـوا و اخرجى و فى هـل تخرجن و هـل تخرجن هـل تخرجـون و هل تخرجين و ابـدلنها بعـد فتح الفا وقفا كالتنوين كما تقول فى قفن قفا. تتمه قد تحذف هذه النون لغير ما ذكر فى الضـروره كقوله اضرب عنك الهموم طارقهاضربك بالسيف قونس الفرس

ما لا ينصرف

الصّرف تنوينٌ أتى مبيّنا

معنىً به يكون الاسم أمكنا

فألف التأنيث مطلقاً منع

صرف الذى حواه كيفما وقع

وزائدا فعلان فى وصف سلم

من أن يُرى بتاء تأنيثٍ خُتِم

ووصفٌ اصليٌ ووزن أفعلا

ممنوع تأنيثٍ بتا كأشهلا

وألغينّ عارض الوصفيّه

كأربعٍ وعارض الإسميه

فالأدهم القيد لكونه وُضِع

فى الأصل وصفاً انصرافه مُنِع

وأجدلّ وأخيلّ وأفعى

مصروفةّ و قد ينلن المنعا

ومنع عدلٍ مع وصفٍ معتبر

فى لفظ مثنى وثلاث وأخر

ووزن وثنى وثلاث

كهما

من واحدٍ لأربعٍ فليعلما

وكن لجمعٍ مشبهٍ مفاعلا

أو المفاعيل بمنعٍ كافلا

وذا اعتلالٍ منه كالجوارى

رفعاً وجرًّا أجرِه كسارى

ولسراويل بهذا الجمع

شبهٌ اقتضى عموم المنع

وإن به سُمِّى أو بما لحق

به فالانصراف منعه يحقّ

والعلم امنع صرفه مركّبا

تركيب مزجٍ نحو معديركبا

كذاك حاوى زائدى فعلانا

كغطفان وكأصبهانا

كذا مؤنّث بهاءٍ مطلقا

وشرط منع العار كونه ارتقى

فوق الثلاث أو كجور أو سقر

أو زيدٍ اسم امرأةٍ لا اسم ذكر

وجهان فى العادم تذكيراً سبق

وعُجمةً كهند و المنعُ أحق

والعجميّ الوضع و التعريف مع

زيدٍ على الثلاث صرفُهُ امتنع

كذاك ذو وزنٍ يخصّ الفعلا

أو غالبٍ كأحمدٍ ويعلى

وما يصير علَماً من ذى ألِف

زيدت لإلحاقٍ فليس ينصرف

والعلم امنع صرفه إن عدلا

كفعل التوكيد أو كثعلا

والعدل و التعريف مانعاً سحر

إذا به التعيين قصداً يُعتبر

ابن على الكسر فعال علما

مؤنّثاً و هو نظير جشما

عند تميم واصرفن ما نكّرا

من كلّ ما التعريف فيه أثّرا

وما يكون منه منقوصاً ففى

إعرابه نهج جوارٍ يقتفى

ولاضطرارٍ أو تناسبٍ صُرِف

ذو المنع و المصروفُ قد لا ينصرف

هذا باب ما لا ينصرف

و هو ما فيه علتان من العلل الاتيه او واحده منها تقوم مقامهما سمى به لامتناع دخول الصرف عليه و هو التنوين كما قال الصرف

تنوین اتی مبینا معنی و هو عدم مشابهه الفعل به ای بهذا التنوین ای بدخوله یکون الاسم مع کونه متمکنا امکنا و بعدمه

یکون غیر امکن و لـذلک سـمی بتنوین التمکین ایضا و غیر هـذا التنوین لا یسـمی صـرفا لانه قد یوجد فیما لا ینصـرف کتنوین المقابله فی عرفات و العوض فی جوار و نحو ذلک فالف التانیث مطلقا مقصورا او ممدودا منع صـرف الذی حواه کیفما وقع من کونه نکره کذکری و صـحراء او معرفه کزکریاء مفردا کما مضی او جمعا کحجلی و اصدقاء اسما کما مضی او وصفا کحبلی و حمراء

و زائدا فعلان و هما الالف و النون يمنعان اذا كانا فى وصف سلم من ان يرى بتاء تانيث ختم اما لان له مؤنثا على فعلى كسكران و غضبان او لا مؤنث له اصلا كلحيان فان ختم بالتاء صرف كندمان.

و وصف اصلى و وزن افعلا كذلك اذا كان ممنوع تانيث بتا اما لان مؤنثه على فعلا كاشهلا او على فعلى كافضل او لا مؤنث له كاكمر فان كان بالتاء صرف كارمل و يعمل و الغين عارض الوصفيه كاربع فانه لكونه وضع فى الاصل اسما مصروف و الغين عارض الاسميه فالادهم اى القيد لكونه وضع فى الاصل وصفا انصرافه منع

و اجدل للصقر و اخيل لطائر عليه نقط كالخيلان و افعى للحيه اسماء فى الاصل و الحال فهى مصروفه و قد ينلن المنعا من الصرف للمح معنى الصفه فيها و هو القوه و التلون و الايذاء.

و منع عدل و هو خروج الاسم عن صيغته الاصليه مع وصف معتبر فى لفظ ثناء و مثنى و ثلاث و مثلث اذ هما معدولان عن اثنين اثنين و ثلاثه ثلاثه و فى اخر جمع اخرى انثى آخر اذ هو معدول عن الاخر

و وزن مثنى و ثلاث كهما فى منع الصرف لما ذكر من واحد لاربع فليعلما نحو احاد و موحد و رباع و مربع و سمع ايضا خماس و مخمس و عشار و معشر و اجاز الكوفيون و الزجاج قياسا خماس و مخمس و سداس و مسدس و سباع و مسبع و ثمان و مثمن و تساع و متسع.

و كن لجمع متناه مشبه مفاعلا فى كون اوله مفتوحا و ثالثه الفا غير عوض بعدها حرفان اولهما مكسور لا لعارض نحو دراهم

و

مساجد او مشبه المفاعيل فيما ذكر مع كون ما بعد الالف ثلاثه اوسطها ساكن كمصابيح و قناديل بمنع كافلا و ذا اعتلال منه اى من هذا الجمع كالجوارى رفعا و جرا اجره مجرى كسارى اى فى التنوين و حذف الياء نحو و من فوقهم غواش الاعراف و الفجر و ليال الفجر و و نصبا اجره كدراهم فى فتح آخره من غير تنوين نحو سيروا فيها ليالى السبا و لم يظهر الجر فيه كالنصب و هو فتحه مثله لان الفتحه تثقل اذا نابت عن حركه ثقيله فعوملت معاملتها و قد لا

تحذف ياؤه بل تقلب الفا بعد ابدال الكسره قبلها فتحه فلا ـ ينون كعذارى و مدارى. ثم التنوين فى جوار عوض من الياء المحذوفه و قال الاخفش تنوين تمكين لان الياء لما حذفت بقى الاسم فى اللفظ كجناح فزالت الصيغه فدخله تنوين الصرف و رد بان المحذوف فى قوه الموجود. و قال الزجاج عوض عن ذهاب الحركه عن الياء و رد بلزوم تعويضه من حركه نحو موسى و لا قائل به.

و لسراويل المفرد الاعجمى بهذا الجمع شبه من حيث الوزن

اقتضى عموم المنع من الصرف و قيل هو نفسه جمع سرواله و قيل فيه الوجهان.

و ان به اى بالجمع سمى او بما لحق به من سراويل و نحوه فالانصراف منعه يحق و لا اعتداد بما عرض و العلم امنع صرفه ان كان مركبا تركيب مزج نحو معديكربا و حضرموت بخلاف المركب تركيب اضافه او اسناد. كذاك علم حاوى زائدى فعلانا و هما الالف و النون كغطفان و كاصبهانا و تعرف زيادتهما بسقوطهما فى التصاريف كسقوطهما فى رد نسيان الى نسى فان كانا فيما لا يتصرف فبان يكون قبلهما اكثر من

حرفين

فان كان قبلهما حرفان ثانيهما مضعف فان قدرت اصاله التضعيف فزائدتان او زيادته فالنون اصليه كحسان ان جعل من الحس ففعلان فيمنع او من الحسن ففعال فلا يمنع. كذا علم مؤنث بهاء امتنع صرفه مطلقا سواء كان لمذكر كطلحه ام لمؤنث كفاطمه زائدا على ثلاثه كما مضى ام لا كفله و شرط منع صرف العار منها كونه ارتقى فوق الثلاث كسعاد و عناق او على ثلاثه لكنه اعجمى كجور و حمص او متحرك الوسط نحو سقر و لظى او مذكر الاصل سمى به مؤنث نحو زيد اسم امراه لا اسم ذكر و اجرى فيه المبرد و الجرمى الوجهين الاتيين فى المساله بعد و هما وجهان رويا عن النحاه فى الثلاثى الساكن الوسط

العادم تذكيرا متاصلا قبل النقل كما سبق و العادم عجمه كهند و المنع احق من الصرف نظرا الى وجود السببين و عن الزجاج وجوبه.

و العجمى الوضع و التعريف مع زيد على الثلاث كابراهيم صرفه امتنع بخلاف غير العجمى و العجمى الوضع العربى التعريف كلجام و الثلاثى و لو كان ساكن الوسط كشتر و نوح. كذاك علم ذو وزن يخص الفعلا بان لم يوجد دون ندور فى غير فعل كخضم و شمر و دئل و انطلق و استخرج علمين او وزن غالب فيه كاحمد و

يعلى و افكل و اكلب و لا بد من لزوم الوزن و بقائه غير مخالف لطريقه الفعل فنحو امرىء علما و رد و بيع مصروف و كذا نحو البب عند ابى الحسن الاخفش و خالفه المصنف و فهم من كلامه ان الوزن

الخاص بالاسم او الغالب فيه او المستوى هو و الفعل فيه لا يؤثر و هو كذلك و خالف عيسى بن عمر

فى المنقول من الفعل.

و ما يصير علما من ذى الف مقصوره زيدت لالحاق كعلقى و ارطى علمين فليس ينصرف بخلاف غير العلم و الذى فيه الف الالحاق الممدوده.

و العلم امنع صرفه ان عدلا كفعل التوكيد اى جمع و توابعه فانها كما قال المصنف فى شرح الكافيه معارف بنيه الاضافه اذ اصل رايت النساء جمع جمعهن فحذف الضمير للعلم به و استغنى بنيه الاضافه و صارت لكونها معرفه بلا علامه ملفوظ بها كالاعلام و

ليست باعلام لانها شخصيه او جنسيه و ليست هذه واحده منهما قال و هو ظاهر نص سيبويه و قال ابن الحاجب انها اعلام للتوكيد و معدوله عن فعلاوات الذى يستحقه فعلاء مؤنث افعل المجموع بالواو و النون او كثعلا و زفر و عمر فانها معدوله عن ثاعل و زافر و عامر.

و العدل و التعريف مانعا صرف سحر اذا به التعيين و الظرفيه قصدا يعتبر كجئت يوم الجمعه سحر فانه معدول عن السحر فان كان مبهما صرف ك نجيناهم بسحر القمر او مستعملا غير ظرف وجب

ان يكون تعريفه بال او اضافه نحو طاب السحر سحر ليلتنا.

و ابن على الكسر فعال علما مؤنثا عند اهل الحجاز كحذام و سفار و هو نظير جشما فى الاعراب و منع الصرف للعلميه و العدل عن فاعله عند بنى تميم.

و اصرفن ما نكرا من كل ما التعريف فيه اثرا كرب معديكرب و غطفان و طلحه و سعاد و ابراهيم و احمد و ارطى و عمر لقيتهم بخلاف ما ليس للتعريف فيه اثر كذكرى و حمراء و سكران و احمر و آخر و دراهم و دنانير

فرع: اذا سمى باحمر ثم نكر لم ينصرف عند سيبويه و الاخفش فى احد قوليه

لما ذكر او بنحو مساجد ثم نكر فسيبويه يمنعه و الاخفش يصرفه و لم ينقل عنه خلافه.

تتمه: من المقتضى للصرف التصغير المزيل لاحد السببين نحو حميد و عمير.

و ما يكون منه اى مما لا ينصرف منقوصا ففى اعرابه نهج جوار اى طريقه السابق يقتفى فينون بعد حذف يائه رفعا و جرا ان كان غير علم كاعيم و كذا ان كان علما كقاض لامراهعند سيبويه و خالف يونس و عيسى و الكسائى فاثبتوا الياء ساكنه رفعا و

مفتوحه جرا كالنصب محتجين بقوله:

«قد عجبت منى و من يعليا

لما راتنى خلقا مقلوليا»

و اجيب بانه ضروره و لاضطرار فى النظم او تناسب فى رؤوس الاى و السجع و نحو ذلك صرف ذو المنع بلا خلاف اما الضروره فنحو:

«تبصر خليلى هل ترى من ظعائن

سوالك نقبا بين حزمى شعبعب»

و اما التناسب فلم يصرحوا بمرادهم به و يؤخذ من كلام الناظم فى شرح الكافيه و الرضى ان المراد تناسب كلمه معه مصروفه اما بوزنه ك سبا بنبا النمل او قريب منه ك سلاسلا و اغلالا الانسان او لا و لكن

تعددت الالفاظ المصروفه و اقترنت اقترانا متناسبا منسجما ك ودا و لا سواعا و لا يغوثا و يعوقا و نسرا نوح او آخر الفواصل و الاسجاع ك قوايرا الانسان فرعاذا اضطر الى تنوين مجرور بالفتحه فهل ينون بالنصب او بالجر صرح الرضى بالثانى و لو قيل بالوجهين كالمنادى لم يبعد.

و المصروف قد لا ينصرف لذلک عند الكوفيين و الاخفش و ابى على و المصنف و ان اباه سيبويه و منه و ممن ولدوا عامر ذو الطول و ذو العرض

إعراب الفعل

ارفع مضارعاً إذا يُجرّد

من ناصبٍ وجازمٍ كتسعد

وبلن انصبه وكى كذا بأن

لا بعد علمٍ و التی من

بعد ظنّ

فانصب بها و الرّفع صحّح واعتقد

تخفيفها من أنّ فهو مطّرد

وبعضهم أهمل أن حملاً على

ما أختها حيث استحقّت عملا

ونصبوا بإذن المستقبلا

إن صدّرت و الفعل بعد موصلا

أو قبله اليمين وانصب وارفعا

إذا إذن من بعد عطفٍ وقعل

وبين لا ولام جرٍّ إلتزم

إظهار أن ناصبةً و إن عُدِم

لا فأن اعمل مظهراً أو مضمراً

وبعد نفى كان حتماً أضمرا

كذاك بعد أو إذا يصلح فى

موضعها حتى أو والا أن خفى

وبعد حتى هكذا إضمار أن

حتمّ كجد حتى تُسَرّد ذا حزن

وتلو حتّى حالاً أو مؤولاً

به ارفعنّ وانصب المستقبلا

وبعد فا جواب نفيٍ أو طلب

محضين أن وسترها حتمّ نصب

والواو كالفا إن تفد مفهوم مع

كلا تكن جلداً وتظهر الجزع

وبعد غير النفى جزماً اعتمد

إن تسقط الفا و الجزاء قد قُصِد

وشرط جزمٍ بعد نهى أن تضع

إن قبل لا دون تخالفٍ يقع

والأمر إن كان بغير افعل فلا

تنصب جوابه وجزمه اقبلا

والفعل بعد الفاء فى الرّجا نُصِب

كنصب ما الى التمنّى ينتسب

وإن على اسمٍ خالصٍ فعلّ عُطِف

تنصبه أن ثابتاً أو منحذف

وشذّ حذف أن ونصبّ فى سوى

ما مرّ فاقبل منه عدلّ روى

هذا باب اعراب الفعل

ارفع فعلا مضارعا اذا يجرد من ناصب و جازم كتسعد و بلن و هى حرف نفى بسيط انصبه نحو فلن ابرح الارض يوسف و كى المصدريه نحو لكيلا تاسوا الحديد كذا ينتصب بان المصدريه نحو و ان تصوموا خير لكم البقره لا بغيرها كالواقعه بعد فعل علم خالص نحو علم ان سيكون منكم

المزمل.

و اما التى من بعد فعل ظن فانصب بها على الارجح نحو ا حسب الناس ان يتركوا العنكبوت و الرفع ايضا صحح نحو و حسبوا ان

لا تكون فتنه المائده و اعتقد اذا رفعت تخفيفها من ان الثقيله فهو مطرد كثير الورود و بعضهم اى العرب اهمل ان

فلم ینصب بها حملا علی ما اختها ای المصدریه حیث استحقت عملا نحو:

«ابی علماء الناس ان یخبروننی

بناطقه خرساء مسواکها الحجر»

و نصبوا باذن المستقبلا ان صدرت و الفعل بعد موصلا بها

کقولک لمن قال ازورک اذن اکرمک او قبله الیمین فاصلا نحو:

«اذن و آله نرمیهم بحرب

یشیب الطفل من قبل المشیب»

و لا تنصب الحال کقولک لمن قال انا احبّک اذن تصدق و لا غر مصدره نحو:

«لئن عادلی عبدالعزیز بمثلها

و أمکنی منها اذن لا اقیلها»

و لا مفصولا بینه و بین الفعل بغیر القسم نحو:

اذن انا اکرمک.

وانصب و ارفعا اذا اذن من بعد حرف عطف وقعا نحو:

«و اذن لا یلبثون خلافک الا قلیلا» و قریء شاذا بالنصب و بین لا النافیه و لام جر التزم اظهار ان ناصبه نحو لئلا یعلم اهل الکتاب الحدید و ان عدم لا مع وجود لام الجر فان اعمل مظهرا کان او مضمرا نحو اعص الهوی لتظفر او لان تظفر و ان بعد نفی کان حتما اضمرا نحو و ما کان الله لیعذبهم و انت فیهم الانفال کذاک بعد او اذا یصلح فی موضعها ای موضع او حتی التی بمعنی الی او الا لفظه ان الناصبه خفی حتما نحو:

«لاستسهلن الصعب او ادرک المنی

فما انقادت الامال الا لصابر»

«و کنت اذا غمزت قنات قوم

کسرت کعوبها او تستقیما»

و بعد حتی هکذا اضمار ان حتم کجد بالمال حتی تسر ذا حزن و تلو حتی ان کان حالا او مؤولا به ارفعن نحو سرت البارحه حتی ادخلها و زلزلوا حتی یقول الرسول البقره فی قراءه نافع و انصب تلو حتی المستقبلا او المؤول به نحو فقاتلوا التی تبغی حتی تفیء الحجرات و زلزلوا حتی یقول الرسول البقره فی قراءه السته

و بعد فا جواب

نفى او طلب امرا كان او نهيا او دعاء او استفهاما او عرضا او تحضيضا او تمنيا بشرط ان يكونا محضين ان و سترها حتم نصب نحو لا يقضى عليهم فيموتوا فاطر.

«يا ناق سيرى عنقا فسيحا

الى سليمان فنستريحا»

و لا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبى طه.

«رب وفقنى فلا اعدل عن

سنن الساعين فى خير سنن»

فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا الاعراف.

«يا ابن الكرام الا تدنو فتبصر ما

قد حدثوك فما راء كمن سمعا»

«لو لا تعوجين يا سلمى على دنف

فتخمدى نار وجد كاد يفنيه»

يا ليتنى كنت معهم فافوز النساء فان كانت الفاء لغير الجواب بان كانت لمجرد العطف نحو:

«أم تسال الربع القواء فينطق

و هل تخبرنك اليوم بيداء سملق»

او النفى غير محض نحو ما تزال تاتينا فتحدثنا و ما تاتينا الا فتحدثنا او الطلب غير محض بان يكون بصوره الخبر او باسم الفعل كما سياتى وجب الرفع و الواو كالفا فيما ذكر ان تفد مفهوم مع كلا تكن جلدا و تظهر الجزع و لما يعلم الله الذين جاهدوا منكم و يعلم الصابرين آل عمران.

«فقلت ادعى و ادعوا ان اندى

لصوت ان ينادى داعيان»

«ألم اک جارکم و یکون بینی

و بینکم الموده و الاخاء»

یـا لیتنـا نرد و لا نکـذب بایات ربنا و نکون من المؤمنین الانعام فان لم تکن الواو بمعنی مع وجب الرفع نحو لا تاکل السـمک و تشـرب اللبن و بعـد غیر النفی جزمـا به اعتمـد ان تسـقط الفـا و الجزاء قـد قصـد نحو قوله تعالی قل تعالوا اتل الانعام بخلافه بعد النفی نحو ما تاتینا تحدثنا و ما اذا لم یقصد الجزاء نحو تصدق ترید وجه الله

و شرط جزم بعد نهی اذا اسقطت الفاء ان تضع ان

الشرطيه قبل لاـ دون تخالف فی المعنی یقع کقولک لاـ تدن من الاسد تسلم بخلاف لاـ تدن منه یاکلک فلا تجزم خلافا للکسائی و الامر ان کان بغیر افعل بان کان بلفظ الخبر او باسم الفعل فلا تنصب جوابه خلافا للکسائی و جزمه اقبلا للاجماع علیه نحو حسبک الحدیث ینم الناس و صه احدثک و الفعل بعد الفاء فی الرجا نصب عند الفراء و المصنف کنصب ما الی التمنی ینتسب نحولعلی ابلغ الاسباب اسباب السموات فاطلع المؤمن و و ان علی اسم خالص من شبه الفعل فعل عطف بالواو او الفاء او او او ثم تنصبه ان ثابتا کان او منحذف نحو و ما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا او من وراء حجاب او یرسل رسولا الشوری.

«و لبس عباءه و تقر عینی

احب الی من لبس الشفوف»

«لو لا توقع معتر فارضیه

ما کنت اوثر اترابا علی ترب»

«انی و قتلی سلیکا ثم اعقله

کالثور یضرب لما عافت البقر»

بخلاف المعطوف علی غیر الخالص نحو الطائر فیغضب زید

الذباب و شذ حذف ان و نصب فی سوی ما مر کقولهم خذ اللص قبل یاخذک فاقبل منه ما عدل روی و لا تقس علیه

عوامل الجزم

بلا ولامٍ طالباً ضع جزما

فی الفعل هکذا بلم ولمّا

واجزم بإن و من و ما ومهما

أيٍّ متى أيّان أين إذ ما

وحيثما أنّى وحرف? إذ ما

كإن وباقی الأدوات أسما

فعلين يقتضين شرط ? قدِّما

يتلو الجزاء وجواباً وُسِما

وماضيين أو مضارعين

تلفيهما أو متخالفين

وبعد ماضٍ رفعك الجزا حسن

ورفعه بعد مضارعٍ وهن

واقرن بفا حتماً جواباً لو جُعِل

شرطاً لإن أو غيرها لم ينجعل

وتخلف الفاء إذا المفاجأه

كإن تجد إذا لنا مكافأه

والفعلُ من بعد الجزا إن يقترن

بالفا أو الواو بتثليثٍ قمِن

وجزمٌ او نصبٌ لفعلٍ إثر فا

أو واوٍ

ان بالجملتين اكتُنِفا

والشرط يُغنی عن جوابٍ قد عُلِم

والعكس قد يأتی إن المعنی فُهِم

واحذف لدی اجتماع شرطٍ وقسم

جواب ما أخّرت فهو ملتزم

وإن تواليا وقبل ذو خبر

فالشّرط رجّح مطلقاً بلا حذر

وربّما رُجِّح بعد قسم

شرطٌ بلا ذی خبرٍ مقدّم

فصل فی عوامل الجزم

بلا ـ و لام طالبا ضع جزما فی الفعل سواء كانتا للدعاء نحو لا تؤاخذنا البقره ليقض علينا ربك الزخرف ام لا بان كانت لا للنهی نحو لا ـ تشرك لقمان و اللام للامر نحو لينفق ذو سعه الطلاق هكذا بلم و لما النافيتين نحو و ان لم تفعل فما بلغت المائده لما يذوقوا عذاب ص قيل و قد تنصبه لم فی لغه و منه قراءه ا لم نشرح لک الانشراح و اجزم بان نحو ان يشا يرحمكم الاسراء و من نحو من يعمل سوءا يجز به النساء و ما نحو و ما تفعلوا من خير يعلمه الله البقره و مهما نحو مهما تاتنا به من آيه الاعراف و ای نحو ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنی الاسراء و متی نحو:

«و لست بحلال التلاع مخافه

و لكن متی يسترفد القوم ارفد»

و ايان نحو ايان تفعل افعل و لم يذكر هذه فی الكافيه و لا شرحها و اين نحو اينما تكونوا يدرككم الموت النساء و اذ ما نحو

«اذ ما اتيت علی الرسول فقل له

حقا عليک اذا اطمان المجلس»

و حيثما نحو حيثما يک امرؤ صالح فكن و انی نحو:

«فاصبحت انی تاتها تلتبس بها

کلا مرکبیها تحت رجلک شاجر»

و زاد الکوفیون کیف فجزموا بهاو یجزم باذا فی الشعر کثیرا کما قال فی شرح الکافیه و منه:

«استغن ما اغناک ربک بالغنی

و اذا تصبک خصاصه فتحمل»

قال و الاصح منع ذلک فی النثر لعدم وروده.

و حرف اذ

ما كان لان اذ سلب معناه الاصلی و استعمل مع ما الزائده و باقی الادوات اسما بلا خلاف الا مهما فعلی الاصح لعود الضمیر علیها فی الایه السابقه. ثم

ما كان منها للزمان او المكان فموضعه نصب بفعل الشرط و ما كان لغیره فموضعه رفع علی الابتداء ان اشتغل عنه الفعل بضمیره و الا فنصب به فعلین یقتضین ای ادوات الشرط و هی ان و ما بعدها شرط قدما و یتلو الجزاء و جوابا وسما ایضا و ماضیین او مضارعین تلفیهما ای الشرط و جزاءه و محل الماضی حینئذ جزم نحو و ان عدتم عدنا الاسراء و ان تبدوا ما فی انفسكم او تخفوه یحاسبكم به الله البقره او متخالفین بان یكون الشرط مضارعا و الجزاء ماضیا او عكسه نحو:

«ان تصرمونا وصلناكم و ان تصلوا

ملاتم انفس الاعداء ارهابا»

و نحو:

«دسّتْ رسولا بان القوم ان قدروا

علیك یشفوا صدورا ذات توغیر»

و بعد شرط ماض رفعك الجزا حسن لكنه غیر مختار نحو:

«و ان اتاه خلیل یوم مساله

یقول لا غائب مالی و لا حرم»

و رفعه ای الجزاء بعد شرط مضارع وهن ای ضعف نحو یا اقرع بن حابس یا اقرع انك ان یصرع اخوك تصرع

«و اقرن بفا حتما للارتباط

جوابا لو جعل شرطا لان او غیرها»

من الادوات لم یطاوع و لم ینجعل كالماضی غیر المتصرف نحو فعسی ربی ان یؤتین الكهف و الماضی لفظا و معنی نحو فقد سرق اخ له من قبل یوسف و المطلوب به فعل او ترك نحو ان كنتم تحبون الله فاتبعونی آل عمران و من یعمل من الصالحات و هو مؤمن فلا یخف طه و الفعل المقرون بالسین او سوف و المنفی بلن او ما او ان و

الجمله الاسميه و قوله:

«من يفعل الحسنات الله يشكرها

و الشر بالشر عند الله مثلان»

ضروره و تخلف الفاء اذا المفاجاه لحصول الارتباط بها كان تجد اذا لنا مكافاه و ان تصبهم سيئه بما قدمت ايديهم اذا هم يقنطون الروم.

و الفعل من بعد الجزا ان يقترن معطوفا بالفا او الواو بتثليث له قمن بان يرفع على الاستئناف و يجزم على العطف و ينصب على اضمار ان و قرىء بها يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء و يعذب من يشاء البقره فان اقترن بثم الاولان فقط و جزم او نصب ثابت لفعل واقع اثر فا او واو ان بالجملتين اى

جمله الشرط و جمله الجزاء اكتنفا بان توسطهما نحو ان تاتنى فتحدثنى احدثك.

«و من يقترب منا و يخضع نؤوه

و لا يخش ظلما ما اقام و لا هضما»

فان وقع بعد ثم لم ينصب و اجازه الكوفيون و منه قراءه الحسن و من يخرج من بيته مهاجرا الى الله و رسوله ثم يدركه الموت النساء و الشرط يغنى عن جواب قد علم فحذف نحو و ان كان كبر عليك اعراضهم فان استطعت ان تبتغى نفقا فى الارض او سلما فى السماء فتاتيهم بايه الانعام اى فافعل و العكس و هو الاستغناء بالجواب عن الشرط قد ياتى ان المعنى فهم نحو:

«فطلقها فلست لها بكفؤ الا يعل مفرقك الحسام»

و قد يحذفان معا بعد ان نحو:

«قالت بنات العم يا سلمى و ان

كان فقيرا معدما قالت و ان»

و احذف لدى اجتماع شرط و قسم جواب ما اخرت منهما و ائت بجواب ما قدمت فهو ملتزم نحو و الله ان اتيتنى لاكرمنك و ان تاتنى و الله اكرمك و ان تواليا اى الشرط و القسم و قبل

ای قبلهما ذو خبر ای مبتدا فالشرط رجح بان تاتی بجوابه مطلقا بلا حذر ای سواء تقدم او تاخر نحو زید ان تقم و الله یقم و زید و الله ان تقم یقم و ربما رجح بعد قسم شرط فائت بجوابه بلا ذی خبر مقدم نحو:

«لئن کان ما حدثته الیوم صادقا

اصم فی نهار القیط للشمس بادیا»

لَوْ

لَوْ حَرْفُ شَرْطٍ فی مُضِیٍّ وَ یَقِلُّ

ایلاؤُهُ مُسْتَقْبِلًا لکِنْ قُبِلَ

وَ هِیَ فِی الِاخْتِصاصِ بِالفِعْلِ کَإِنْ

لکِنَّ لَو اَنَّ بِها قَدْ تَقْتَرِنُ

وَ إِنْ مُضارِعٌ تلاها صُرِفا

اِلَی الْمُضِیِّ نَحْوُ لَوْ یَفی، کَفی

فصل فی لو

لو حرف شرط فی مضی یقتضی امتناع ما یلیه و استلزامه لتالیه من غیر تعرض لنفی

التالی کذا قال فی شرح الکافیه قال فقیام زید من قولک لو قام زید لقام عمرو محکوم بانتفائه و کونه مستلزما ثبوته لثبوت قیام من عمرو و هل لعمرو قیام آخر غیر اللازم عن قیام زید او لیس له لا تعرض لذلک. و یوافقه و هو اکثر تحقیقا و اضبط

للصور ما ذکره بعض المحققین من انه ینتفی التالی ایضا ان ناسب الاول و لم یخلفه غیره نحو لو کان فیهما آلهه الا الله لفسدتا الانبیاء لا ان خلفه نحو لو کان انسانا لکان حیوانا و یثبت ان لم یناف الاول و

ناسبه اما بالاولی نحو نعم العبد صهیب لو لم یخف الله لم یعصه او المساوی نحو لو لم تکن ربیبتی فی حجری ما حلت لی انها لابنه اخی من الرضاعه او الادون کقولک لو انتفت اخوه الرضاع ما حلت للنسب.

«و یقل ایلاؤها مستقبلا معنی

لکن قبل اذا ورد نحو»

«و لو ان لیلی الاخیلیه سلمت

علی و دونی جندل و صفائح»

«لسلمت تسلیم البشاشه اوزقی

الیها صدی من جانب

القبر صائح»

و هی فی الاختصاص بالفعل کان لکن لو ان بفتح الهمزه و تشدید النون بها قد تقترن نحولو ان زیدا قائم و موضع ان حینئذ رفع مبتدا عن سیبویه و فاعلا لثبت مقدرا عند الزمخشری و یجب عنده ان یکون حینئذ خبرها فعلا و رده المصنف لوروده اسما فی قوله تعالی و لو ان ما فی الارض من شجره اقلام لقمان و قول الشاعر:

«لو ان حیا مدرک الفلاح

ادرکه ملاعب الرماح»

و غیر ذلک و ان مضارع لفظا تلاها صرفا الی المضی معنی نحو لو یفی کفی. تتمه جواب لو اما ماض معنی کلو لم یخف الله لم یعصه او وضعا و هو اما مثبت فاقترانه باللام نحو و لو علم الله فیهم خیرا لاسمعهم الانفال اکثر من ترکها نحو لو ترکوا من خلفهم ذریه ضعافا خافوا النساء او منفی بما فالامر بالعکس نحو و لو شاء الله ما اقتتلوا البقره.

«و لو نعطی الخیار لما افترقنا

و لکن لا خیار مع اللیالی»

أمّا ولولا ولوما

أمّا کمهما یک من شیءٍ وفا

لتلو تلوها وجوباً ألفا

وحذف ذی الفا قلَّ فی نثرٍ إذا

لم یک قولٌ معها قد نُبِذا

لولا ولوما یلزمان الابتدا

إذا امتناعاً بوجودٍ عقدا

وبهما التحضیض مز وهلا

ألاّ ألا وأولینها الفعلا

وقد یلیها اسمٌ بفعلٍ مُضمَرٍ

علّق أو بظاهرٍ مؤخّر

فصل فی اما

بفتح الهمزه و التشدید و لو لا و لو ما و فیه هلا و الا و الا اما کمهما یک من شیء فهی نائبه عن حرف الشرط و فعله و لهذا لا یلیها فعل و فا لتلو تلوها وجوبا الفا لانه مع ما قبله جواب الشرط و انما اخرت الیه کراهه ان یوالی بین لفظی الشرط و الجزاء نحو اما قائم فزید و اما

زید فقائم و اما زیدا فاکرم و اما عمرا فاعرض عنه و حذف ذی الفا قل فی نثر اذا لم یک قول معها قد نبذا ای حذف کقوله ص \اما بعد ما بال رجال فان کان معها قول و حذف جاز حذف الفاء بل وجب کقوله تعالی فاما الذین اسودت وجوههم ا کفرتم بعد ایمانکم آل عمران ای فیقال لهم ا کفرتم لو لا و لو ما یلزمان الابتدا ای المبتدا فلا یقع بعدهما غیره و یجب حذف خبره کما تقدم اذا امتناعا من حصول شیء بوجود لشیء عقدا نحو لو لا انتم لکنا مؤمنین السبا و بهما التحضیض و هو طلب بازعاج مز و هلا مثلهما فی افاده التحضیض و کذا الا بالتشدید و اما الا بالتخفیف فهی للعرض کما قال فی شرح الکافیه و هی مثل ما تقدم فیما ذکره بقوله و

اولینها الفعلا وجوبا نحو لو لا انزل علینا الملائکه الفرقان لو ما تاتینا بالملائکه الحجر و قد یلیها اسم فیجب ان یکون بفعل مضمر علق نحو فهلا بکرا تلاعبها ای فهلا تزوجت.

«الا رجلا جزاه الله خیرا

یدل علی محصله تبیت»

ای تروننی کما قال الخلیل او بظاهر مؤخر نحو و لو لا اذ سمعتموه قلتم النور

الإخبار بالذی و الألف و اللام

ما قیل أخبر عنه بالذی خبر

عن الذی مبتدأ قبل استقر

وما سواهما فوسّطه صله

عائدها خلف معطی التکمله

نحو الذی ضربته زیدّ فذا

ضربت زیداً کان فادر المأخذا

قبول تأخیرٍ وتعریفٍ لما

أخبر عنه هاهنا قد حتما

کذا الغِنی عنه بأجنبیٍّ او

بمُضمَرٍ شرطٌ فراع ما رعوا

وأخبروا هنا بأل عن بعض ما

يكون فيه الفعل قد تقدّما

إن صحّ صوغ صلهٍ منه لأل

كصوغ واقٍ من وقى الله البطل

وإن يكن ما رفعت صله أل

نمير غيرها أبين وانفصل

هذا باب الاخبار

بالذی و فروعه

و الالف و اللام الموصوله و هو عند النحویین کمسائل التمرین عند الصرفیین. ما قیل اخبر عنه بالذی لیس علی ظاهره بل مؤول فانه خبر مؤخر وجوبا عن الذی حال کونه مبتدا قبل استقر و سوغ ذلک الاطلاق کونه فی المعنی مخبرا عنه و ما سواهما مما فی الجمله فوسطه بینهما صله للذی عائدها خلف معطی التکمله ای الخبر نحو الذی ضربته زید فذا ضربت زیدا کان فابتداته بموصول و اخرت زیدا فی الترکیب و رفعته علی انه خبر و وسطت بینهما بضربت صله لالذی و جعلت العائد خلف زید الخبر متصلا بضربت فادر الماخذا و قس و باللذین و الذین و التی اخبر مراعیا فی الضمیر وفاق المثبت ای المخبر عنه فی المعنی نحو اللذان بلغت منهما الی العمرین رساله الزیدان الذین بلغت من الزیدین الیهم رساله العمرون التی بلغتها من الزیدین الی العمرین رساله هذا و لما ذکر شروط اشار الی اربعه منها بقوله قبول تاخیر و تعریف لما اخبر عنه ههنا قد حتما فلا یخبر عما لا یقبل التاخیر کضمیر الشان و اسماء الاستفهام نعم یجوز الاخبار

عما یقبل خلفه التاخیر کالتاء من قمت ذکره فی التسهیل و لا عما لا یقبل التعریف کالحال و التمییز و لو ترک هذا الشرط لعلم من الشرط الرابع کما قال فی شرح الکافیه کذا الغنی عنه باجنبی او بمضمر شرط فلا یجوز الاخبار عن ضمیر عائد علی بعض الجمله کالهاء من زید ضربته و لا عن موصوف دون صفته و لا صفه دون موصوفها و لا مضاف دون مضاف الیه و لا مصدر عامل فراع ما رعوا.

و زاد فی التسهیل اشتراط ان لا یکون فی

احدى جملتين مستقلتين فلا يخبر عن زيد من قام زيد و قعد عمرو بخلافه من ان قام زيد قعد عمرو. و فيه كالكافيه اشتراط جواز وروده فى الاثبات فلا يخبر عن احد من

نحو ما جاءنى احد و وروده مرفوعا فلا يخبر عن غير المتصرف من المصادر و الظروف و اخبروا هنا بال عن بعض ما اى جزء كلام يكون فيه الفعل قد تقدما ان صح صوغ صله منه اى من الفعل المتقدم لال بان

كان متصرفا كصوغ واق من وقى الله البطل اى الشجاع فاذا اردت الاخبار بال عن الاسم الكريم قلت الواقى البطل الله او عن البطل قلت الواقيه الله البطل و لا يجوز الاخبار بال عن زيد من زيد قائم لعدم وجود الفعل و لا من ما زال زيد قائما لعدم تقدمه و لا من كاد زيد يفعل لعدم تصرفه هذا. و اذا رفعت صله ال ضميرا راجعا الى ال استتر فى الصله فتقول فى الاخبار عن التاء من بلغت من الزيدين الى العمرين رساله

العدد

ثلاثةً بالتاء قل للعشره

فى عدِّ ما احادُهُ مذكّره

فى الضِّدِّ جرِّد و المميز اجرر

جمعاً بلفظ قلهٍ فى الأكثر

ومائهٍ و الألف للفرد أضِف

ومائهّ بالجمع نزراً قد رُدف

وأحد ذكر وصلنه بعشر

مركّباً قاصِد معدودٍ ذكر

وقل لدى التأنيث إحدى عشره

والشين فيها عن تميمٍ كسره

مع غير أحدٍ وإحدى

ما معهما فعلت فافعل قصدا

ولثلاثهٍ وتسعهٍ و ما

بينهما إن رُكِّبا ما قدّما

وأول عشره اثنتى وعشرا

إثنى إذا أثنى تشا أو ذكرا

واليا لغير الرّفع وارفع بالألف

والفتح فى جزأى سواهما ألف

وميّز العشرين للتسعينا

بواحدٍ كأربعين حينا

وميّزوا مركّباً بمثل ما

مُيِّز عشرون فسوّينهما

وإن أضيف عددّ مركّبّ

يبق البنا وعجزّ قد يُعرَبُ

وصغ من اثنين فما فوق الى

عشرهٍ كفاعلٍ من فعلا

واختمه فى التأنيث بالتا ومتى

ذكّرت فاذكر فاعلاً بغير

تا

وإن تُرِد بعض الذى منه بُنِى

تضف إليه مثل بعضٍ بيّن

وإن أردت مثل ثانى اثنين

مركّباً فجئ بتركيبين

أو فاعلاً بحالتيه أضف

الى مركّبٍ بما تنوى يفى

وشاع الاستعنا بحادى عشرا

ونحوه وقبل عشرين اذكرا

وبابه الفاعل من لفظ العدد

بحالتيه قبل واوٍ يُعتمد

هذا باب اسماء العدد

ثلاثه بالتاء قل و ما بعدها للعشره اى معها فى عد ما آحاده مذكره و فى عد الضد و هو الذى آحاده مؤنثه جرد من التاء و الاعتبار فى التذكير و التانيث فى غير الصفه باللفظ و فيها بموصوفها المنوى.

و المميز لما ذكر اجرر بالاضافه حال كونه جمعا مكسرا بلفظ قله فى الاكثر نحو سبع ليال و ثمانيه ايام الحاقه فله عشر امثالها الانعام و جاء فى القليل جمع تصحيح نحو سبع سموات الملك و تكسير بلفظ كثره نحو ثلاثه قروء البقره و مائه و الالف و ما بينهما للفرد المميز اضف نحو بل لبثت مائه عام البقره فلبث فيهم الف سنه العنكبوت و جاء التمييز منصوبا قليلا فى قوله:

«اذا عاش الفتى مائتين عاما

فقد ذهب اللذاذه و الفتاء»

و مائه و ما بعدها للالف بالجمع نزرا قد ردف مضافا اليه كقراءه الكسائى و لبثوا فى كهفهم ثلاثمائه سنين الكهف و احد بالتذكير اذكر و صلنه بعشر بغير تاء مركبا لهما فاتحا آخرهما قاصد معدود ذكر نحو رايت احد عشر كوكبا يوسف و قل لدى التانيث للمعدود احدى عشره بتانيث الجزاين و قيل الالف فى احدى للالحاق لا للتانيث نحوعندى احدى عشره امراه و الشين

فيها رووا عن الحجازيين سكونه و عن بنى تميم كسره و عن بعضهم فتحه و اذا كان عشر مع غير احد و احدى و هو ثلاثه الى تسعه ما

معهما فعلت من التذكير له فى المذكر

و التانيث فی المؤنث فافعل ایضا معه قصدا و هذا جواب الشرط المقدر فی کلامه الذی ابرزته و لثلاثه و تسعه و ما بینهما ان رکبا مع عشر ما قدما من ثبوت التاء فی التذکیر و سقوطها فی التانیث نحو عندی ثلاثه عشر رجلا و ثلاث عشره امراه و اول عشره بالتاء اثنتی کذلک و عشرا بغیر تاء اثنی کذلک اذا انثی تشا راجع للاول او ذکرا راجع للثانی نحو فانفجرت منه اثنتا عشره عینا البقره ان عده الشهور عند الله اثنا

عشر شهرا التوبه هذا و المعرب مما ذکر اثنا و اثنتا و الیا فیهما لغیر الرفع و ارفع بالالف کما تقدم فی اول الکتاب و الفتح بناء فی جزای سواهما الف اما البناء فلتضمنه معنی حرف العطف و اما الفتح فلخفته و ثقل المرکب و استثنی فی الکافیه ثمانی فیجوز اسکان یائها و کذلک حذفها مع بقاء کسر النون و مع فتحها و میز العشرین و ما بعدها للتسعینا ای معها بواحد نکره

منصوب کاربعین حینا و ثلاثین لیله الاعراف و میزوا مرکبا بمثل ما میز عشرون فسوینهما نحو عندی احد عشر رجلا و قطعناهم اثنتی عشره اسباطا امما الاعراف ای فرقه اسباطا و ان اضیف عدد مرکب غیر اثنی عشر و اثنتی عشره یبق البنا فی الجزاین نحو هذه خمسه عشرک و عجز وحده قد یعرب فی لغه ردیئه کما قال سیبویه.

و صغ من اثنین فما فوق الی عشره ای معها کفاعل المصوغ

من فعلا و اختمه فی التانیث للمعدود بالتاء فقل ثانیه و ثالثه الی عاشره و متی ذکرت بتشدید الکاف المعدود فاذکر فاعلا هذا المصوغ بغیر تا فقل ثان و ثالث الی عاشر و

ان ترد به بعض الـذی منه بنی ای صـیغ تضف الیه نحو ثانی اثنین التوبه ای احـدهما و ثالث ثلاثه المائـده ای احـدها و لا یجوز تنوینه و نصـبه و هذا مثل بعض بین فانه لا یستعمل الا مضافا الی کله کبعض ثلاثه و ان ترد به جعل العدد الاقل مثل ما فوق بان تستعمله مع

ما سـفل فحکم جاعل ای اسم فاعل له احکما فاضفه او نونه و انصب به نحو رابع ثلاثه و رابع ثلاثه ای جاعلها اربعه و ان اردت به بعض الـذی منه بنی مثـل مـا سـبق فی ثـانی اثنین و کان الـذی منه بنی مرکبا فجیء بترکیبین اولهما فاعل مرکبا مع العشـره و ثانیهما ما بنی منه مرکبا ایضا مع العشـره و اضف ایضا جمله المرکب الاول الی جمله المرکب الثانی فقل ثانی عشـر اثنی عشر و ثانیه عشـره اثنتی عشـره او فاعلا بحالتیه التـذکیر و التانیث اضف بعـد حـذف عجزه الی مرکب ثان فانه بما تنوی ای تقصد یفی نحو ثالث ثلاثه عشر و ثالثه ثلاث عشره و شاع الاستغناء عن الاتیان بترکیبین او بفاعل مضاف ال

ی مرکب بحادی عشرا و هو المرکب الاول و حذف الثانی کما قاله فی شرح الکافیه و نحوه الی تاسع عشر.

و قبل عشرین اذکرا و بابه الی تسعین الفاعل المصوغ من لفظ العدد بحالتیه التذکیر و التانیث قبل واو عاطفه یعتمد فقل حادی و عشرون و حادیه و تسعون

کم وکأیِّن وکذا

میِّز فی الاستفهام کم بمثل ما

میَّزت عشرین ککم شخصا سما

وأجزان تجرّه من مضمرا

إن ولیت کم حرف جرٍّ مظهرا

واستعملنها مخبراً کعشره

أو مائهٍ ککم رجالٍ أو مره

ککم کأیِّن و کذا وینتصب

تمییز ذین أو به صل من تصب

فصل فی کم و

كاين و كذا

و هى الفاظ عـدد مبهم الجنس و المقـدار. ميز اذا كانت فى الاسـتفهام كم بان تكون بمعنى اى عـدد بمثل ما ميزت عشـرين اى بتمييز منصوب ككم شخصا سما اى علا و اجز ان

تجره اى تمييز كم الاسـتفهاميه من مضـمرا ان وليت كم حرف جر مظهرا نحو بكم درهم تصدقت اى بكم من درهم و فيه دليل على ان كم اسم و بناؤهـا لشـبهها الحرف فى الوضع و اسـتعملنها حـال كونهـا مخـبرا بهـا بـان تكون بمعنى كثير كعشـره فميزها بمجموع مجرور او مـائه فميزها بمفرد مجرور ككم رجال جاؤونى او كم مره لغه فى امراه تانيث مرء ككم الخبريه كاين و كـذا فى افاده التكثير و غيره و لكن ينتصب تمييز ذين نحو:

«اطرد الياس بالرجا فكاين

آلما حم يسره بعد عسر»

و رايت كذا و كذا رجلا او به اى بتمييز كاينكما فى

الكافيه صل من الجنسيه تصب نحو و كاين من دابه لا تحمل رزقها العنكبوت و لا تتصل بتمييز كذا و لا يجب تصديرها بخلاف كاين و كم فلا يعمل فيهما الا متاخر و قـد يضاف الى كم متعلق ما بعدها او تجر بحرف متعلق به كقولك ابناء كم رجل علمت و من كم كتاب نقلت و لا حظ لكاين فى ذلكقاله فى شرح الكافيه

الحكايه

احك بأىٍّ ما لمنكورٍ سئل

عنه بها فى الوقف أو حين تصل

ووقفاً احكِ ما لمنكورٍ بمن

والنّون حرّك مطلقاً وأشبعن

وقل منان ومنين بعد لى

إلفان بابنين وسكِّن تعدِل

وقل لمن قال أتت بنتٌ منه

والنّونُ قبل تا المثنّى مسكنه

والفتح نزرّ وصل التا و الألف

بمن بإثر ذا بنسوهٍ كلف

وقل منون ومنين مُسكناً

إن قيل جا قومٌ لقومٍ فطنا

وإن تصل فلفظ من لا يختلف

ونادرٌ منون فى نظمٍ عُرف

والعلم احكينّه

من بعد من

إن عريت من عاطفٍ بها اقترن

هذا باب الحكايه

احکك بـای مـا ثبت لمنکور سـئل عنه بها من رفع و نصب و جر و تـذکیر و تانیث و افراد و تثنیه و جمع سواء کان فی الوقف او حین تصل فقل لمن قال رایت رجلا و امراه و غلامین و جاریتین و بنین و بنات ایا و ایه و ایین و ایتین و ایین و ایات

و وقفـا احـکك مـا ثبت لمنکور بمن و النون منها حرك مطلقا و اشـبعن حتی ینشا واو فی حکایه المرفوع و الف فی المنصوب و یـاء فی المجرور فقـل لمن قـال جاءنی رجل منو و لمن قال رایت رجلا منا و لمن قال مررت برجل منی و صل بمن الفا او یاء او نونـا و قـل منان و منین بعـد قول شـخص لی الفان بابنین حاکیا له موافقا فی التثنیه و الاعراب و سـکن نون منان و منین تعـدل و صـل بمن تـاء التـانیث و قـل لمن قـال اتت بنت حاکیا منه و النون من منه اذا وقعت قبل تا تانیث المثنی عنـد التثنیه فهی مسـکنه کقولك لمن قال عندی جاریتان منتان و الفتح لها نزر ای قلیل و صل التا

و الالـف بمن اذا حکیت جمعـا مؤنثـا فقل منات باثر قول شـخص ذا بنسوه کلف و صل بمن واوا او یاء و نونا و قل منون و منین مسـکنا بـالنون فیهما ان قیل جا قوم لقوم فطنا حاکیا له موافقا له فی الجمع و الاعراب و ان تصل من بالکلام فلفظ من لا یختلف مطلقا بل یبقی علی حاله فقل لمن قال جاء رجل او امراه او رجلان او امراتان

او رجال من يا هذا و نادر الحاقها العلامه بان قيل منون و هو ثابت فی نظم عرف و هو قوله:

«اتوا ناری فقلت منون انتم

فقالوا الجن قلت عموا ظلاما»

و العلم احكينه من بعد من وحدها ان عريت من عاطف بها

اقترن فقل لمن قال جاء زيـد من زيـد و لمن قال رايت زيـدا من زيـدا و لمن قال مررت بزيـد من زيد فان اقترنت بعاطف نحو و من زيد تعين الرفع مطلقا.

تتمه: لا يجوز حكايه غير ما ذكر و اجاز يونس حكايه كل معرفه قال المصنف و لا اعلم له موافقا

التأنيث

غلامه التأنيث تاءٌ أو ألف

وفی أسام قدّروا التاء كالكتف

ويُعرف التقدير بالضمير

ونحوه كالرّدّ فی الصغير

ولا تلی فارقةً فعولا

أصلاً و لا المفعال و المفعيلا

كذاك مِفعَلّ و ما تليه

تا الفرق من ذی فشذوذٌ فيه

ومن فعيلٍ كقتيلٍ إن تبع

موصوفه غالباً التا تمتنع

وألف التأنيث ذات قصر

وذات مدٍّ نحو أنثى الغرِّ

والإشتهار فی مبانی الأولی

يبديه وزن أربى و الطولى

ومرطى ووزن فعْلى جمْعا

أو مصدراً أو صفةً كشبعى

وكحُبَارى سمّهى سبطرى

ذكرى وحثيثى مع الكفرّى

كذاك خليطى مع الشُّقَّارى

واعزُ لغير هذه استندارا

لمدّها فعلاء أفعلاء

مثلت العين وفعللاء

ثمّ فعلا فعللا فاعولا

وفاعلاء فعليا مفعولا

ومطلق العين فعالا و كذا

مطلق فاءٍ فعلاء أخِذا

هذا باب التانيث

و هو فرع من التذكير و لذلك افتقر الى علامه. علامه التانيث تاء كفاطمه و تمره او الف مقصوره او ممدوده كحبلى و حمراء و فی اسام بفتح الهمزه مؤنثه قدروا التا كالكتف.

و يعرف التقدير للتاء فی الاسم بالضمير اذا اعيد اليه نحو الكتف نهشتها و نحوه كالاشاره اليه نحو هذه جهنم يس كالرد لها ای ثبوتها

فی التصغير نحو كتيفه و فی الحال نحو هذه الكتف مشويه و النعت و الخبر نحو الكتف المشويه لذيذه و كسقوطها فی

عدده نحو اشتريت ثلاث اذود هذا. و الاكثر فى التاء ان يجاء بها للفرق بين صفه المذكر و صفه المؤنث كمسلم و مسلمه و قل مجيئها فى الاسم كامرىء و امراه و رجل و رجله و جائت لتمييز الواحد من الجنس كثيرا كتمر و تمره و لعكسه قليلا ككمء و كماه و للمبالغه كراويه و لتاكيدها كنسابه و لتاكيد التانيث كنعجه و للتعريب ككبالجه و عوضا عن فاء

كعده و عين كاقامه و لام كسنه و من زائد لمعنى كاشعثى و اشاعثه او لغير معنى كزنديق و زنادقه و من مده تفعيل كتزكيه و لا تلى تاء فارقه بين صفه المذكر و صفه المؤنث توسعا فعولا حال كونه اصلا بان كان بمعنى فاعل كرجل صبور و امراه صبور بخلاف ما اذا كان فرعا بان كان بمعنى مفعول كجمل ركوب و ناقه ركوبه و لا المفعال كرجل مهذار و امراه مهذار و لا المفعيلا كرجل معطير و امراه معطير كذاك مفعل كرجل مغشم و امراه مغشم.

و ما تليه تا الفرق من ذى المذكوره كقولهم امراه عدوه و ميقانه و مسكينه فشذوذ فيه و من فعيل بمعنى مفعول كقتيل ان تبع موصوفه غالبا التا تمتنع كرجل قتيل و امراه قتيل و ندر قولهم ملحفه جديده فان كان بمعنى فاعل او لم يتبع موصوفه بان جرد عن معنى الوصفيه لحقته نحو امراه وجيهه و نحو ذبيحه و نطيحه

فصل: و الف التانيث ضربان ذات قصر و ذات مد نحو انثى الغر اى الغراء و الاشتهار فى مبانى الاولى اى ابنيه اوزان المقصوره يبديه وزن فعلى بضمه ففتحه نحو اربى لداهيه و فى شرح الكافيه فى

باب المقصور و الممدود ان هذا

من النادر.

و وزن فعلی بضمه فسکون اسما کان نحو بهمی او صفه نحو الطولی او مصدرا نحو الرجعی و وزن فعلی بفتحتین اسما کان نحو بردی لنهر بدمشق او مصدرا نحو مرطی لمشیه او صفه نحو حیدی.

و وزن فعلی بفتحه فسکون جمعا کان کصرعی او مصدرا کدعوی او صفه کشبعی و وزن فعالی بضمه و تخفیف کحباری لطائر و وزن فعلی بضمه فتشدید نحو سمهی للباطل و وزن فعلی بکسره ففتحه فتشدید نحو سبطری لنوع من المشی و وزن فعلی بکسره فسکون مصدرا کان نحو

ذکری او جمعا نحو ظربی و حجلی قال المصنف و لا ثالث لهما.

و وزن فعیلی بکسرتین و بتشدید العین نحو حثیثی لکثره الحث علی الشیء مع وزن فعلی بضمتین فتشدید نحو الکفری لوعاء الطلع کذاک لوزن فعیلی بضمه ففتحه و تشدید العین نحو خلیطی للاختلاط مع وزن فعالی بضمه فتشدید نحو الشقاری لنبت و زاد فی الکافیه فی المشهوره وزن فعللی کفرتنی و فوعلی کخوزلی لمشیه تبختر و فعلوی کهرنوی لنبت و افعلاوی کاربعاوی لقعده المتربع و فعللولی کحندقوقی لنبت و مفعلی کمکوری لعظیم الارنبه و فعلوتی کرهبوتی للرهبه و فعللی کقرفصی بمعنی القرفصاء و یفعلی کیهیری للباطل و فعللی کشفصلی لنبت یلتوی علی الاشجار و فعیلی کهبیخی لمشیه تبختر و فعلیا کمرحیا للمرح و فعللایا کبردرایا و فوعالا کحولایا و فوعولی کفوضوضی

للمفاوضه و فعلایا کبرحایا للعجب و اعز ای انسب لغیر هذه الاوزان المذکوره استندارا و موضع ذکرها کتب اللغه

فصل: لمدها ای لمدود الف التانیث اوزان مشهوره ایضا هی فعلاء بفتحه فسکون اسما کان کجرعاء او مصدرا کرغباء او صفه کحمراء و دیمه هطلاء او جمعا فی المعنی کطرفاء و

افعلاء مثلث العين ای مفتوحها و مکسورها و مضـمومها کاربعاء مثلث الباء للرابع من ایام الاسبوع و فعللاء بفتحتین بینهما سکون کعقرباء لمکان ثم فعالا بکسره کقصاصاء بمعنی القصاص و و فعللا بضمتین بینهما سکون کقرفصاء لضرب من القعود و فاعولا بضم ثالثه کعاشوراء و

فاعلاء بکسر ثالثه کقاصعاء لاحد جحره الیربوع و فعلیا بکسره فسکون ککبریاء للکبر و و مفعولا کماتوناء جمع اتان و مطلق العین فعالاـ بالتخفیف ای مفتوحها و مکسورها و مضـمومها مع فتح الفاء نحو براساء بمعنی الناس و قریثاء و کریثاء لنوعین من البسر و عشوراء بمعنی عاشوراء و کذا مطلق فاء ای مفتوحها و مکسورها و مضمومها مع فتح العین فعلاء اخذا نحو جنفاء لمکان و سیراء للذهب و ظرفاء و نفساء و رحضاء. و زاد فی شرح الکافیه فی المشهوره فعیلیاء کمزیقیاء لقب ملک و افعیلاء کاهجیراء للعاده و مفعلاء کمشیخاء للاختلاط و فعاللاء کجخادباء لضرب من الجراد و یفاعلاء کینابعاء و تفاعلاء کتنابعاء اسمی مکان و فعلیاء کزکریاء و فعلولاء کمعکوکاء و یعکوکاء اسمین للشر و الجلبه و فعیلاء کدخیلاء لباطن الامر و فعنالاء کبرناساء بمعنی برنساء بمعنی براساء و ما عدا هذه الاوزان نادر

المقصور و الممدود

إذا اسمٌ استوجب من قبل الطرف

فتحاً و کان ذا نظیرٍ کالأسف

فلنظیره المُعَلِّ الآخر

ثبوت قصرٍ بقیاسٍ ظاهر

کفعلٍوفُعلٍ فی جمیع ما

کفعلهٍ وفُعلهٍ نحو الدّمی

وما استحق قبل آخرٍ ألف

فالمدّ فی نظیره حتماً عُرف

کمصدرِ الفعل الذی قد بُدِئا

بهمزٍ وصلٍ کارعوی وکارتأی

والعادم النظیر ذا قصرٍ وذا

مدٍّ بنقلٍ کالحجا وکالحذا

وقصر ذی المدِّ اضطراراً مُجمَع

علیه و العکس بخلفٍ یقع

کیفیّه تثنیه المقصور و المم

دود وجمعهما تصحیحاً

هذا باب المقصور و الممدود

اذا اسم صحیح استوجب من قبل الطرف فتحا و کان ذا نظیر

معتل كالاسف فلنظيره المعل الاخر كالاسى مثلا ثبوت قصر بقياس ظاهر كفعل بكسر الفاء و فعل بضمها فی جمع ما كان كفعله بالكسر و فعله بالضم نحو الدمی جمع دميه و هی الصوره من العاج و نحوه و المری جمع مريه اذ نظيرهما من الصحيح قرب جمع قربه و قرب جمع قربه.

و كل ما استحق من الصحيح قبل آخر الف فالمد فی نظيره المعتل حتما قد عرف كمصدر الفعل الذی قد بدئا بهمز وصل كارعوی ای كمصدره و هو الارعواء و كارتای ای كمصدره و هو الارتياء اذ نظير

هما الاقتدار و الاحمرار و كالاستقصاء اذ نظيره الاستخراج.

و العادم النظير السابق يكون ذا قصر و ذا مد بنقل عن العرب كالحجا بالقصر للعقل و كالحذا بالمد للنعل.

و قصر ذی المد اضطرارا مجمع عليه كقوله:

«لا بد من صنعا و ان طال السفر

و لو تحنى كل عود و دبر»

و العكس و هو مد المقصور اضطرارا بخلف بين البصريين و الكوفيين يقع فمنعه الاولون و اجازه الاخرون محتجين بنحو قوله:

«يا لک من تمر و من شيشاء

ينشب فی المسعل و اللهاء»

كيفيَّه تَثْنِيَهِ المَقْصُورِ وَ المَمْدُودِ وَ جَمْعِهِما تَصْحيحاً

اخرَ مقصورٍ تثّنی اجعله يا

إن كان عن ثلاثهٍ مرتقيا

كذا الذی اليا أصله نحو الفتی

والجامدُ الذی أميل كمتی

فی غير ذا تقلب واواً الألف

وأولها

ما كان قبل قد ألِف

وما كصحراء بواوٍ ثنّيا

ونحو علباءٍ كساءٍ وحيا

بواوٍ او همزٍ و غير ما ذكر

صحّح و ما شذّ على نقلٍ قُصِر

واحذف من المقصور فى جمع على

حدّ المثّنى ما به تكمّلا

والفتح أبق مشعراً بما حُذِف

وإن جمعته بتاء وألف

فالألف اقلب قلبها فى التثنيه

وتاء ذى التا ألزمنّ تنحيَه

والسّالم العين الثلاثى اسماً أنِل

إتباع عينٍ فاءهُ بما شُكِل

إن ساكن العين مؤنثاً بدا

مختتماً بالتاء أو مجرّدا

وسكّن التالى غير الفتح أو

خفّفه بالفتح فكلاً

قد رووا

ومنعوا إتباع نحو ذروه

وزبيهٍ وشذّ كسر جروه

ونادرٌ أو ذو اضطرارٍ غير ما

قدذمته أو لأناسٍ انتمى

هذا باب كيفيه تثنيه المقصور و الممدود و جمعهما تصحيحا

و فيه غير ذلك آخر مقصور تثنى اجعله بقلبه يا ان كان عن ثلاثه مرتقيا بان كان رباعيا فما فوق فقل فى حبلى حبليان كذا الثلاثى الذى

اليا اصله نحو الفتى فقل فيه فتيان و كذا الثلاثى الجامد الذى لا اشتقاق له يعرف منه اصله الذى اميل كمتى علما فقل فيه متيان. فى غير ذا المذكور كالذى الفه عن واو او مجهوله و لم تمل تقلب واوا الالف كقولك فى عصا عصوان و فى لدى علما لدوان و اولها اى الكلمه المنقلبه ما كان قبل قد الف من علامه التثنيه و ما كان ممدودا و همزته بدل من الف التانيث كصحراء بواو ثنيا فيقال فيه صحراوان و الذى همزته للالحاق نحو علباء

او بدل عن اصل نحو كساء و حيا ثنى بواو او همز فيقال علباوان و علباءان و كساوان و حياوان و كساءان و حياءان لكن فى شرح الكافيه ان اعلال الاول ارجح من تصحيحه و ان الثانى بالعكس.

و غير ما ذكر كالذى همزته اصليه صحح فقل فى قراء قراءان و ما شذ عن هذه القواعد على نقل عن العرب قصر كقولهم فى خوزلى خوزلان و فى حمراء حمرايان و فى عاشوراء عاشوران و فى كساء كسايان و فى قراء قراوان.

و احذف من المقصور و كذا المنقوص فى جمع له على حد

المثنى اى بالواو و النون ما به تكملا اى آخره فقل فى موسى و القاضى موسون و موسين و قاضون و قاضين.

و الفتح فى المقصور ابق مشعرا بما حذف و هى

الالف و ابق فی المنقوص الضم و الکسر اما الممدود و الصحیح فیفعل بهما ما فعل فی التثنیه.

و ان جمعته ای کلاـ من المقصور و الممـدود بتـاء و الف فالاـلف او الهمزه اقلب قلبها فی التثنیه فقل فی مشتری مشتریات و فی رحی رحیات و فی متی متیات و فی قناه قنوات و فی

صحراء صحراوات و فی نباءه نباوات و فی قراءه قراءات.

و تاء ذی التا الزمن حینئذ تنحیه ای حذفا کما سبق و کقولک فی مسلمه مسلمات هذا.

و لهـذا الجمع احکـام تخصه اشـار الیهـا بقوله و السالم العین من التضـعیف و الاعلال الثلاثی حال کونه اسـما انل ای اعطه اتباع عین منه فـاءه بمـا شـکل به من الحرکات ان ساکن العین مؤنثا بـدا سواء کان مختتما بالتاء او مجردا منها فقل فی جفنه و دعـد و سدره و هند و

غرفه و جمل جفنات و دعـدات و سدرات و هندات و غرفات و جملات بخلاف غیر السالم العین کسـله و کله و حله و جوزه و دیمه و صوره و غیر الثلاثی کزینب و الوصف کضخمه.

و سکن العین التالی غیر الفتح و هو الکسر و الضم فقل فی کسره و هند و خطوه و جمل کسرات و هندات و خطوات و جملات او خففه بالفتح فقل فی کسـره و هند و خطوه و جمل کسـرات و هندات و خطوات و جملات فکلا مما ذکر قد رووا عن العرب اما التالی الفتح فلا یجوز الا فتحه فیقال فی دعد دعدات و منعوا اتباع العین للفاء اذا کانت مضمومه و اللام یاء او

مکسوره و اللام واوا نحو ذروه و زبیه و اجازوا فیهما الفتح و السکون فقالوا ذروات و

ذروات و زبيات و زبيات و شذ كسر عين جروه اتباعا للفاء فقالوا جروات.

و نادر اى قليل او ذو اضطرار غير ما قدمته كقولهم فى عير عيرات و فى كهله كهلات و قول الشاعر فى زفره

«عل صروف الدهر او دولاتها

تدلننا اللمه من لماتها»

فتستريح النفس من زفراتها

او لاناس من العرب قليلين انتمى اى انتسب كقول هذيل فى بيضه و جوزه بيضات و جوزات

جمع التكسير

أفعلةٌ أفعل ثمّ فِعله

تمَّت أفعالٌ جموع قله

وبعض ذى بكثرةٍ وضعاً يفى

كأرجلٍ و العكس جاء كالصُفىّ

لفعلٍ اسماً صحّ عيناً أفعل

وللرباعىّ اسماً أيضا يُجعل

إن كان كالعناق و الذراع فى

مدٍّ وتأنيثٍ وعدِّ الأحرف

وغير ما أفعل فيه مطّرد

من الثلاثى اسماً بأفعالٍ يرد

وغالباً أغناهم فعلان

فى فعلٍ كقولهم صردان

فى اسمٍ مذكّرٍ رباعىٍّ بمد

ثالثٍ افعله عنهم اطّرد

والزمه فى فعالٍ أو فِعال

مصاحبى تضعيفٍ أو اعلالٍ

فعلّ لنحو أحمرٍ وحمرا

و فعلة جمعاً بنقلٍ يُدرى

و فعلّ لاسمٍ رباعىٍّ بمد

قد زيدّ قبل لامٍ اعلالاً فقد

ما لم يضاعف فى الأعمّ ذو الألف

وفعلّ جمعاً لفعلهٍ عُرِف

ونحو كبرى ولفعلهٍ فعل

وقد يجئ جمعه على فعل

فى نحو رامٍ اطّرادٍ فعله

وشاع نحو كاملٍ وكمله

فعلى لوصفٍ كقتيلٍ وزمن

وهالكٍ وميّتٍ به قمن

لفعلٍ اسماً صحَّ لاماً فعله

والوضع فى فعلٍ وفعلٍ قلله

وفُعَّلّ لفاعلٍ وفاعله

وصفين نحو عاذلٍ وعاذله

ومثله الفعّال فيما ذكّرا

وذان فى المعلِّ لاماً تدرا

فعلّ وفعلةّ فِعالّ لهما

وقلَّ فيما عينه اليا منهما

وفعلّ أيضاً له فعال

ما لم يكن فى لامه اعتلال

أو يك مضعفاً ومثل فعل

ذو التا وفعل مع فعلٍ فاقبل

وفى فعيلٍ وصف فاعلٍ ورد

كذاك فى أنثاه أيضا اطّرد

وشاع فى وصفٍ على فعلانا

أو انثييه أو على فعلانا

ومثله فعلانةّ و الزمه فى

نحو طويلٍ وطويلةٍ تفى

وبفعولٍ فعِلّ نحو كبد

يُخصُّ غالباً كذاك يطّرد

فى فعلٍ اسماً مطلق الفا وفعل

له وللفُعال فعلانّ حصل

وشاع فى حوتٍ وقاعٍ مع ما

ضاهاهما وقلَّ فى غيرهما

وفعلًا اسماً وفعيلًا

وفعل

غير معلٍّ العين فعلانٌ شمل

ولكريمٍ وبخيلٍ فعلا

كذا لما ضاهاهما قد جُعِلا

وناب عنه أفعلاء فى المعلّ

لاماً ومُضعَفٍ و غير ذاك قل

فواعلٌ لفوعلٍ وفاعل

وفاعلاء مع نحو كاهل

وحائضٍ وصاهلٍ وفاعله

وشذّ فى الفارس مع ما ماثله

وبفعائل اجمعن فعاله

وشبهه ذا تاءٍ أو مزاله

وبالفعالى و الفعالى جُمِعا

صحراء و العذراء و القيس اتبعا

واجعل فعاليَّ لغير ذى نسب

جُدِّد كالكرسيّ تتبع العرب

وبفعالل وشبهه انطقا

فى جمع ما فوق الثلاثه ارتقى

من غير ما مضى و من خماسى

جُرِّد الآخر انفِ بالقياس

والرّابعُ الشبيه بالمزيد قد

يحذف دون ما به تمّ العدد

وزائد العادى الرباعى احذفه ما

لم يك ليناً إثره اللذ ختما

والسّين و التا من كمستدعٍ أزل

إذ ببنا الجمعِ بقاهما مُخِلّ

والميمُ أولى من سواهُ بالبقا

والهمز و الياء مثله إن سبقا

والياء لا الواو احذف ان جمعت ما

كحَيْز بونٍ فهم حكمٌ حُتِما

وخيّروا فى زائدى سرندى

وكلٍّ ما ضاهاه كالعلندى

هذا باب جمع التكسير

و هو كما يؤخذ من الكافيه ما ظهر بتغيير لفظا او تقديرا افعله كارغفه ثم افعل كافلس ثم فعله كغلمه ثمت افعال

كاثواب جموع قله تطلق على ثلاثه فما فوقها للعشره و ما عداها للكثره تطلق على عشره فما فوقها.

و بعض ذى الجموع بكثره وضعا من العرب يفى كارجل جمع رجل و العكس و هو وفاء جمع الكثره بالقله اى الدلاله عليها جاء من العرب كالصفى جمع صفاه و هى الصخره الملساء لكن حكى فى جمعه اصفاء فينبغى ان يمثل بنحو رجال جمع رجل. لفعل بفتحه فسكون حال كونه اسما صح عينا و ان اعتل لاما افعل جمعا كافلس و ادل و اظب جمع فلس و دلو و ظبى

بخلاف الوصف كضخم الا ان يغلب كعبد و المعتل العين كسوط و بيت و شذ اعين و اثوب.

و للرباعى حال كونه اسما ايضا يجعل افعل جمعا ان

كان كالعناق و الـذراع فى مد ثالثه و تانيث بلا علامه و عد الاحرف كايمن جمع يمين بخلاف ما لم يكن كذلك و شذ اقفل و اغرب.

و غير ما افعل فيه مطرد من الثلاثى حال كونه اسما بان لم توجد فيه

شروطه بان كان على فعل لكنه معتل العين كثوب و سيف او على غيره كجمل و نمر و عضد و حمل و عنب و ابل و قفل و عنق و رطب بافعال يرد مطردا جميع ذلك و لكن غالبا اغناهم فعلان بالكسر فى فعل بضمه ففتحه كقولهم صردان فى صرد طائر. فى اسم مـذكر رباعى بمـد ثالث منه افعله عنهم اطرد كاقذله و ارغفه و اعمده جمع قذال و رغيف و عمود و الزمه اى افعله فى فعال بفتـح الفـاء او فعـال بكسرها مصاحبى تضعيف او اعلال كـابته و اقبيه و ائمه و آنيه جمع بتـات و قباء و امام و اناء فعل بضـمه فسكون جمع لنحو احمر و هو افعل مقابل فعلاء و نحو حمرا و هو فعلاء

مقابل افعل و كذا ما لا مقابل له كاكمر و رتقاء و فعله بكسر فسكون جمعا بنقل يدرى كولده جمع ولد و لا ياتى جمعا قياسا.

و فعل بضمتين جمع لاسم رباعى بمد قد زيد ثالثا قبل لام اعلالا به فقد ما دام لم يضاعف فى الاعم الاغلب ذو الالف ككتب و سرر و عمـد جمع كتـاب و سـرير و عمود فـان اعتـل اللام او ضوعف ذو الالف فله افعله كما سـبق و من مقابل الاعم عنن جمع عنان.

و فعل بضمه ففتحه جمعا لفعله بالضم عرف كغرف و غرفه و لفعلى بالضم نحو كبرى و كبر.

و لفعله بالكسر فالسكون

فعل بكسره

ففتحه كسـدره و سدر و قد يجيء جمعه اى فعله على فعل بضـمه ففتحه كلحيه و لحى. فى وصف لمذكر عاقل على فاعل معتل اللام نحو رام و قاض ذو اطراد فعله بضمه ففتحه كرماه و قضاه.

و شـاع فى كل وصف لمـذكر عاقل على فاعل صـحيح اللام فعله بفتحتين نحو كامل و كمله فعلى بفتحه فسـكون جمع لوصـف على فعيـل بمعنى مفعول كقتيـل و قتلى و كل من فعل نحو زمن و زمنى و فاعل نحو هالك و هلكى و فيعل نحو ميت و موتى و كذا افعل نحو احمق و حمقى و فعلان نحو سـكران و سـكرى به اى بفعلى قمن اى حقيق الحاقا. لفعل بضـمه فسكون حال كونه اسما صح لاما و ان اعتل عينا فعله جمعا بكسره ففتحه كدب و دببه و كوز و كوزه و الوضع العربى فى فعل بفتحه فسكون و فعل بكسره فسكون قلله كغرد و غرده

و قرد و قرده.

و فعل بضمه ففتحه و تشديد العين جمع لفاعل و فاعله حال كونهما وصفين صحيحى اللام نحو عاذل و عذل و عاذله و عذل.

و مثله اى فعل فيما سبق الفعال بضبطه بزياده الالف فيما ذكرا بتشديد الكاف كتاجر و تجار و ندر فيما انث كصاده و صداد.

و ذان الوزنان فى المعل لاما منهما ندرا كغاز و غزى و غزاء. فعل و فعله بفتحه فسـكون فى كليهما فعال بكسـره جمع لهما مطلقا ككعب و كعاب و صـعب و صعاب و نعجه و نعاج و لكن قل فيما عينه او فاؤه كما فى الكافيه اليا منهما كضيف و ضياف و يعر و يعار و فعل بفتحتين ايضا له فعال بكسره جمعا ما دام لم

يكن

فی لامه اعتلال او لم يک لامه مضعفا نحو جمل و جمال بخلاف ما اذا کان کذلک کرحی و طلل.

و مثل فعل فيما ذکر ذو التا ای فعله کرقبه و رقاب و فعل بضم فسکون مع فعل بکسر فسکون لهما ايضا فعال فاقبل کرمح و رماح و ذئب و ذئاب و شرط فی الکافيه للاول ان لا يکون واوی العين کحوت و لا يائی اللام کمدی و فی فعيل وصف فاعل ورد فعال ايضا جمعا کذاک فی انثاه فعيله ايضا اطرد کظراف فی جمع ظريف و ظريفه.

و شاع فعال ايضا فی کل وصف علی فعلانا بفتحه فسکون او انثيه و هما فعلی و فعلانه او علی فعلانا بضمه فسکون و مثله انثاه فعلانه کغضاب و ندام و خماص فی جمع غضبان و غضبی و ندمان

و ندمانه و خمصان و خمصانه و الزمه ای فعالا فی فعيل و انثاه اذا کان واوی العين الصحيح اللام نحو طويل و طويله فقل فی جمعهما طوال تفی بما استعملته العرب.

و بفعول بضمتين فعل بفتحه فکسره نحو کبد يخص غالبا فلا يجمع علی غيره ککبود و من النادر اکباد کذاک يطرد فعول جمعا فی فعل حال کونه اسما مطلق الفا ای مثلثها مسکن العين ککعب و کعوب و ضرس و ضروس و جند و جنود و شرط فی الکافيه لمضمومها ان لا يضاعف کخف و لا يعل کحوت و مدی و فعل بفتحتين مفرد له ای لفعول ايضا سماعا کاسد و اسود.

و للفعال بالضم و التخفيف فعلان بکسره فسکون حصل جمعا کغراب و غربان و شاع فعلان فی فعل بالضم و فعل بالفتح معتلی العين نحو حوت و حيتان و قاع و

قیعان مع ما ضاهاهما ککوز و کیزان و تاج و تیجان

و قل فی غیرهما کغزال و غزلان.

و فعلا بفتحه فسکون حال کونه اسما و فعیلا و فعل بفتحتین حال کونه غیر معل العین فعلان بضمه فسکون لهذه الثلاثه شمل جمعا کظهر و ظهران و رغیف و رغفان و جذع و جذعان.

و لکریم و بخیل و کل صفه لمذکر عاقل علی فعیل بمعنی فاعل غیر مضعف و لا معتل اللام فعلا بضمه ففتحه ککرماء و بخلاء و کذا لما ضاهاهما ای شابههما فی الدلاله علی معنی کالغریزه قد جعلا کعاقل و عقلاء و شاعر و شعراء و ناب عنه ای عن فعلاء افعلاء بکسر ثالثه فی الوصف المذکور المعل لاما کولی و اولیاء و فی مضعف منه کشدید

و اشداء و غیر ذاک المذکور قل کتقی و اتقیاء و نصیب و انصباء. فواعل بکسر العین جمع لفوعل کجوهر و جواهر و فاعل بفتح ثالثه کطابع و طوابع و فاعلاء بکسره کقاصعاء و قواصع مع فاعل بکسره نحو کاهل و کواهل و فاعل صفه لمؤنث نحو حائض و حوائض و صفه ما لا یعقل نحو صاهل و صواهل و فاعله مطلقا نحو فاطمه و فواطم و صاحبه و صواحب و شذ فی صفه المذکر العاقل نحو الفارس و الفوارس مع ما ماثله کسابق و سوابق و بفعائل بفتح الفاء اجمعن فعاله مثلث الفاء و شبهه مما

هو رباعی مؤنث ثالثه مده سواء کانت الفا او واوا او یاء و سواء کان ذا تاء او التاء مزاله منه کسحابه و سحائب و شمال و شمائل و رساله و رسائل و عقاب و عقائب و صحیفه و صحائف و سعید علم امراه

و سعائد و حلوبه و حلائب و طلوبه و طلائب و عجوز و عجائز.

و بالفعالی بکسر اللام و الفعالی بفتحها و الفاء مفتوحه فیهما جمعا فعلاء اسماء کان او صفه نحو صحراء و صحاری و صحاری و العذراء و العذاری و العذاری و القیس ای و القیاس و هما مصدران لقاس اتبعا فی ذلک و لا تقتصر علی السماع.

و اجعل فعالی بفتحتین و کسر اللام و تشدید الیاء جمعا لغیر ذی نسب جدد من کل ثلاثی آخره یاء مشدده کالکرسی و الکراسی بخلاف بصری فلا تقول فیه بصاری تتبع العرب فی استعمالهم.

و بفعالل بفتحتین و کسر اللام الاولی و شبهه کافاعل انطقا فی جمع ما فوق الثلاثه ارتقی من غیر ما مضی فقل فی جعفر جعافر و فی افضل افاضل و من خماسی جرد الاخر انف ای احذف اذا جمعته بالقیاس فقل فی سفرجل سفارج.

و الرابع منه الشبیه بالمزید فی کونه احد حروف الزیاده قد یحذف دون ما به تم العدد و هو الاخر کقولک فی خدرنق خدارق لکن الاجود حذف الاخر نحو خدارن.

و زائد العادی ای المجاوز الرباعی و هو الخماسی احذفه ای الزائد منه ما دام لم یک لینا اثره ای بعده الحرف اللذ ختما الکلمه ای آخرها فقل فی سبطری سباطر و فی فدوکس فداکس بخلاف ما اذا کان لینا قبل الاخر نحو عصفور و قندیل و قرطاس فلا یحذف.

و السین و التا من کمستدع ازل اذا جمعته اذ ببنا الجمع بقاهما مخل فقل فیه مداع و المیم من کمستدع اولی من سواه بالبقا لمزیته علی غیره باختصاص زیادته بالاسماء و الهمز و الیا مثله ای المیم فی الاولویه بالبقاء ان سبقا غیرهما من الحروف بان

كانا فى اول الكلمه لكونهما فى موضع ما يدل

على معنى فيقال فى الندد و يلندد الاد و يلاد.

و اليـاء لا الواو احـذف ان جمعت ما كحيزبون و هى الـداهيه لمزيه الواو باغناء حـذف الياء عن حـذفها بخلاف العكس فابقها و اقلبهـا ياء لانكسار ما قبلها و قل فيه حزابين فهو حكم حتما و خيروا الحاذف فى حـذف ما اراد من زائـدى سـرندى و هما نونه و الفه لتكافئهما فان شاء يقول سراند او سراد و معناه

الشديد و كل ما ضاهاه كالعلندى و هو البعير الضخم فان شاء يقول علاند او علاد

التصغير

فُعيلًا اجعل الثلاثىّ إذا

صغّرته نحوُ قُذىٍّ فى قذا

فُعيعِل? مع فُعيعيلٍ لما

فاق كجعل درهمٍ دريهما

وما به لمنتهى الجمع وُصِل

به الى أمثله التصغير صِل

وجائزٌ تعويضُ يا قبل الطرف

إن كان بعضُ الاسم فيهما انحذف

وحائدٌ عن القياس كلّ ما

خالف فى البابين حكماً رُسِما

لتلو يا التصغير من قبل عَلم

تأنيثٍ او مدّتِه الفتح انحتم

كذاك مدّه أفعالٍ سبق

أو مدَّ سكران و ما به التحق

وألِفُ التأنيث حيث مُدّا

وتاؤه منفصلين عدّا

كذا المزيد آخراً للنسب

وعجزُ المضاف و المركّب

وهكذا زيادتنا فعلانا

من بعد أربعٍ كزعفرانا

وقدّر انفصال ما دلّ على

تثنيهٍ أو جمع تصحيحٍ جلا

وألِف التأنيث ذو القصر متى

زاد على أربعه لن يُثبتا

وعند تصغير حُبارى خيِّر

بين الحبُيرى فاد و الحُبيِّر

واردُدْ لأصلٍ ثانياً ليناً قلِب

فقيمةً صَيِّر قويمةً تصب

وشذّ فى عيدٍ عُييدّ وحُتم

للجمع من ذا ما لتصغيرٍ عُلِم

والألف الثان المزيدُ يُجعلُ

واواً كذا ما الأصل فيه يُجهل

وكمِّل المنقوص فى التصغير ما

لم يحوِ غير التاء ثالثاً كما

ومَن بترخيمٍ يُصغّر اكتفى

بالأصل كالعُطيف يعنى المِعطفا

اختم بتا التأنيث ما صغّرت مِن

مؤنّثٍ غارٍ ثلاثيٍّ كسِن

ما لم يكن بالتا يُرى ذا لبس

كشجرٍ وبقرٍ وخمْس

وشذّ ترك دون لبسٍ وندَر

لحاق تا فيما ثلاثيًّا كثر

وصغَّروا شذوذاً الذى التى

وذا مع الفروع

منها تا وتی

هذا باب التصغیر

عبر به سیبویه و بالتحقیر و هو تفنن. فعیلاـ بضمه ففتحه فیاء ساکنه اجعل الثلاثی اذا صغرته نحو قذی فی تصغیر قذا و هو ما یسقط فی العین و الشراب.

فعیعل بضبط الوزن قبله بزیاده عین مکسوره مع فعیعیل بضبط الوزن قبله بزیاده یاء ساکنه اجعلا لما فاق الثلاثی کجعل درهم دریهما و جعل قندیل قنیدیلا.

و ما به لمنتهی الجمع وصل من الحذف السابق به الی امثله التصغیر صل فقل فی سفرجل و خدرنق و سبطری و مستدع و الندد و یلندد و حیزبون و سرندی سفیرج و خدیرق او خدیرن و سبیطر و مدیع و الید و یلید و حزیبین و سریند او سرید.

و جائز تعویض یا ساکنه قبل الطرف ان کان بعض الاسم فیهما ای فی التکسیر و التصغیر انحذف فیقال فی سفرجل سفاریج و سفیریج.

و حائد ای مائل خارج عن القیاس کل ما خالف فی

البابین ای بابی التکسیر و التصغیر حکما رسما کتکسیر حدیث علی احادیث و تصغیر مغرب علی مغیربان. لتلو ای للحرف الذی بعد یا التصغیر اذا کان من قبل علم ای علامه تانیث کتائه او مدته ای الفه الفتح انحتم کعظیمه و حبیلی و حمیراء کذاک ای کالتالی یاء التصغیر السابق فی وجوب فتحه ما ای الحرف الذی مده افعال ای الفه سبق کاجیمال او الذی سبق مد سکران و ما به التحق من عثمان و نحوه کسکیران و عثیمان.

و الف التانیث حیث مدا و تاؤه منفصلین عدا فلا یحذفان للتصغیر و ان حذفا للتکسیر کقولک فی قرفصاء و سفرجله قریفصاء و سفیرجه کذا الیاء المزید آخرا للنسب عد منفصلا فلا یحذف کقولک فی عبقری عبیقری و

كذا عجز المضاف كقولك فى امرىء القيس اميرىء القيس و كذا عجز المركب تركيب مزج كقولك فى بعلبك بعيلبك.

و هكذا زيادتا فعلانا و هما الالف و النون عدا منفصلين فلا يحذفان اذا كانا من بعد اربع كزعفرانا فيقال فيه زعيفران.

و قدر ايضا انفصال ما دل على تثنيه او جمع تصحيح جلاـ بالجيم اى دل عليه من العلامه فلا تحذفه كقولك فى جداران و ظريفون و ظريفات

اعلاما جديران ظريفون و ظريفات.

و الف التانيث ذو القصر متى زاد على اربعه و لم تسبقه مده لن يثبتا بل يحذف كقولك فى قرقرى و لغيزى قريقر و لغيغز.

و عند تصغير ما فيه الف مقصوره قبلها مده نحو حبارى خير بين حذف المده فيقال الحبيرى فادر ذلك و بين حذف الف التانيث فيقال الحبير و اردد لاصل حرفا ثانيا اذا كان لينا قلب عن لين فقيمه بالياء صير اذا صغرتها قويمه بالواو رد الى الاصل تصب و شذ فى تصغير عيد عييد اذ كان الاصل عويدا لانه من العود و خرج بقيد

اللين ثانى متعد و بالقلب عنه ثانى ايمه و ما ياتى فى البيت بعده.

و حتم للجمع المكسر المفتوح الاول من ذا الرد ما لتصغير علم فيقال فى تكسير ميزان موازين بقلب الياء واوا و فى تكسير عيد اعياد باثباتها شذوذا و لاـ رد فيما لا يتغير فيه الاول كقيم فى قيمه و الالف الثانى المزيد يجعل بالقلب واوا كهويبيل فى هابيل كذا يقلب واوا ما الاصل فيه يجهل كعويج فى عاج.

و كمل المنقوض اى المحذوف بعضه فى التصغير برد ما حذف منه ما دام لم يحو غير التاء ثالثا كما علما فقل فيها موى و كشفه فقل فيها شفيهه

بخلاف ما اذا حوی ثلاثه غیر التاء فلا تکمل کجویه فی جاه.

و من بترخیم یصغر اکتفی بالاصل و حذف الزائد لانه حقیقته و الحق به تاء التانیث اذا کان مؤنثا ثلاثیا کالعطیف یعنی

المعطفا و کحمید فی حامد و حمدان و حماد و محمود و احمد و سویده فی سوداء و قریطس فی قرطاس.

فرع: حکی سیبویه فی تصغیر ابراهیم و اسماعیل بریها و سمیعا بحذف الهمزه منهما و الالف و الیاء و حذف میم ابراهیم و لام اسماعیل قال فی شرح الکافیه و لا یقاس علیهما.

و اختم بتا التانیث ما صغرت من مؤنث معنی عار عنها لفظا ثلاثی کسن فقل فیها سنینه و ید فقل فیها یدیه ما دام لم یکن بالتاء یری ذا لبس فان کان کشجر و بقر و خمس التی من الفاظ عدد المؤنث فلا تلحقه اذ یلتبس الاولان بالمفرد و الثالث بعدد

المذکر.

و شذ ترک التاء دون لبس کقولهم فی قوس قویس و ندر لحاق تا فیما ثلاثیا کثر بفتح المثلثه ای زاد علیه کقولهم فی وراء و قدام وریئه و قدیدیمه.

و صغروا من المبنیات شذوذا الذی و التی و تثنیتهما و جمعهما کما فی شرح الکافیه و ذا مع الفروع منها تا و تی و تثنیتهما و جمعهما و خالفوا بها تصغیر المعرب فی ابقاء اولها علی حرکته الاصلیه و التعویض من ضمه الفا مزیده فی آخرها فقالوا اللذیا و اللتیا و اللذیون

و اللویون و اللویتا و اللتیات و ذیا و تیا و ذیان و تیان و منع ابن هشام تصغیر تی استغناء بتا و اللا و اللائی استغناء باللتیات و اتفقوا علی منع تصغیر ذی للالباس.

خاتمه: یصغر ایضا من غیر المتمکن شذوذا

افعل فی التعجب نحو ما احیسنه و المرکب ترکیب مزج کما سبق

النّسَب

یاءً کیا الکرسیِّ زادوا للنسب

وکلُّ ما تلیه کسرُهُ وَجَب

ومثله ممّا حواهُ احذف وتا

تأنیثٍ او مدَّته لا تثبتا

وإن تکن تربَعُ ذا ثانٍ سکن

فقلبُها واواً وحذفها لا تثبتا

لشبهها الملحق و الأصلیِّ ما

لها وللأصلیِّ قلبٌ یُعتمی

والألِف الجائز أربعا أزل

کذاک یا المنقوص خامساً عُزل

والحذف فی الیا رابعاً أحقُّ من

قلبٍ وحتمٌ قلبُ ثالثٍ یَعِنّ

وأول ذا القلب انفتاحاً وفعِل

وفعلّ عینهما افتح وفِعِل

وقیل فی المرمیِّ مرمویُّ

واختیر فی استعمالهم مرمیُّ

ونحو حیٍّ فتحُ ثانِیه یجب

واردده واواً إن یکن عنه قلِب

وعلم التثنيه احذِف للنسب

ومثلُ ذا فى جمع تصحيحٍ وجب

وثالثٌ من نحو طيِّبٍ حُذِف

وشذَّ طائيٌّ مقولاً بالألف

وفعليٌّ فى فعيله التزم

وفعليٌّ فى فعيلهٍ حُتِم

وألحقوا مُعَلَّ لامٍ عريا

من المثالين بما التا أوليا

وتمَّموا ما كان كالطويله

وهكذا ما كان كالجليله

وهمز ذى مدٍّ ينال فى النسب

ما كان فى تثنيهٍ له انتسب

وانسُب لصدر جملهٍ وصدر ما

رُكِّب مزجاً ولثانٍ تمَّما

إضافهً مبدوءهً بابنٍ أو اب

أو ماله التعريف بالثانى وَجَب

فيما سوى هذا انسُبن للأوّل

ما لم يُخف لبسٌ كعبدِ الأشهل

واجبر بردِّ اللام ما منه حُذِف

جوازاً ان لم يكُ ردُّ ألف

فی جمعی التصحیح أو فی التثنیه

وحقٌّ مجبورٍ بتوفیه

وبأخٍ أختاً وبابنٍ بنتاً

ألحِق ویُونسُ أبی حذف التا

وضاعفِ الثانی من ثنائی

ثانیه ذولینٍ کلا ولائی

وإن یکن کشِیَهٍ ما الفا عدم

فجبرُهُ وفتحُ عینیه التزم

والواحد اذکر ناسباً للجمع

إن لم یشابه واحداً بالوضع

ومع فاعلٍ وفعّالٍ فعِل

فی نسبٍ أغنی عن الیا فقبِل

وغیر ما أسلفته مقرّراً

علی الذی یُنقلُ منه اقتصرا

هذا باب النسب

یاء مشدده کیا الکرسی زادوا فی آخر الاسم للنسب و کل ما تلیه کسره وجب کقولهم فی النسب الی احمد احمدی.

و مثله ای مثل یاء النسب اما فی التشدید او فی کونها للنسب مما حواه احذف اذا کان قبله ثلاثه احرف فقل فی النسب

الی کرسی

و شافعی کرسی و شافعی و لم ار من تعرض لجواز شافعوی قیاسا علی مرموی و ان کان بعض الفقهاء استعمله و هو حسن للبس فان کان قبله حرفان کعلی جاز الحذف و القلب کعلوی او حرف فسیاتی فی قوله و نحو حی فتح ثانیه یجب.

و تا تانیث او مدته ای الفه لا تثبتا بل احذفها فقل فی النسبه الی مکه مکی و قول العامه فی خلیفه خلیفتی لحن من وجهین.

و ان تکن مده التانیث تربع ای تقع رابعه فی اسم اتی ذا ثان سکن فقلبها واوا مباشره باللام او مفصوله بالف و حذفها ای کل منهما حسن لکن المختار الثانی کقولک فی حبلی حبلی و حبلوی و حبلاوی و یجب الحذف اذا کانت خامسه فصاعدا کما سیاتی او رابعه متحرکا ثانی ما هی فیه کقولک فی حباری

و جمزی حباری و جمزی. لشبهها ای مده التانیث و هو الملحق و الاصلی عطف علی شبهها الخبر المقدم علی مبتدئه و هو ما لها لمده التانیث من حذف و قلب و لکن للاصلی قلب یعتمی ای یختار و کذا الملحق کقولهم فی ارطی و ملهی ارطی و ارطوی و ملهی و ملهوی.

و الالف الجائز ای المتعدی اربعا ازل کما تقدم کذاک یا المنقوص اذا وقع خامسا عزل بمعنی حذف کقولک فی المعتدی معتدی.

و الحذف فی الیا ای یاء المنقوص اذا وقع رابعا احق من قلب کقولک فی القاضی قاضی و یجوز القلب کقولک قاضوی و حتم

قلب الف او یاء ثالث یعن کقولک فی الفتی و العمی فتوی و عموی.

و اول ذا القلب حیث قلنا به انفتاحا و فعل بفتح اوله و کسر الثانی منه و من الاتیین

و فعل بضم اوله عینهما افتح عند النسب بقلب الکسره فتحه و کذا فعل بکسر اوله اقلب کسره عینه فتحه عند النسب فقل فی نمر و دئل و ابل نمری و دؤلی و ابلی.

و قیل فی النسب الی ما فی آخره یاءان ثانیتهما اصلیه نحو المرمی مرموی بحذف اول الیاءین و قلب ثانیهما واوا بعد فتح

العین و اختیر فی استعمالهم مرمی بحذف الیاءین و الاول احسن لامن اللبس.

و کل ما فی آخره یاء مشدده قبلها حرف نحو حی فتح ثانیه عند النسب یجب من غیر تغییر له ان لم یکن منقلبا عن واو نحو حیوی و اردده واوا ان یکن عنه قلب کطی فقل فیه طووی و ثالثه تقلبه واوا مطلقا فقل فیه حیوی.

و علم التثنیه احذف للنسب و مثل ذا فی جمع تصحیح وجب فیحذف علمه کقولک فی زیدان و زیدون علمین زیدی نعم من اجری

زیدان علما مجری سلمان قال زیدانی و من اجری زیدین مجری غسلین قال زیدینی و من اجراه مجری عربون و الزمه الواو و فتح النون قال زیدونی.

و ثالث من نحو طیب حذف عند النسب فقل طیبی بسکون الیاء و لکن شذ من هذا طائی المنسوب الی طیء اذ قیاسه طیئی لکنه اتی مقولا بالالف المقلوبه عن الیاء الساکنه و خرج بنحو طیب هبیخ و مهیم فلا تحذف یاؤهما لانها فی طیب مکسوره موصوله بما قبل الاخر فاورثت ثقلا بخلافها فی هبیخ لفتحها و فی

مهییم لانفصالها.

و فعلی بفتحتین فی النسب الی فعیله بفتح اوله و کسر ثانیه الصحیح العین الغیر المضاعف التزم فقل فی حنیفه حنفی و فعلی بضمه ففتحه فی النسب الی فعیله کذلک حتم فقل فی جهینه جهنی.

و

الحقوا معل لام عريا من التاء من المثالين المذكورين بما التا اوليا منهما فقالوا فی عدی و قصی عدوی و قصوی کما قالوا فی ضریه و امیه ضروی و اموی بخلاف صحیح اللام منهما فلا

تحذف منه الیاء فیقال فی عقیل و عقیل عقیلی و عقیلی.

و تمموا ما کان علی فعیله بفتح الفاء و هو معتل العین کالطویله فقالوا فیه طویلی و هکذا تمموا ما کان علی هذا الوزن و هو مضاعف کالجلیله فقالوا فیه جلیلی و تمموا ایضا ما کان علی فعیله و هو مضاعف کقلیله.

و همزه ذی مد ینال ای یعطی فی النسب ما کان فی تثنیه له انتسب فیقال فی قراء و صحراء و کساء و علباء قرائی و صحراوی و کسائی و کساوی و علبائی و علباوی.

و انسب لصدر جمله اسنادیه فقل فی تابط شرا تابطی و صدر ما رکب مزجا فقل فی بعلبک بعلی

و انسب لثان تمما اضافه اما مبدوءه بابن او اب او ام کعمری و بکری و کلثومی فی ابن عمر و ابی بکر و ام کلثوم او اولها ما له التعریف بالثانی وجب بان کانت اضافته معنویه کزیدی فی غلام زید و عندی فی هذا القسم نظر لاجل اللبس و فی القسم الاول بحث و هل یلحق بما ذکر المبدوءه ببنت کما قلنا انه کنیه و لم ار من ذکره. فیما سوی هذا المقرر کالذی لیس مصدرا بما عرف بالثانی و لا بکنیه کما فی شرح الکافیه و هو یقوی بحثی الا ان یمنع انه

کنیه انسبن للاول و احذف الثانی ما دام لم یخف لبس فقل فی امریء القیس امرئی فان خیف فاحذف الاول و انسب للثانی کعبد

الاشهل فقل فیه اشهلی و هذا یعضد نظری فی القسم السابق.

و اجبر برد اللام ما منه حـذف عنـد النسب جوازا ان لم یک رده الف فی جمعی التصـحیح او فی التثنیه فقل فی غد غدوی و ان شئت غـدی و حق مجبور بـالرد بهـذی ای بجمعی التصـحیح او التثنیه توفیه له بـالرد بـالنسب حتما فیقال فی اخ و عضه اخوی و عضوی لیس غیر.

و بـاخ اختا الحق فقل فیها بعـد حـذف تائها اخوی و بابن بنتا الحق فقل فیها بعـد حـذف تائها بنوی کما تقول ذلک فی ابن بعد حذف همزته هذا مذهب سـیبویه و الخلیل و یونس بن حبیب الضبی الولاء من البصـریین ابی حذف التا منهما فقال اختی و بنتی و هو الذی امیل الیه لاجل اللبس.

و ضاعف وجوبا الثانی من ثنائی ثانیه ذو لین عند النسب

الیه ثم ان کان الفا قلب المضاعف همزه و یجوز قلبها واوا کلا و لائی و لاوی و فی فیوی و لو لوی اعلاما اما الذی ثانیه صـحیح فیجوز فیه التضعیف و عدمه ککم و کمی و کمی.

و ان یکن کشـیه فی اعتلال اللام ما الفا عدم فجبره عند النسب الیه برد الفاء و فتح عینه التزم عند سیبویه فیقال فیه وشوی و اجاز الاخفش السکون فیقال وشیی اما غیر المعل اللام منه فلا یجبر کقولک فی عده عدی.

و الواحد اذکر ناسبا للجمع ان لم یشابه واحدا بالوضع ای بوضعه علما فقل فی فرائض فرضی بخلاف ما اذا شابهه بان وضع علما فیقال فی الانمار انماری و فی الانصار انصاری.

و مع فاعل و فعال بفتحه فتشدید فعل بفتحه فکسره فی نسب

اغنی عن الیا السابقه فقبل اذ ورد

كقولهم لابن و تمار و طعم اى صاحب لبن و تمر و طعم و ليس فى هذين الوزنين معنى المبالغه الموضوعين له و خرج عليه قوله تعالى و ما ربك بظلام للعبيد فصلت اى بذى ظلم.

و غير ما اسلفته من القواعد مقررا على الذى ينقل منه عن العرب اقتصرا و لا تقس عليه كقولهم فى الدهر دهرى و فى اميه اموى و فى البصره بالفتح بصرى بالكسر و فيه نظر اذا الكسر لغه

فيها و فى مرو مروزى و فى الرى رازى و فى الخريف خرفى و فى عظيم الرقبه رقبانى

هذا باب الوقف

تنوينا اثر فتح فى معرب او مبنى اجعل الفا وقفا كرايت زيدا و ايها و تنوينا تلو غير فتح و هو الضم و الكسر احذفا وقفا كجاء زيد و مررت بزيد.

و احذف لوقف فى سوى اضطرار صله غير الفتح فى الاضمار اى الحرف الذى ينشا فى اللفظ عن اشباع الحركه فى الضمير و هو فى غير الفتح و هو الضم و الكسر الواو و الياء كرايته و مررت به و اثبت صله الفتح و هى الالف كرايتها اما فى الضروره فيجوز اثبات الجميع.

و اشبهت اذا منونا نصب فالفا فى الوقف نونها قلب و به قرء السبعه و اختار ابن عصفور تبعا لبعضهم ان الوقف عليها بالنون و هو الذى اميل اليه فرارا من الالتباس و القراءه سنه متبعه و حذف يا المنقوص ذى التنوين عند الوقف ما دام لم

ينصب اولى من ثبوت لها فاعلما كقراءه السته و لكل قوم هاد الرعد و ما لهم من دونه من وال الرعد و باثبات الياء فيهما قرا ابن كثير بخلاف المنصوب فانه يبدل من تنوينه الف ان كان

منونـا كقطعت واديـا و تثبت يـاؤه سـاكنه ان لم يكن كـاجب الـداعى بخلاـف غير المنون كما صـرح به بقوله و غير ذى التنوين المرفوع و المجرور بـالعكس فثبوت يائه اولى من حـذفها و فى منقوص محـذوف العين نحو مر اسم فاعل من ارای او محـذوف الفاء كيف علما كما فى شرح الكافيه لزوم رد اليا عند الوقف اقتفى لئلا يكثر الحذف

فصل: و غيرها التانيث من محرک سـكنه عند الوقف و هو الاصل او قف رائم التحرک بان تخفى الصوت بالحرکه ضـمه كانت او كسـره او فتحه و خصه الفراء تبعا للقراء بالاولين او اشـمم الضـمه فقط عند الوقف بان تشـير اليها بشفتيک من غير تصويت او قف مضـعفا ای مشددا ما ای حرفا ليس همزا او عليلا ان قفا ای تبع الحرف الموقوف عليه الموصوف بما ذکرحرفا محرکا كهذا جعفر و هذا وعل بخلاف الهمز كخطا و العليل كالقاضى و يخشى و يدعو و التابع

ساكنا كعمرو و حركات انقلا عند الوقف من الموقوف عليه لساكن قبله تحريكه لن يحظلا ای يمنع نحو و تواصوا بالصبر.

«ان ابن ماريه اذ جد النقر

و جاءت الخيل و اثابى زمر»

لا ينقل الى متحرک كجعفر و لا ممتنع التحريک اما لتعذر كانسان او استثقال كقضيب و خروف او اداء الى بناء لا نظير له كبشر مرفوعا و ذهل مجرورا كما سياتى.

و نقل فتح من سوى المهموز

لا يراه نحوى بصرى اما من المهموز كخبء فيراه و كوف نقلا الفتح من سوى المهموز ايضا.

و النقل ان يعـدم نظير للاسم حينئذ بان يكون المنقول ضـمه مسـبوقه بكسـره او بالعكس ممتنع كما تقدم و لكن ذاک النقل فى المهموز و ان ادى الى ما ذكر

لیس یمتنع فیجوز فی ردء و کفء هذا ردء و مررت بکفء. ثم لما صدر فی الضابط اشتراط ان یکون الموقوف علیه غیر هاء

التانیث لیفعل فیه ما ذکر احتاج الی بیان ما یفعل فیه اذا کان هاء فقال فی الوقف تا تانیث الاسم ها جعل ان لم یکن بساکن صح وصل کمسلمه و فتاه بخلاف ما اذا وصل به کبنت و اخت و بخلاف تاء تانیث الفعل کقامت و اما تاء تانیث الحرف کثمت و ربت فاختار فی شرح الکافیه جواز ذلک فیهما فیقال ربه و ثمه قیاسا علی قولهم فی لات لاه.

و قل ذا ای جعل التاء المذکور هاء فی الوقف فی جمع تصحیح

للمؤنث کقول بعضهم دفن البناه من المکرماه و فی ما ضاهی ه کهیهات و اولات و کثر فی ذلک عدم الجعل المذکور و غیر ذین ای جمع التصحیح و ما ضاهاه کغرفه و غلمه بالعکس انتمی فالکثیر فیه جعل التاء هاء و القلیل عدم ذلک

فصل: و قف بها السکت علی الفعل المعل بحذف آخر کاعط من سال و لم یعط فقل فی الوقف علیهما اعطه و لم یعطه و ذلک جائز و لیس حتما فی جمیع المواضع سوی ما اذا کان الفعل قد بقی علی حرف واحد کع او حرفین احدهما زائد کیع مجزوما فانه واجب فیقال فیهما عه و لم یعه فراع ما رعوا و ما فی الاستفهام ان جرت حذف الفها وجوبا و اولها الها ان تقف نحو:

«یا اسدیا لم اکلته لمه

لو خافک الله علیه حرمه»

و ذلک جائز و لیس حتما فی جمیع المواضع سوی ما اذا انخفضا باسم کقولک فی اقتضاء م اقتضی اقتضاء مه.

و وصل ذی الهاء اجز

کـائن بکـل ما حرک تحریک بناء لزما عنـد الوقف علیه نحو هاؤم اقرءوا کتابیه الحاقه و لزم صـفه بناء احترز به مما لا یلزم بناؤه کالمنادی فلا توصل به الهاء و مثله الفعل

الماضی و شذ مجیء ذلک کما قال و وصلها بغیر ذی تحریک بنا ادیم شذ نحو:

«یا رب یوم لی لا اظلله

ارمض من تحت و اضحی من عله»

و قوله فی المدام البناء استحسنا بیان لاحسنیه الاتصال فلا یعد مع قوله و وصل ذی الهاء البیت المبین للوقوع تکرارا فتامل.

و ربما اعطی لفظ الوصل ما للوقف نثرا من لحاق الهاء نحو

لم یتسنه و انظر البقره و غیره نحو هذه حبلو یا فتی و فشا ذلک منتظما نحو:

«تترک ما ابقی الدبا سبسبا

مثل الحریق وافق القصبا»

بتضعیف الباء

الإماله

الألِفُ المبْدَلَ مِن یا فی طرف

أمِل کذا الواقعُ منه الیا خلف

دون مزیدٍ أو شذوذٍ و لما

تلیه ها التأنیث ما الها عَدِما

وهکذا بَدَلُ عین الفعل إن

یؤل الی فلت کماضی خف ودِن

کذاک تالی الیاء و الفصل اغتفر

بجرفٍ أو مع هاکجیبها أدِر

كذاك ما يليه كسرٌ أو يلى

تالى كسرٍ أو سكونٍ قد ولى

كسراً وفصلُ الها كلا فصلٍ يُعدّ

فدرهماك من يمله لم يصدّ

وحرف الاستعلا يكُفُّ مُظهرا

من كسرٍ او يا و كذا تُكَفُّ زا

إن كان ما يكفُّ بعد متصل

أو بعد حرفٍ أو بحرفين فصِل

كذا إذا قدِّم ما لم ينكسر

أو يسكُن إثرَ الكسر كالمطواع مِر

وكُفَّ مُستعلٍ ورا ينكفُّ

بكسر را كغارماً لا أجفو

ولا تُمِلْ لسببٍ ما لم يتصل

والكفُّ قد يوجبه ما ينفصل

وقد أمالوا لتناسبٍ بلا

داعٍ سواها كعمادا وتلا

ولا تُمِل ما لم ينل تمكّنا

دون سماعٍ غيرها و غيرنا

والفتح قبل كسر راءٍ فى طرف

امِلْ كللأيسر مل تكف الكُلف

كذا الذى تليه ها التأنيث فى

وقف إذا ما كان غير أَلِف

هذا باب الاماله

هى كما فى

شرح الكافيه ان ينحى بالالف نحو الياء و بالفتحه قبلها نحو الكسره الالف المبدل من يا فى طرف امل كالهدى و هدى كذا امل الالف الواقع منه اليا خلف فى بعض التصاريف دون حرف مزيد معها او شذوذ لوقوعها كحبلى بخلاف نحو قفا فان الياء تخلف الفه بزياده فى التصغير كقفى و فى التكسير كقفى و شذوذ كقول هذيل فى اضافته الى الياء قفى.

و ثابت لما تليه التانيث حكم ما الها عدما من الاماله كرماه و هكذا امل الالف الكائنه بدل عين الفعل ان يؤل ذلك الفعل عند اسناده الى التاء الى وزن فلت بكسر الفاء كماضى خف و دن و هو خاف و دان فانك تقول فيهما خفت و دنت. كذاك امل الفا تالى الياء كبيان و كذا سابق الياء كبايع كما فى شرح الكافيه و الفضل بين الياء و بين الالف المتاخره اغتفر فى جواز الاماله ان كان بحرف وحده كيسار او بحرف مع ها كجيبها ادر كذاك امل ما اى الفا يليه كسر كعالم او يلى حرفا تالى كسر ككتاب او يلى حرفا تالى سكون قد ولى ذلك السكون كسرا كشملال.

و فصل الها بين الساكن و بين الحرف التاليه الالف كلا فصل يعد لخفائها فدرهماك من يمله لم يصد اى لم يمنع من امالته.

و حرف الاستعلا اى حروفه و هى مجموع قظ خص ضغط يكف مظهرا من كسر او يا عن الاماله بخلاف الخفى منهما كالكسره المقدره و ما اذا اتى الفها عن ياء.

و كذا تكف را غير مكسوره الاماله نحو عذار و عذاران و راشد ان كان ما يكف من حروف الاستعلاء بعد بالضم اى بعد الالف متصل بها كناصح او بعد

حرف تلاها كواثق او بحرفين فصل عنها كمواثيق كذا يكف حرف الاستعلاء اذا قدم على الالف ما دام لم ينكسر او لم يسكن اثر الكسر كغالب بخلاف ما اذا انكسر كغلاب او سكن اثر الكسر كالمطواع مر فلا تمنع الاماله.

و فى شرح الكافيه فيما اذا انكسر لا يمنع و فى الساكن تاليه يجوز

ان يمنع و ان لا يمنع فان اراد به عدم تحتم الاماله فهذا شانها فى جميع احوالها كما سياتى فلا وجه لتخصيصه بهذه الصوره و الاشعار بتغايره لما قبله و ان اراد بيان احتمالين متساويين فى وجوب الكف و عدمه فلا باس و لعله المراد فتامل.

و كف حرف مستعل و كف را ينكف بكسر را فتاتى الاماله كغارما لا اجفو و لا تمل لسبب لم يتصل كلزيد مال و الكف قد يوجبه ما ينفصل ككتاب قاسم و خالف ابن عصفور فى المسالتين و قواه ابن هشام رادا به على المصنف و اقول الفرق قوه المانع و لذا قدم على المقتضى و ايضاالمقتضى هنا اذا وجد لا يوجب الاماله كما فى الكافيه و شرحها و المانع اذا وجد اوجب الكف فاتضحت تفرقه المصنف و اتيانه بقد يشعر بانه قد لا يكفو به صرح فى شرح الكافيه.

و قد امالوا لتناسب فى رؤوس الاى و غيرها بلا داع اى طالب للاماله سواه كعمادا اى كالفه الاخيره اميلت لتناسب الالف التى قبلها و كالف تلا من قوله تعالى و القمر اذا تلاها الشمس اميلت و ان كان اصلها واوا لتناسب رؤوس الاى و لا تمل ما لم ينل تمكنا بان كان مبنيا دون سماع يحفظ نحو الحجاج وراء و نحوها من فواتح السور غيرها و غيرنا فاملها

و ان كان غير متمكنين قياسا.

و الفتح قبل كسر راء فى طرف امل كللايسر مل تكف الكلف اى كسينه كذا امل فتح الحرف الذى تليه ها التانيث فى وقف كرحمه و نعمه و قوله اذا ما كان غير الف زياده توضيح اذ معلوم ان الالف لا تفتح

التَّصْريفُ

حَرْفٌ وَ شِبْهُهُ مِنَ الصَّرْفِ بَرِّیٌ

وَ ما سِواهُما بِتَصْريفٍ حَرِیٌّ

وَ لَيْسُ اَدْنی مِنْ ثُلاثِیٍّ يُری

قابِلَ تَصْريفٍ سِوی ما غُيِّرا

وَ مُنْتَهی إسْمٍ خَمْسٌ إنْ تَجَرَّدا

وَ إنْ يُزَدْ فيهِ فَما سَبْعاً عَدا

وَ غَيْرَ آخِرِ الثُّلاثِی افْتَحْ وَ ضُمَّ

وَ اكْسِرْ وَ زِدْ تَسْكينَ ثانيهِ تَعُمَّ

وَ فِعُلٌ اُهْمِلَ وَ الْعَكْسُ يَقِلُّ

لِقَصْدِهِمْ تَخْصيصَ فِعْلٍ بِفُعِلَ

وَ افْتَحْ وَ ضُمَّ وَ اكْسِرِ الثّانِیَ مِنْ

فِعْلٍ ثُلاثِی وَ زِدْ نَحْوَ ضُمِنَ

وَ مُنْتَهاهُ اَرْبَعٌ إن جُرِّ دا

وَ اِنْ يُزَدْ فيهِ فَما سِتّاً عَدا

لِإسْمٍ مِجَرَّدٍ رُباعٍ فَعْلَلٌ

وَ فِعْلِلٌ وَ فِعْلَلٌ وَ فُعْلُلٌ

وَ مَعَ فِعَلٍ فُعْلَلٌ وَ إِنْ عَلا

فَمَعَ فَعَلَّلٍ حَوى فَعْلَلِلاً

كَذا فُعَلِّلٌ وَ فِعْلَلٌّ وَ ما

غايَرَ لِلزَّيْدِ اَوِ النَّقْصِ انْتَمى

وَ الْحَرْفُ إِنْ يَلْزَمْ فَاَصْلٌ وَ الَّذى

لا يَلْزَمُ الزّائدُ مِثْلُ تَا احْتُذِىَ

بِضِمْنِ فَعْلٍ قابِلِ الْاُصُولَ فى

وَزْنٍ وَ زائِدٌ بِلَفْظِهِ اكْتُفِىَ

وَ ضاعِفِ اللّامَ إِذا اَصْلٌ بَقِى

كَراءِ جَعْفَرٍ وَ قافِ فُسْتُقٍ

وَ اِنْ يَكُ الزّائِدُ ضِعْفَ اَصْلٍ

فَاجْعَلْ لَهُ فِى الوَزْنِ ما لِلَاصْلِ

وَ احْكُمْ بِتَاْصيلِ حُروفِ سِمْسِمٍ

وَ نَحْوِهِ وَ الْخُلْفُ فى كَلَمْلِمٍ

فَاَلِفٌ اَكْثَرَ مِنْ اَصْلَيْنِ

صاحَبَ زائِدٌ بِغَيرِ مَيْنِ

وَ الْيا كَذا وَ الواوُ إِنْ لَمْ يَقَعا

كَماهُما فى يُؤْيؤُءٍ وَ وَعْوَعا

وَ هكَذا هَمْزٌ وَ ميمٌ سَبَقا

ثَلاثَةً تَاْصيلُها تَحَقَّقا

كَذاكَ هَمْزٌ آخِرٌ بَعْدَ اَلِفٍ

اَكْثَرَ مِنْ حَرْفَيْنِ لَفْظُها رَدِفَ

وَ النّوُنُ فِى الآخِرِ كَالْهَمْزِ وَ فى

نَحْوِ غَضَنْفَرٍ اَصالَةً كُفِىَ

وَ التّاءُ فِى التَّأْنيثِ وَ الْمُضارَعَهِ

وَ نَحْوِ الإِسْتِفْعالِ وَ الْمُطاوَعَهِ

وَ الْهاءُ وَقْفاً كَلِمَه وَ لَمْ تَرَه

وَ اللّامُ فِى الإِشارَهِ الْمُشْتَهِرَهِ

وَ امْنَعْ زِيادَةً بِلا

قَيْدِ ثَبَتَ

إِنْ لَمْ تَبَيَّنْ حُجَّهٌ كَحَظَلَتْ

هذا باب التصريف

و هو كما فى شرح الكافيه تحويل الكلمه من بنيه الى غيرها لغرض لفظى او معنوى و لكثره ذلك اتى بالتفعيل الدال على المبالغه.

حرف و شبهه و هو المبنى من الصرف برى عبر به هنا دون التصريف للاشعار بانه لا يقبله بوجه بخلاف ما لو اتى به فانه يوهم نفى كثرته و المبالغه فيه دون اصله و ما سواهما و هو الاسم المتمكن و الفعل الذى ليس بجامد بتصريف حرى اى حقيق.

و ليس ادنى من ثلاثى يرى قابل تصريف اذ لا يكون كذلك الا الحرف و شبهه سوى ما غيرا بالحذف بان كان اصله ثلاثه ثم حذف بعضه فانه يقبله كيد و ق و بع.

و منتهى حروف اسم خمس ان تجردا من زائد نحو سفرجل و اقله ثلاث كرجل و ما بينهما اربع كجعفر و ان يزد فيه فما سبعا عدا اى جاوز بل جاء على ست كانطلاق و سبع كاستخراج و قد يجاوز سبعا بتاء تانيث كقرعبلانه قال بعضهم و بغيرها كقولهم كذبذبان.

و غير آخر الثلاثى و هو اوله و ثانيه افتح و ضم و اكسر بتوافق و تخالف تبلغ تسعه و هى من جمله ابنيته نحو فرس و عضد و كبد و عنق و صرد و دئل و سياتى ان هذا قليل ابل ضلع و سياتى ان فعل مهمل و زد تسكين ثانيه مع فتح اوله و ضمه و كسره تبلغ ثلاثه و هى مع ما تقدم تعم ابنيته فلا يخرج عنها شىء نحو فلس برد جذع.

و فعل بكسر الاول و ضم الثانى اهمل لثقل الانتقال من الكسر الى الضم و الحبك ان ثبت فمن التداخل

و العكس و هو فعل بضم الاول و كسر الثانى يقل فى الاسماء لقصدهم تخصيص فعل و هو فعل المفعول بفعل و مما جاء منه دئل لدويبه و رئم للاست و وعل للوعل.

و افتح و ضم و اكسر الثانى من فعل ثلاثى من فتح اوله نحو ضرب ظرف علم و هذه فقط ابنيته الاصليه كما ذكر سيبويه و زد فى اصوله عند بعضهم نحو ضمن بضم اوله و كسر ثانيه و الصحيح انه ليس باصل و انما هو مغير من فعل الفاعل. و ما احتج به ذلك البعض من انه جائت افعال لم ينطق لها بفاعل قط كزهى و لو كان فرعا للزم ان لا يوجد الا حيث يوجد الاصل مردود بان

العرب قد يستغنى بالفرع عن الاصل ا لا ترى انه قد جائت جموع لم ينطق لها بمفرد كمذاكير و نحوه و هى لا شك ثوان عن المفردات.

و منتهاه اى الفعل اربع ان جردا من زائد كعربد و اقله ثلاث و ان يزد فيه فما ستا عدا بل جاء على خمس كانطلق و ست كاستخرج. لاسم مجرد رباع اوزان هى فعلل بفتح الاول و الثالث كثعلب و فعلل بكسرهما كزبرج و فعلل بكسر الاول و فتح الثالث كقلفع و فعلل بضمهما كدملج و مع فعل بكسر الاول و فتح الثانى و تشديد اللام كفطحل فعلل بضم الاول و فتح الثالث رواه

الاخفش و الكوفيون كطحلب.

و ان علا الاسم بان كان خماسيا فمع كونه حاويا لوزن فعلل بفتح الاول و الثانى و تشديد اللام الاولى و فتحها كشقحطب حوى فعللا بفتح الاول و الثالث و كسر الرابع كقهبلس كذا فعلل بضم الاول و فتح الثانى و تشديد اللام

الاولى و کسرها من اوزان الخماسی ایضا کخبعثن و فعلل بکسر الاول و فتح الثالث و تشدید اللام الاخیره کقرطعب و ما غایر ما ذکرناه للزید ای الزیاده و هما مصدرا زاد او النقص او نحوه انتمی کعلبط اصله علابط و محرنجم و منطلق و جخدب.

و الحرف ان یلزم تصاریف الکلمه فاصل کضاد ضرب و الذی لا یلزم هو الزائد مثل تا احتذی لسقوطها من حذا یحذو و حذوه بضمن فعل بکسر الضاد ای بما تضمنه من الحروف و هی الفاء و العین و اللام قابل یا ایها الصرفی الاصول فی وزن الکلمه فقابل الاول بالفاء و الثانی بالعین و الثالث باللام و قل وزن ضرب فعل و یضرب یفعل و زائد بلفظه اکتفی کقولک فی مکرم مفعل و یستثنی المبدل من تاء الافتعال کمصطفی فوزنه مفتعل و المکرر کما سیاتی.

و ضاعف اللام فی المیزان اذا اصل بعد ثلاثه بقی کراء جعفر فقل وزنه فعلل و قاف فستق فقل وزنه فعلل و ان یک الحرف الزائد ضعف اصل کتاء حلتیت و دال اغدودن فاجعل له فی الوزن ما للاصل بان تقابله بحرف من حروف فعل.

و احکم بتاصیل حروف سمسم و نحوه لانه لا یصح اسقاط شیء منها و الخلف ثابت فی ما صح اسقاط ثالثه کلملم بکسر

الثالث و کفکف فالکوفیون الثالث زائد مبدل من حرف مماثل للثانی و الزجاج زائد غیر مبدل و بقیه البصریین اصل هذا و حروف الزیاده عشره جمعها المصنف اربع مرات فی بیت و هو:

«هناء و تسلیم تلا یوم انسه

نهایه مسئول امان و تسهیل»

فالف اکثر من اصلین صاحب زائد بغیر مین کالف حاجب بخلاف الف قال.

و الیا کذا و الواو یکونان

زائدين اذا صحبا اكثر من اصلين ان

لم يقعا مكررين و لم تصدر الواو مطلقا و لا الياء قبل اربعه اصول فى غير المضارع نحو صيرف و قضيب و جوهر و عجوز فان لم يصحبا اكثر من اصلين كبيت و سوط او وقعا مكررين كما هما فى يؤيؤ لطائر و وعوعا بمعنى صوت او تصدرت الواو كورنتل او الياء قبل اربعه اصول كيستعور فاصلان.

و هكذا همز و ميم يكونان زائدين ان سبقا ثلاثه فقط تاصيلها تحققا كاصبع و مجذع فان لم يسبقا او سبقا اربعه او ثلاثه لم يتحقق اصالتها فاصلان.

كذاك همز آخر يكون زائدا اذا وقع بعد الف اكثر من حرفين اصلين لفظها ردف كحمراء و علباء فان وقع بعد الف قبلها حرفان فقط كسماء فاصل.

و النون فى الاخر كالهمز فيكون زائدا اذا وقع بعد الف قبلها اكثر من اصلين كندمان بخلاف رهان و هجان و النون اذا كان ساكنا فى الوسط نحو غضنفر

للاسد اصاله كفى و اعطى زياده بخلاف ما اذا كان متحركا نحو غرنيق او لا فى الوسط نحو عنبر.

و التا تكون زائده فى التانيث كمسلمه و المضارعه كتضرب و نحو الاستفعال و التفعيل و ما صرف منهما كاستخراج و تسنيم و المطاوعه كالتعلم و التدحرج و الاجتماع و التباعد و ما صرف منها.

تتمه: تكون السين زائده فى الاستفعال.

و الهاء تكون زائده وقفا فى ما الاستفهاميه المجروره كلمه و جئت مجىء مه و فى الفعل المجزوم لم تره و لم يقضه و فى الامهات و اهراق و اللام تكون زائده فى الاشاره المشتهره نحو ذلك و هنالك و فى طيسل.

و امنع يا ايها الصرفى زياده بلا قيد ثبت كما بيناه ان لم تبين

حجه علی زیادته من اشتقاق فان بینت قبلت فیحکم بزیاده نونی حنظل و سنبل لسقوطهما فی کحظلت الابل و اسبل الزرع و همزتی

شمال و احبنطا و میمی دلامص و ابنم و تاءی ملکوت و عفریت و سینی قدموس و اسطاع لسقوطها فی الشمول و الحبط و الدلاصه و البنوه و الملک و العفر و القدم و الطاعه

فصلّ فی زیاده همزه الوصل

للوصل همزٌ سابقٌ لا یثبُتُ

إلا إذا ابتُدِیَ به کاستثبتوا

وهو لفعلٍ ماضٍ احتوی علی

أکثر من أربعهٍ نحو انجلی

والأمر و المصدرِ منه و کذا

أمرُ الثلاثی کاخشَ وامضِ وانفذا

وفی اسمٍ استٍ ابنٍ ابنمٍ سُمِع

واثنین وامرئ وتأنیثٍ تبع

وایْمُنُ همزُ أل کذا ویُبدلُ

مدّاً فی الاستفهام أو یُسهَّلُ

فصل فی زیاده همزه الوصل

للوصل همز سابق لا- یثبت الا اذا ابتدی به لانه جیء به لذلک کاستثبتوا و هو لا یکون لمضارع مطلقا و لا لماض ثلاثی و لا رباعی بل لفعل ماض احتوی علی اکثر من اربعه نحو انجلی و استخرج و الامر و المصدر منه نحو انجل و استخرج و انجلاء و استخراجا و کذا امر الثلاثی کاخش و امض و انفذا و هو فی اسم و است و هو العجز و ابن و ابنم و هو ابن زیدت علیه میم سمع فحفظ و لم یقس علیه و سمع ایضا فی اثنین و امریء و تانیث لهذه الثلاثه تبع و هی ابنه و اثنتان و امراه و فی ایمن فی القسم قال ابن هشام و ینبغی ان یعدوا ال الموصوله و ایم لغه فی ایمن فان قالوا هی ایمن فحذفت اللام قلنا فی جوابهم و ابنم هو ابن فزیدت المیم قلت و علی هذا ینبغی ان یعدوا ایضا ام لغه فیه فاعلم. همز ال

المعرفه كذا ای وصل و هذا اختیار لمذهب سیبویه و الخلیل یقول انه قطع کما تقدم فی بابه مبینا و یخالف همزها

ما قبله فی انه یبدل مدا فی الاستفهام نحو آلذکرین الانعام او یسهل نحو:

«الحق ان دار الرباب تباعدت

او انبت حبل ان قلبک طائر»

الإبدال

أحرفُ الإبدال هدأت موطیا

فأبدل الهمزه من واوٍ ویا

آخراً اثر أَلِفٍ زیدَ و فی

فاعل ما أعلَّ عیناً ذا اقتفی

والمدُّ زیدَ ثالثاً فی الواحد

همزاً یُری فی مثل کالقلائد

کذاک ثانی لیّنین اکتنفا

مدَّ مفاعل کجمعٍ نیّفا

وافتح ورُدَّ الهمز یا فیما أعِلّ

لاماً و فی هراوهٍ جُعِل

واواً وهمزاً أوّل الواوین رُدَّ

فی بدء غیر شبه ووُفیَ الأشدُّ

ومدّاً ابدِل ثانیَ الهمزین من

کلمهٍ ان یسکُنْ کآثر وائتمن

إن یُفتح اثر ضمٍّ او فتحٍ قُلِب

واواً وياء إثر كسرٍ ينقلب

ذو الكسر مطلقا كذا و ما يُضمُّ

واواً أصر ما لم يكن لفظاً أتمَّ

فذاك ياءً مُطلقاً جا وأؤمُّ

ونحوهُ وجهين فى ثانيه أم

وياءً اقلب ألِفاً كسراً تلا

أو ياءَ تصغيرٍ بواوٍ ذا افعلا

فى آخرٍ أو قبل تا التأنيث أو

زيادتى فعلان ذا أيضاً رأوا

فى مصدر المعتلِّ عيناً و الفعل

منهُ صحيحٌ غالباً نحوُ الحِوَل

وجمعُ ذى عينٍ أعِلَّ أو سكن

فاحكم بذا الإعلال فيه حيث عنّ

وصحَّحوا فعلهً و فى فِعَل

وجهان و الإعلالُ أولى كالحِيَل

والواو لاماً بعد فتحٍ يا انقلب

كالمعطيان يرضيان ووَجَب

إبدالُ واوٍ بعد ضمَّ من ألِف

ويا كموقنٍ بذا لها اعترُف

ويُكسرُ المضمومُ فى جمعٍ كما

يُقالُ هيمّ عند جمع أهيما

وواواً اثرَ الضّمَّ رُدَّ اليا متى

ألفى لام فعلٍ او من قبل تا

كتاء بانٍ من رمى كقدره

كذا إذا كسَبُعان صيَّرَه

وإن تكن عيناً لِفعلَى وصفاً

فذاك بالوجهين عنهم يُلفى

فصل

من لامِ فعَلى اسماً أتى الواو بدل

ياءٍ كتقوى غالباً جا ذا

بالعكس جاء لام فُعلى وصفاً

وكونُ قصوى نادراً لا يخفى

فصل

إن يَسْكن السابق من واوٍ ويا

واتصلا و من عروضٍ عزيا

فياءَ الواو

اقلِبن مُدغما

وشذَّ مُعطى غير ما قد رُسما

من واوٍ او ياءٍ بتحريك أصِل

ألِفاً ابدِل بعد فتحٍ مُتّصل

إن حُرِّك التالى و إن سُكِّنَ كفّ

إعلال غيرِ اللام و هى لا يُكفّ

إعلالها بساكنٍ غير ألِف

أو ياء التشديدُ فيها قد ألِف

وصحّ عينُ فعَلٍ وفعِلا

ذا أفعَلِ كأغيَدٍ وأحولا

وإن يبِنْ تفاعلّ من افتعل

والعينُ واوٌ سَلِمَت و لم تُعلّ

وإن لحرفين ذا الإعلالُ استُحِق

صُحِّحَ أوّلٌ وعكسٌ قد يحِق

وعينُ ما اخرهُ قد زيدَ ما

يخصُّ الاسمَ واجب? أن يسلما

وقبل يا اقلب ميماً النونَ إذا

كان مسكّناً كمن بتّ انبذا

فصل

لساكنٍ صحَّ انقلِ التحريك من

ذی لینٍ آتٍ عین فعل کأبِن

ما لم یکن فعلَ تعجُّبٍ و لا

کابیَضَّ أو أهوی بلامٍ عُلِّلا

ومثلُ فعلٍ فی ذا الاعلال اسمُ

ضاهی مضارعاً وفیه وسمُ

ومِفعَلّ صحِّح کالمفعال

وألِف الإفعال واستفعال

أزل لذا الإعلال والتا الزم عِوَض

وحذفها بالنّقل رُبَّما عرَض

وما لإفعالٍ من الحذف و من

نقلٍ فمفعولّ به أیضا قمَن

نحوُ مبیعٍ ومصونٍ وندر

تصحیح ذی الواو و فی ذی الیا اشتهر

وصحِّح المفعول من نحو عدا

وأعلل ان لم تتحرَّ الأجودا

کذاک ذا وجهین جا الفعُولُ مِن

ذی الواو لام جمعٍ او فردٍ یعنّ

وشاع نحوُ نیَّمٍ فی نُوِّم

ونحو نُیَّامٍ شذوذهُ نُمی

فصل

ذو اللين فاتا فی افتعالٍ أبدلا

وشذّ فی ذی الهمز نحو ائتكلا

طاتا افتعالٍ رُدَّ إثرَ مُطبق

فی ادَّانَ وازدد وادَّكِر دالاً بقی

فصل

فا أمرٍ او مضارعٍ من كوعَد

احذِف و فی كعدهٍ ذاك اطَّرد

وحذفُ همز أفعَلَ استمرَّ فی

مضارعٍ وبنيتیْ مُتَّصف

ظِلت وظَلت فی ظَلِلتُ استعمِلا

وقِرنَ فی اقرِرنَ وقَرنَ نُقِلا

هذا باب الابدال

احرف الابدال عدها فی التسهیل ثمانیه و زاد هنا الهاء و تقدم انها تبدل من التاء فی الوقف علی نحو رحمه و نعمه فصارت تسعه یجمعها قولک هدات موطیا فابدل الهمزه ای اجعلها بدلا من واو و من یا حال کون کل منهما آخرا اثر الف زید نحو رداء و کساء

بخلاف تعاون و تباين

لعدم تطرفهما و نحو غزو و ظبی لعدم تلوها الالف و نحو واو و آی لاصاله الالف.

و فی اسم فاعل ما ای فعل اعل عينا ذا ای ابدال الهمزه من واو و من ياء اقتفی كبائع و قائل بخلاف ما لم تعل عينه و ان اعتلت نحو عين فهو عاين و عور فهو عاور و الاعلال اعطاء الكلمه حكمها من حذف و قلب و نحو ذلک و الاعتلال كونها حرف عله و المد الذی زيد ثالثا فی الواحد همزا يری بالابدال فی جمعه علی مفاعل مثل كالقلائد و الصحائف و العجائز بخلاف الذی لم يزد نحو مفازه و مفاوز و مسيره و مساير و مثوبه و مثاوب

كذاک يبدل همزا ثانی حرفين لينين اكتنفا مد مفاعل ای وقع احدهما قبله و الاخر بعده و توسطهما كجمع شخص نيفا علی نيائف و اول علی اوائل و سيد علی سيائد بخلاف نحو طواويس و قدرت فاعل جمع المحذوف المنوی بشخصتبعا للكافيه و افتح و رد الهمز المبدل من ثانی اللينين المكتنفين مد مفاعل يا فيما اعل لاما منه كقضيه و قضايا اصلها قضائی فابدلت الهمزه ياء مفتوحه فانقلبت الياء المتطرفه الفا لتحركها و انفتاح ما قبلها.

و الهمزه فی مثل هراوه اذا جمع جعل واوا لانه حينئذ يصير هرائی فتفتح الهمزه للاستثقال فتقلب الياء الفا لما سبق فيصير هراءا فيكره اجتماع الامثال ففعل به ما ذكر و قيل هراوی و همزا اول الواوين رد اذا كانا متواليين فی بدء كلمه غير شبه ووفی الاشد كاواصل و اصله وواصل بخلاف ما اذا كان فی بدء شبه ووفی و هو كل ما ثانی واويه منقلبه عن الف فاعل

اذ اصله وافی فلا یرد همزا.

فصل: و مدا ابدل ثانی الهمزین من کلمه ان یسکن ذلک الهمز ثم المد یکون من جنس الحرکه التی قبلها کاثر اصله ااثر و ائتمن بضم التاء اصلها اوتمن و ایثار اصله ائثار و قید الهمز بالسکون لان فی غیره تفصیلا اشار الیه بقوله ان یفتح ثانی الهمزین و کان اثر همز ذی ضم او فتح قلب واوا کاواخذ اصله آخذ و اوادم اصله آدم و یاء ان کان المفتوح اثر ذی کسر ینقلب کایم

مثال اصبع من الام اصله ائمم فنقلت فتحه المیم الاولی الی الهمزه توصلا الی الادغام ثم ابدلت الهمزه یاء و الهمز ذو الکسر مطلقا سواء کان اثر ضم او فتح او کسر کذا ای ینقلب یاء کاینه ای اجعله یئن و ایمه و ایم مثال الاثمد من الام.

و ما یضم من ثانی الهمزتین واوا اصر مطلقا ما دام لم یکن لفظا اتم بان لم یکن فی آخر الکلمه کاوم مثال ابلم من الام و اوب جمع اب و اوم مثال اصبع بضم الباء من الام ان کان اتم اللفظ فذاک یاء مطلقا سواء کان اثر ضم او فتح او کسر و کذا سکون جا کالقرئی و القرای و القرئی و قرای امثله برثن و جعفر

و زبرج و قمطر من القرء و الیاء فی الاخیر سالمه لسکون ما قبلها و فی الثالث ساکنه لانها کیاء قاض و فی الثانی مقلوبه الفا و فی الاول فعل بها ما فعل باید من تسکینها و ابدال الضمه قبلها کسره و اؤم و نحوه و هو کل ذی همزین الاول مفتوح و الثانی مضموم وجهین القلب و التصحیح فی ثانیه ام ای اقصد.

فصل:

و ياء اقلب الفا كسرا تلا كمصباح و مصابيح و مصيبيح او تلا ياء تصغير كغزال و غزيل بواو ذا اى القلب ياء افعلا ان كانت فى آخر بعد كسر كرضى اصله رضو اذ هو من الرضوان

بخلاف الواقعه وسطا كعوض او كانت قبل تا التانيث كشجيه اصله شجوه اذ هو من الشجو او كانت قبل زيادتى فعلان و هما الالف و النون كغزيان مثال قطران من الغزو. ذا اى قلب الواو ياء ايضا راوا مجيئه فى مصدر الفعل المعتل عينا من الموزون بفعال كصام صياما بخلاف المصحح و ان كان معتلا كلاوذ لواذا و الموزون بغير فعال كما قاله و الفعل منه اى من المعتل عينا صحيح غالبا نحو الحول مصدر حال.

و جمع اسم ذى عين اعل او سكن و تلاه الف فاحكم بذا الاعلال اى قلب الواو ياء فيه حيث عن نحو دار و ديار و ثوب

و ثياب بخلاف ذى العين المصحح كطويل و طوال و الساكن الذى لم يتله فى الجمع الف كما قال و صححوا فعله فقالوا كوز و كوزه و فى فعل وجهان الاعلال و التصحيح و الاعلال اولى كالحيل جمع حيله و من التصحيح حاجه و حوج.

و الواو ان كان لاما رابعا فصاعدا واقعا بعد فتح يا انقلب كالمعطيان اصله المعطوان و كذا يرضيان اصله يرضوان و وجب ابدال واو بعد ضم اى اخذها بدلا من الف كبويع

و يا ساكنه مفرده فى غير جمع كموقن بذا اى القلب واوا لها اعترف كمثال المصنف اذ اصله ميقن لانه من اليقينC بخلاف المتحركه كهيام و المدغمه كحيض و الكائنه فى جمع لها حكم آخر و هو قلب الضمه قبلها كسره كما قال و

یکسر المضموم قبل الیاء الساکنه فی جمع کما یقال هیم عند جمع اهیما و واوا اثر الضم رد الیا متی الفی لام فعل کنهو الرجل اذا کمل نهیه ای عقله اصله نهی او الفی لام اسم من قبل تاء التانیث کتاء بان من رمی کمقدره فانه یقول مرموه و الاصل مرمیه

کذا ترد الیاء واوا لوقوعها اثر ضم اذا البانی کسبعان بضم الباء صیره ای بناه من رمی فانه یقول رموان و الاصل رمیان و ان تکن الیاء عینا لفعلی بضم الفاء حال کونها وصفا فذاک بالوجهین الاعلال و التصحیح و قلب الضمه حینئذ کسره عنهم یلفی ککوسی و کیسی مؤنث اکیس بخلاف فعلی اسما فلا یجوز فیه الا الاعلال کطوبی لشجره

فصل: فی نوع من الابدال من لام فعلی بفتح الفاء حال کونه اسما اتی الواو بدل یاء کتقوی اصله تقیا لانه من وقیت بخلاف فعلی وصفا کصدیا و قوله غالبا جا ذا البدل لا دائما احتراز من نحو ریا بمعنی رائحه بالعکس ای بعکس اتیان الواو بدل الیاء و هو اتیان الیاء بدل الواو جاء لام فعلی بالضم حال کونه وصفا کالعلیا بخلافه اسما کحزوی و کون قصوی الوصف المصحح نادرا لا یخفی علی اهل الفن

فصل: فی نوع منه ان یسکن السابق من واو و یا و اتصلا فی کلمه واحده و من عروض للسابق او للسکون عریا فیاء الواو اقلبن مدغما بعد القلب فی الیاء الاخری کهین اصله هیون بخلاف ما اذا لم یتصلا کابنی وافد او کان السابق او السکون عارضا کرویه مخفف رؤیه و قوی مخفف قوی.

و شذ معطی غیر ما قد رسما کالاعلال العارض السابق من قولهم ریه و ترکه مع استیفاء الشروط

فی قولهم ضیون و الاعلال بقلب الیاء واوا فی قولهم هو نهو عن المنکر.

فصل: من یاء او واو متحرکین بتحریک اصل ای کان اصلا الفا ابدل ان وقعا بعد فتح متصل و ان حرک التالی لهما کقال و باع الاصل بیع و قول بخلاف ما اذا لم یحرکا کالبیع و القول او حرکا بتحریک عارض کجیل و توم مخففی جیئل و توام او وقعا بعد غیر فتح کعوض او بعد فتح منفصل کان یزید ومق او لم یحرک تالیها کما ذکره بقوله و ان سکن کف اعلال یاء او واو غیر اللام کبیان و طویل و هی ای اللام الیاء او الواو لا یکف اعلالها بابدالها الفا بساکن یقع بعدها غیر الف او یاء التشدید فیها قد الف کیخشون و یمحون الاصل یخشیون و یمحوون و الالف المبدله محذوفه لالتقاء الساکنین بخلاف الساکن الالف کغلیان و نزوان و الیاء المشدده کغنوی و علوی.

و صح عین مصدر علی فعل بفتح العین و ماض علی فعلا- بکسرها حال کون کل منهما ذا اسم فاعل علی افعل کاغید ای کمصدره و هو غید و ماضیه و هو غید و نحو احولا ای مصدره و هو حول او ماضیه و هو حول.

و ان یبن ای یظهر تفاعل ای معناه و هو التشارک من لفظ افتعل و الحال ان العین واو سلمت جواب ان و لم تعل کاجتوروا بمعنی تجاوروا بخلاف ما اذا لم یظهر فیه التفاعل کارتاب و اقتاد و الاصل ارتیب و اقتود و ما اذا کانت العین یاء کابتاعوا.

و ان لحرفین معتلین فی الکلمه ذا الاعلال استحق بان تحرک

کل و انفتح ما قبله صحح اول و اعل

ثان كالحوى و الحيا و الهوى و عكس و هو اعلال الاول و تصحيح الثانى قد يحق كالغايه و الثايه.

و عين ما آخره قد زيد فيه ما يخص الاسم واجب ان يسلما من الاعلال كالهيمان و الجولان و الحيدى و الصورى. و قبل با اقلب ميما النون اذا كان مسكنا سواء كانا فى كلمه او كلمتين كمن بت انبذا اى من قطعك اطرحه

فصل: فى نقل حركه المتحرك المعتل الى الساكن الصحيح لساكن صح انقل التحريك من ذى لين آت عين فعل كابن و اقم و اقام الاصل ابين و اقوم و اقوم بخلاف ساكن اعتل كبايع ثم هذا ما دام لم يكن فعل تعجب كما اقومه و اقوم به و لا مضاعفا كابيض او نحو اهوى مما هو بلام عللا فان كان فلا نقل حملا للاول على شبهه افعل التفضيل و صونا للثانى عن التباسه بباض من البضاضه لحذف

الفه للاستغناء بتحريك الباء و للثالث عن توالى الاعلال.

و مثل فعل فى ذا الاعلال و هو النقل المعقبه القلب اسم ضاهى مضارعا و فيه وسم اى علامه من علاماته اما وزنه او زيادته كتبيع مثال تحلىء من البيع اصله تبيع و مقام اصله مقوم بخلاف الحاوى

لوزنه و زيادته كابيض و اسود بخلاف غير المضارعه كما قال و مفعل صحح كالمفعال كالمقول و المسواك.

و الف الافعال و استفعال ازل لذا الاعلال كاقامه و استقامه الاصل اقوام و استقوام نقلت حركه الواو الى القاف فانقلبت الفا فالتقى ساكنان ففعل ما ذكر ثم لحقته التاء كما قال و التا الزم عوض من الالف و حذفها بالنقل عن العرب ربما عرض و تقدم ذلك فى ابنيه المصادر.

و ما لافعال من الحذف

و من نقل فمفعول به ایضا قمن نحو مبیع و مصون الاصل مبیوع و مصوون نقلت حرکه الیاء و الواو الی ما قبلهما فالتقی

ساکنان فحذفت الواو فیهما و قلبت ضمه مبیع کسره لکراهتهم انقلاب یائه واوا و ندر تصحیح مفعول ذی الواو فقیل فرس مقوود و فی ذی الیا اشتهر التصحیح فقیل مبیوع.

و صحح المفعول المبنی من فعل المفتوح العین المعل اللام بالواو نحو عدا ان تحریت الاجود فقل فیه معدو و اعلل ان لم تتحر الاجودا فقل فیه معدی بخلاف المبنی من فعل مکسورها کمرضی و المعتل اللام بالیاء کمرمی کذاک ذا وجهین التصحیح و الاعلال و ذا بمعنی صاحب

حال عامله قوله جا الفعول بالضم من ذی الواو سواء کانت لام جمع او فرد یعن کعصی و ابو و علو و عتی و من هنا بیانیه.

و شاع نحو نیم بالاعلال فی نوم الذی هو الاصل و نحو نیام فی نوام شذوذه نمی ای نسب لاهل الفن

فصل فی نوع أخر من الابدال

ذواللین ف حال من ذوالمبتداء المخبر عنه بابدل العامل فی قوله تا فی افتعال ابدلا کاتسر و اتصل الاصل اتسر و اوتصل و کذا تصاریفهما و شذ ابدال الفاء تاء فی افتعال ذی الهمز کاتزر و الفصیح ایتزر و اما قوله نحو ائتکلا افتعل من الاکل فمثال لذی الهمز فی الجمله و لیس مما نحن فیه

فصل: طاءاً مفعول ثان تا افتعال مفعول اول لقوله رد بمعنی صیر تاء افتعال طاء اذا وقع اثر حرف مطبق و هی الصاد و الضاد و الطاء و الظاء کاصطفی و اضطرب و اطعن و اضطلم فان وقع فی اثر دال او زای او ذال نحو ادان و ازدد و

ادكر فانه دالا بقى اى صار اذ اصل هذه الامثله ادتان و ازتد و اذتكر

فصل فى الحذف

فا امر مضارع مصاغ من معتل الفاء كوعد احذف فقل يعد عد و فى مصدره كعده ذاك الحذف اطرد و عوض عنه الهاء آخرا و حذف همز افعل استمر فى مضارع منه كاكرم و هو الاصل فى الحذف لاجتماع الهمزتين و يكرم و تكرم و نكرم محموله عليه طردا للباب

و فى بنيتى متصف بكسر الصاد اى اسمى الفاعل و المفعول منه كمكرم و مكرم. ظلت بفتح الظاء و ظلت بكسرها فى ظللت بفتحها و كسر اللام الاولى الماضى المضاعف المكسور العين المسند الى الضمير المتحرك استعملا الثانى على حذف العين بعد نقل حركتها الى الفاء و الاول على حذفها و لا نقل و اما الثالث فانه الاصل من الاتمام.

و استعمل قرن بكسر القاف فى اقررن بكسر الراء الاولى على حذفها بعد نقل حركتها الى القاف على قياس ما تقدم فى

ظللت فيما يظهر و اما قول بعض الشراح ان المحذوف الثانيه ثم نقل كسره الراء فبعيد و قرن بفتح القاف فى اقررن نقلا نقله ابن القطاع و قرا به نافع و عاصم فى قوله تعالى و قرن فى بيوتكن الاحزاب و بالكسر قرا الباقون

الإدغام

أول مِثلينِ مُحركَين فى

كِلمَهٍ ادغِم لا كمِثل صُففِ

وذُلُلٍ وكِلَلٍ ولَبَبَ

ولا كَجُسَّسٍ و لا كاخصص ابى

ولا كهيللٍ وشذَّ فى ألل

ونحوهِ فكّ بنقلٍ فَقبِل

وحيى افكك وادّغم دون حذر

كذاك نحوُ تتجلى واستتر

وما بتاءين ابتُدِى قد يُقتصر

فيه على تاكبَيَّن العِبَر

وفكّ حيثُ مُدغمّ فيه سَكن

لكونه بمُضمَر الرّفع اقترن

نحوُ حللت ما حللته و فى

جزمٍ وشبه الجزم تخييرّ قفى

وفكَّ أفعَل فى التعجُّب التزم

والتزم الإدغامُ أيضاً فى هلُم

وما بجمعهِ عُنِيتُ قد كمل

نظماً على جُلِّ المهمّات اشتمل

أحصى من الكافيه الخلاصه

كما اقتضى غنىً بلا خصاصه

فأحمد الله مصلياً على

محمَّدٍ خير نبيٍّ أُرسلا

وآله الغرَّ

الكرام البرره

وصحبه المنتخبين الخيره

هذا باب الادغام

بسكون الدال عبر به ايشارا للتخفيف و ان قال ابن يعيش انه عباره الكوفيين و ان الادغام بالتشديد كما عبر به سيبويه عباره البصريين و هو ادخال حرف ساكن فی مثله متحرک کما یؤخذ من کلامهم. اول مثلين محركين في كلمه ادغم بعد تسكينه في الثانی وجوبا کرد یرد و لکن یشترط لذلک ان لا یصدر اولهما کما فی الکافیه نحو ددن و ان لا تکون الکلمه علی اوزان هی فعل بضمه ففتحه کمثل صفف و فعل

بضمتین نحو ذلل و جدد و فعل بکسره ففتحه نحو کلل و فعل بفتحتین نحو لبب و هو ما یشد علی صدر الدابه یمنع الرجل من الاستئخار و ما استرق من الرمل ایضا و ان لا یکون قبل اول المثلین حرف مدغم کجسس و ان لا تکون حرکه آخر المثلین عارضه کاخصص ابی بنقل حرکه الهمزه الی الصاد و ان لا یکون ملحقا کهیلل اذا قال لا اله الا الله فان کان کذلک فهو ممتنع فی الصور کلها.

و شذ فی ما استوفی شروط الادغام مثل الل السقاء بکسر اللام اذا تغیر و نحوه کالحمدلله الملیک الاجلل فک بنقل عن العرب فقبل و لم یقس علیه و اذا کان المثلان یاءین لازما تحریک ثانیهما نحو حیی فیاءه افکک و ادغم ای یجوز لک

کل منهما دون حذر و من الادغام و یحیی من حی عن بینه الانفال کذاک یجوز الوجهان اذا کان المثلان تاءین مصدرین فی الکلمه نحو تتجلی و الفک واضح و من ادغم الحق الف الوصل و قال اتجلی و کذاک یجوز الوجهان اذا کان المثلان تاءین فی افتعل نحو استتر فالفک واضح و

من ادغم نقل حركه الاولى الى الفاء و اسقط الهمز فقال ستر يستر و ما بتاءين من فعل مضارع ابتدى قد يقتصر فيه على تا واحده و هى الاولى و تحذف الثانيه كما فى شرح الكافيه تخفيفا و خصت بالحذف لدلاله الاولى على معنى و هو المضارعه دونها كتبين العبر اصله تتبين.

و فك الادغام من المضاعف وجوبا حيث حرف مدغم فيه

سكن لكونه بمضمر الرفع اقترن لئلا يلتقى ساكنان نحو حللت ما حللنه بالنون و اصله قبل الفك حل و فى جزم اى مجزوم من المضارع و شبه الجزم و هو الامر تخيير بين الفك و الادغام قفى نحو و اغضض من صوتك و فك افعل بكسر العين فى التعجب التزم لئلا تتغير صيغته المعهوده نحو:

«و قال نبى المسلمين تقدموا

و احبب الينا ان يكون المقدما»

و التزم الادغام ايضا فى هلم و هى اسم فعل بمعنى احضر او فعل امر لا يتصرف مركبه من ها و لم من قولهم لم الله شعثه اى جمعه فحذفت الالف تخفيفا و كانه قيل اجمع نفسك الينا.

و لما انتهى كلام المصنف على ما اراده من علمى النحو و التصريف قال و ما بجمعه عنيت بضم العين و حكى ابن الاعرابى فتحها قد كمل بتثليث الميم نظما اى منظوما على جل المهمات اى معظم المقاصد النحويه اشتمل. ثم قال ملتفتا من التكلم الى الغيبه احصى هو فعل بمعنى جمع مختصرا بكسر الصاد من الكافيه الشافيه الخلاصه اى النقاوه منها و ترك كثيرا من الامثله و الخلاف و جعله كتابا مستقلا نحو ثلثها حجما و عله ذلك ما ذكره بقوله كما اقتضى لاجل اقتضاء النظم اى طلبه غنى لجميع الطالبين بلا خصاصه اى بغير فقر يحصل لبعضهم

و ذلـك لا يحصل الا بما فعل اذ الكافيه لكبرها تقصـر عنها همم كثير من الناس فلا يشـتغلون بها فلا يحصل لهم حظ من العربيه فشبه الجهل بالفقر من المال و قد قيل العلم محسوب من الرزق هذا ما ظهر لى فى شرح هذا البيت و لم ار من

تعرض له.

فاحمد الله و اشـكره عودا على بدء مصـليا و مسـلما على محمد خير نبى ارسـلا اى ارسـله الله الى الناس ليدعوهم الى دينه مؤيدا بـالمعجزه و آله الغر جمع اغر و هو من الخيـل الابـيض الجبهه اى آن هم لشـرفهم على سـائر الامه غير من يسـتثنى من الصـحابه بمنزله الفرس الاغر بين الخيل لشـرفه على غيره منها و يجوز ان يكون اراد باله امته كما هو بعض الاقوال فيه و فى الحـديث انتم الغر المحجلون يوم القيـامه من آثـار الوضوء الكرام جمع كريم اى الطيبى الاصول و النعوت و الطاهريها البرره جمع بار اى ذوى الاحسان و هو المفسـر فى حـديث الصـحيحين بان تعبـد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك و صـحبه اسم جمع لصاحب بمعنى الصـحابى و هو من اجتمع به النبى صـلى الله عليه و آله و سـلم المنتخبين من الامه المفضـلين على غيرهم منهـا كمـا ورد ذلك فى احاديث الخيره بفتح الياء و يجوز التسكين كما فى الصحاح قال و هو الاسم من قولك اختاره الله

تعالى يقال فلان خيره الله من خلقه. و قد من الله تعالى باكمال هذا الشـرح المحرر موشـحا من التحقيق و التنقيح بالوشـى المحبر محرزا لدلائل هذا الفن مظهرا لدقائق استعملنا الفكر فيها اذا ما الليل جن متحريا اوجز العباره و خير الكلام ما قل و دل

معتمدا فی دفع الایراد الطف الاشاره لیتنبه اولو الالباب لما له انتحل فربما خالفت الشراح فی بیان او تاویل حکم او تعلیل فحسبه من لا اطلاع له و لا فهم سهوا او عدولا عن السبیل و ما دری انا فعلنا ذلک عمدا لامر مهم جلیل و ربما نقصت حرفا او زدت حرفا فحسبه الغبی اخلالا او توضیحا و کشفا و ما دری ان ذلک لنکته مهمه تدق عن نظره و تخفی فلذلک قلت:

«یا سیدا طالع هذا الذی

فاق نظام الدر و الجوهر»

«لا تعد حرفا منه او کلمه

و للخبیئات به اظهر»

«و روض الذهن اذا مشکل

یبدو و بالانکار لا تبدر»

«فلیس بالشائن شیئا له

فقد اتی المنصف فی اعصر»

فدونک مؤلفا کانه سبیکه عسجد او در منضد برز فی ابان الشباب و تمیز عند الصدور لاولی الالباب و قد قال ابن عباس رضی الله تعالی عنهما ما اوتی عالم علما الا و هو شاب. فالحمد لله الذی هدانا لهذا و ما کنا لنهتدی لو لا ان هدانا الله لقد جائت رسل ربنا بالحق و صلی الله علی سیدنا محمد و علی آله و صحبه و سلم تسلیما کثیرا و رضی الله سبحانه و تعالی عن اصحاب رسول الله اجمعین

المنطق للمظفر

مشخصات کتاب

سرشناسه: مظفر، محمدرضا، ۱۹۰۴ - ۱۹۶۴

Muzaffar، Muhammad Rida

عنوان و نام پدیدآور: المنطق محمدرضا المظفر.

مشخصات ظاهری: ۳ ج. در یک مجلد. (۴۵۶ ص : نمودار.

وضعیت فهرست نویسی: فهرستنویسی قبلی یادداشت: عنوان عطف المنطق المظفر.

مندرجات: ج. ١. التصورات. - - ج. ٢. التصديقات. - - ج. ٣. الصناعات الخمس عنوان عطف: المنطق المظفر.

موضوع: منطق.

رده بندی کنگره: BC۵۰ /م ۶م ۷۸ ۱۳۶۹

رده بندی دیویی: ۱۶۰

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۰ - ۳۴۹۵

المنطق

تأليف: المغفور له المجتهد المجدد الشيخ محمد رضا المظفر

مقدمه الطبعه الثالثه

تلاحقت فی الفتره الأخيره علينا الطلبات من جهات مختلفه و من بينها بعضدور النشر المعروفه فی العراق وخارجه لإعاده طبع كتاب (المنطق) للمره الثالثه بعد أن نفذت وندرت نسخ الطبعتين السابقتين منه

واستجابه لهذه الطلبات التی جاءت مبعثاً لحاجه ماسه وملحه إلى الكتاب بعد أن أصبح محور الدراسه - لهذا العلم - فی حلقات النجف الأشرف و غيرها من حلقات المراكز العلميه الدينيه المعروفه فی العراق ولبنان وإيران، و بعد أن أصبح كذلك محور الدراسه المنهجيه لهذا العلم فی بعض الكليات و المعاهد العاليه الدينيه وبخاصه كليه الفقه - مؤسسه المؤلف طاب مثواه - وكليه أصول الدين ببغداد.

أقول استجابه لذلك ... فقد عهدنا إلى إحدى دور النشر المعروفه فی النجف و هی (دار النعمان) لإعاده طبع هذا الكتاب ... آملين بتوفيقه تعالى - بعد هذه العجاله - أن تصدر طبعه الكتاب القادمه بدراسه إضافيه عن حياه عمنا المؤلف، طيب الله ثراه ... من حيث نشأته ومسلكه، و من حيث جهوده المثمره الرائده فی تطوير الدراسه الدينيه فی النجف و فی إرساء أول حركه منهجيه علميه فی هذا البلد المقدس. هذه الحركه التی تمثلت بإنشاء كليه منتدى

النشر سابقا وبكليه الفقه لاحقاً، وبوضع مخطط لبناء جامعه منهجيه كبرى تضم مختلف صنوف النعرفه الإسلاميه.

والله تعالى نسأل أن يكون فى عوننا جميعا للعمل على تحقيق رساله المؤلف فى دعم وتصعيد الحركه الفكريه الدينيه و فى تطويرها و السير بها إلى الأفضل.

محمود المظفر

عضو جمعيه منتدى النشر

۴/۶/۱۳۸۸ ه

المدخل

الحاجه إلى المنطق

بسم اللّه الرحمن الرحيم

الحاجه إلى المنطق:

خلق الله الانسان مفطوراً على النطق، وجعل اللسان آله ينطق بها ولكن – مع ذلك – يحتاج إلى ما يقوم نطقه ويصلحه ليكون كلامه على طبق اللغه التى يتعلمها، من ناحيه هيئات الألفاظ وموادها: فيحتاج – أولاً – إلى المدرب الذى يعوَّده على ممارستها، و – ثانياً – إلى قانون يرجع إليه يعصم لسانه عن الخطأ. و ذلك هو النحو و الصرف.

وكذلك خلق الله الانسان مفطوراً على التفكير بما منحه من قوه عاقله مفكره، لا كالعجماوات. ولكن – مع ذلك – نجده كثير الخطأ فى أفكاره: فيحسب ما ليس بعله عله، و ما ليس بنتيجه لأفكاره نتيجه، و ما ليس ببرهان برهاناَ، و قد يعتقد بأمر فاسد أو صحيح من مقدمات فاسده ... وهكذا. فهو – إذن – بحاجه إلى ما يصحح أفكاره ويرشده إلى طريق الاستنتاج الصحيح، ويدرِّبه على تنظيم أفكاره وتعديلها. و قد ذكروا أن (علم المنطق) هو الأداه التى يستعين بها الانسان على العصمه من الخطأ، وترشده إلى تصحيح أفكاره، فكما ان النحو و الصرف لا ـ يعلمان الانسان النطق وانما يعلمانه تصحيح النطق، فكذلك علم المنطق لا يعلم الانسان التفكير، بل يرشده إلى تصحيح التفكير.

إذن فحاجتنا إلى المنطق هى تصحيح أفكارنا. و ما أعظمها من حاجه! و لو قلتم: ان الناس يدرسون المنطق ويخطئون فى تفكيرهم فلا نفع فيه، قلنا

لكم: ان النـاس يـدرسون علمى النحو و الصـرف، فيخطئون فى نطقهم، و ليس ذلك إلا لأن الـدارس للعلم لا يحصل على ملكه العلم، أو لا يراعى قواعده عند الحاجه، أو يخطئ فى تطبيقها، فيشذ عن الصواب.

تعريف علم المنطق

ولذلك عرفوا علم المنطق بأنه (آله قانونيه تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فى الفكر). فانظر إلى كلمه (مراعاتها) ، واعرف السر فيهـا كمـا قـدمناه، فليس كـل من تعلم المنطق عصم عن الخطـأ فى الفكر، كمـا انه ليس كـل من تعلم النحو عصم عن الخطأ فى اللسان، بل لابد من مراعاه القواعد وملاحظتها عند الحاجه، ليعصم ذهنه أو لسانه.

المنطق آله:

وانظر إلى كلمه (آله) فى التعريف وتأمل معناها، فتعرف ان المنطق انما هو من قسم العلوم الآليه التى تستخدم لحصول غايه، هى غير معرفه نفس مسائـل العلم، فهو يتكفل ببيان الطرق العامه الصـحيحه التى يتوصل بها الفكر إلى الحقائق المجهوله، كما يبحث (علم الجبر) عن طرق حل المعادلات التى بها يتوصل الرياضى إلى المجهولات الحسابيه.

وببيان أوضـح: علم المنطق يعلمك القواعـد العامه للتفكير الصـحيح حتى ينتقل ذهنك إلى الأفكار الصـحيحه فى جميع العلوم، فيعلمـك على أيه هيئه وترتيب فكرى تنتقـل من الصور الحاضـره فى ذهنـك إلى الأـمور الغـائبه عنك - ولـذا سـموا هـذا العلم (الميزان) و (المعيار) من الوزن و العيار، ووسـموه بأنه (خادم العلوم) حتى علم الجبر الذى شـبهنا هذا العلم به، يرتكز حل مسائله وقضاياه عليه.

فلابد لطالب هذا العلم من استعمال التمرينات لهذه أداه وإجراء عمليتها فى أثناء الدراسه، شأن العلوم الرياضيه و الطبيعيه.

العلم

تمهيد

قلنـا: إن الله تعـالى خلق الانسـان مفطوراً على التفكير مسـتعداً لتحصـيل المعـارف بمـا أعطى من قوه عـاقله مفكره يمتـاز بها عن العجمـاوات. و لاـ بـأس ببيان موطن هـذا الامتياز من أقسام العلم الـذى نبحث عنه، مقـدمه لتعريف العلم ولبيان علاقه المنطق به، فنقول:

١ - إذا ولد الإنسان يولد و هو خالى النفس من كل فكره وعلم فعلى، سوى هذا الاستعداد الفطرى. فإذا

نشأ وأصبح ينظر ويسمع ويذوق ويشم ويلمس، نراه يحس بما حوله من الأشياء ويتأثر بها التأثر المناسب، فتنفعل نفسه بها، فنعرف أن نفسه التى كانت خاليه أصبحت مشغوله بحاله جديده نسميها (العلم) ، و هى العلم الحسى الذى هو ليس إلا حس النفس بالأشياء التى تنالها الحواس الخمس: (الباصره، السامعه، الشامه، الذائقه، اللامسه). و هذا أول درجات العلم، و هو رأس المال لجميع العلوم التى يحصل عليها الانسان، ويشاركه فيه سائر الحيوانات التى لها جميع هذه الحواس أو بعضها.

٢ - ثم تترقى مداركه الطفل فيتصرف ذهنه فى صور المحسوسات المحفوظه عنده، فينسب بعضها إلى بعض: هذا أطول من ذاك، و هذا الضوء أنور من الآخر أو مثله ... ويؤلف بعضها من بعض تأليفاً قد لا يكون له وجود فى الخارج، كتأليفه لصور الأشياء التى يسمع بها و لا يراها، فيتخيل البلده التى لم يرها، مؤلفه من الصور الذهنيه المعروفه عنده من مشاهداته للبلدان. و هذا هو (العلم الخيالى) يحصل عليه الانسان بقوه (الخيال) ، و قد يشاركه فيه بعض الحيوانات.

٣ - ثم يتوسع فى ادراكه إلى أكثر من المحسوسات، فيدرك المعانى الجزئيه التى لا ماده لها و لا مقدار: مثل حب أبويه له وعداوه مبغضيه، وخوف الخائف، وحزن الثاكل، وفرح المستبشر ... و هذا هو (العلم الوهمى) يحصل عليه الانسان كغيره من الحيوانات بقوه (الوهم). و هى - هذه القوه - موضع افتراق الانسان عن الحيوان، فيترك الحيوان وحده يدبر ادراكاته بالوهم فقط ويصرفها بما يستطيعه من هذه القوه و الحول المحدود.

٤ - ثم يذهب - هو الانسان - فى طريقه وحده متميزاً عن الحيوان بقوه العقل و الفكر التى لا حد لها و لا

نهايه، فيدير بها دفه مدركاته الحسيه و الخياليه و الوهميه، ويميز الصحيح منها عن الفاسد، وينتزع المعانى الكليه من الجزئيات التى أدركها فيتعقلها، ويقيس بعضها على بعض، وينتقل من معلوم إلى آخر، ويستنتج ويحكم، ويتصرف ما شاءت له قدرته العقليه و الفكريه. و هذا (العلم) الذى يحصل للانسان بهذه القوه هو العلم الأكمل الذى كان به الانسان انساناً، ولأجل نموه وتكامله وضعت العلوم و ألفت الفنون، وبه تفاوتت الطبقات واختلفت الناس. وعلم المنطق وضع من بين العلوم، لأجل تنظيم تصرفات هذه القوه خوفاً من تأثير الوهم و الخيال عليها.

و من ذهابها فى غير الصراط المستقيم لها.

تعريف العلم

وقد تسأل على أى نحو تحصل للانسان هذه الادراكات؟ ونحن قد قربنا لك فيما مضى نحو حصول هذه الادراكات بعض الشىء، ولزياده التوضيح نكلفك أن تنظر إلى شىء أمامك ثم تطبق عينيك موجهاً نفسك نحوه، فستجد فى نفسك كأنك لا تزال مفتوح العينين تنظر إليه، و كذلك إذا سمعت دقات الساعه - مثلاً - ثم سددت أذنيك موجهاً نفسك نحوها، فستحس من نفسك كأنك لا تزال تسمعها ... و هكذا فى كل حواسك. إذا جربت مثل هذه الأمور ودققتها جيداً يسهل عليك أن تعرف أن الادراك أو العلم انما هو انطباع صور الأشياء فى نفسك لا فرق بين مدركاتك فى جميع مراتبها، كما تنطبع صور الأشياء فى المرآه. ولذلك عرفوا العلم بأنه:

«حضور صوره الشىء عند العقل».

أو فقل انطباعه فى العقل، لا فرق بين التعبيرين فى المقصود.

التصور و التصديق

اشاره

إذا رسمنا مثلثاً تحدث فى ذهنك صوره له، هى علمك بهذا المثلث، ويسمى هذا العلم (بالتصور).

و هو تصور مجرد لا- يستتبع جزماً واعتقاداً. و إذا تنبهت إلى زوايا المثلث تحدث لها أيضاً صوره فى ذهنك. و هى أيضاً من (التصور المجرد). و إذا رسمت خطاً أفقياً وفوقه خطاً عمودياً مقاطعاً له تحدث زاويتان قائمتان، فتنتقش صوره الخطين و الزاويتين فى ذهنك. و هى من (التصور المجرد) أيضاً.

وإذا أردت أن تقارن بين القائمتين ومجموع زوايا المثلث، فتسأل فى نفسك هل هما متساويان؟ وتشك فى تساويهما، تحدث عندك صوره لنسبه التساوى بينهما و هى من (التصور المجرد) أيضاً.

فإذا برهنت على تساويهما تحصل لك حاله جديده مغايره للحالات السابقه. و هى إدراكك لمطابقه النسبه للواقع المستلزم لحكم النفس واذعانها وتصديقها بالمطابقه. و هذه الحاله أيضاً (صوره المطابقه للواقع التى تعقلتها وأدركتها) هى

التى تسمى (بالتصديق) ، لأنها ادراك يستلزم تصديق النفس واذعانها، تسميه للشىء باسم لازمه الذى لا ينفك عنه.

إذن، ادراك زوايا المثلث، وادراك الزاويتين القائمتين، وادراك نسبه التساوى بينهما كلها (تصورات مجرده) لا يتبعها حكم وتصديق. أما ادراك ان هذا التساوى صحيح واقع مطابق للحقيقه فى نفس الأمر فهو (تصديق).

وكذلك إذا أدركت ان النسبه فى الخبر غير مطابقه للواقع، فهذا الادراك (تصديق).

(تنبيه) – إذا لاحظت ما مضى يظهر لك ان التصور و الادراك و العلم كلها ألفاظ لمعنى واحد، وهو: حضور صور الأشياء عند العقل. فالتصديق أيضاً تصور ولكنه تصور يستتبع الحكم وقناعه النفس وتصديقها. وانما لأجل التمييز بين التصور المجرد أى غير المستتبع للحكم، وبين التصور المستتبع له، سمى الأول (تصوراً) لأنه تصور محض ساذج مجرد فيستحق اطلاق لفظ (التصور) عليه مجرداً من كل قيد، وسمى الثانى (تصديقاً) لأنه يستتبع الحكم و التصديق، كما قلنا تسميه للشىء باسم لازمه.

أما إذا قيل: (التصور المطلق) فانما يراد به ما يساوق العلم و الادراك فيعم. كلا التصورين: التصور المجرد، و التصور المستتبع للحكم (التصديق) ().

بماذا يتعلق التصديق و التصور؟

ليس للتصديق إلا مورد واحد يتعلق به، و هو النسبه فى الجمله الخبريه عند الحكم و الاذعان بمطابقتها للواقع أو عدم مطابقتها. و اما التصور فيتعلق بأحد أربعه أمور:

١ – (المفرد) من اسم، وفعل «كلمه»، وحرف «أداه».

٢ – (النسبه فى الخبر) عند الشك فيها أو توهمها، حيث لا تصديق، كتصورنا لنسبه السكنى فى المريخ – مثلاً – عند ما يقال:

«المريخ مسكون».

٣ – (النسبه فى الانشاء) من أمر ونهى وتمن واستفهام ... إلى آخر الأمور الانشائيه التى لا واقع لها وراء الكلام، فلا مطابقه فيها للواقع خارج الكلام، فلا تصديق و لا اذعان.

٤ –

(المركب الناقص). كالمضاف و المضاف إليه، و الشبيه بالمضاف، و الموصول وصلته، و الصفه و الموصوف، وكل واحد من طرفى الجمله الشرطيه ... إلى آخر المركبات الناقصه التى لا يستتبع تصورها تصديقاً واذعانا: ففى قوله تعالى:

] إِن تَعُدُّواْ نِعْمَةَ اللّهِ لاَ تُحْصُوهَا [. الشرط (تعدوا نعمه الله) معلوم تصورى و الجزاء (لا تحصوها) معلوم تصورى أيضاً. وانما كانا معلومين تصوريين لأنهما وقعا كذلك جزاءاً وشرطاً فى الجمله الشرطيه وإلا ففى أنفسهما لولاها كل منهما معلوم تصديقى. و قوله (نعمه الله) معلوم تصورى مضاف. ومجموع الجمله معلوم تصديقى.

أقسام التصديق

ينقسم التصديق إلى قسمين: يقين وظن، لأن التصديق هو ترجيح أحد طرفى الخبر وهما الوقوع و اللاوقوع سواء كان الطرف الآخر محتملاً أو لا فان كان هذا الترجيح مع نفى احتمال الطرف الآخر بتاً فهو (اليقين) ، و إن كان مع وجود الاحتمال ضعيفاً فهو (الظن).

وتوضيح ذلك: إنك إذا عرضت على نفسك خبراً من الأخبار فأنت لا تخلو عن احدى حالات أربع: أما انك لا تجوّز إلا طرفاً واحداً منه أما وقوع الخبر أو عدم وقوعه، و اما أن تجوّز الطرفين وتحتملهما معاً. و الأول هو اليقين. و الثانى و هو تجويز الطرفين له ثلاث صور، لأنه لا يخلو إما أن يتساوى الطرفان فى الاحتمال أو يترجح أحدهما على الآخر: فإن تساوى الطرفان فهو المسمى (بالشك) و إن ترجح أحدهما فإن كان الراجح مضمون الخبر ووقوعه فهو (الظن) الذى هو من أقسام التصديق. و إن كان الراجح الطرف الآخر فهو (الوهم) الذى هو من أقسام الجهل و هو عكس الظن. فتكون الحالات أربعاً، و لا خامسه لها:

١ - (اليقين) و هو أن تصدق بمضمون الخبر و لا تحتمل

كذبه أو تصدق بعدمه و لا تحتمل صدقه، أى انک تصدق به على نحو الجزم و هو أعلى قسمى التصديق ().

٢ – (الظن) و هو أن ترجح مضمون الخبر أو عدمه مع تجويز الطرف الآخر، و هو أدنى قسمى التصديق.

٣ – (الوهم) و هو أن تحتمل مضمون الخبر أو عدمه مع ترجيح الطرف الآخر.

۴ – (الشک) و هو أن يتساوى احتمال الوقوع واحتمال العدم.

(تنبيه) – يعرف مما تقدم أمران: (الأول) ان الوهم و الشک ليسا من أقسام التصديق بل هما من أقسام الجهل، و (الثانى) أن الظن و الوهم دائماً يتعاكسان: فانک إذا توهمت مضمون الخبر فأنت تظن بعدمه، و إذا كنت تتوهم عدمه فانک تظن بمضمونه، فيكون الظن لأحد الطرفين توهماً للطرف الآخر.

الجهل وأقسامه

اشاره

ليس الجهل إلاـ عدم العلم ممن له الاستعداد للعلم و التمكن منه، فالجمادات و العجماوات لا نسميها جاهله و لا عالمه، مثل العمى، فانه عدم البصر فيمن شأنه أن يبصر، فلا يسمى الحجر أعمى. وسيأتى أن مثل هذا يسمى (عدم ملكه) ومقابله و هو العلم أو البصر يسمى (ملكه) ، فيقال ان العلم و الجهل متقابلان تقابل الملكه وعدمها.

والجهل على قسمين كما ان العلم على قسمين لأنه يقابل العلم فيبادله فى موارده فتاره يبادل التصور أى يكون فى مورده وأخرى يبادل التصديق أى يكون فى مورده، فيصح بالمناسبه أن نسمى الأول (الجهل التصورى) و الثانى (الجهل التصديقى).

ثم آن هم يقولون ان الجهل ينقسم إلى قسمين: بسيط ومركب. و فى الحقيقه ان الجهل التصديقى خاصه هو الذى ينقسم إليهما، ولهذا اقتضى أن نقسم الجهل إلى تصورى وتصديقى ونسميهما بهذه التسميه. أما الجهل التصورى فلا يكون إلا بسيطاً كما سيتضح. ولنبين القسمين فنقول:

– (الجهل البسيط) أن يجهل الانسان شيئاً و هو ملتفت إلى جهله فيعلم انه لا يعلم، كجهلنا بوجود السكان فى المريخ، فانا نجهل ذلك ونعلم بجهلنا فليس لنا إلا جهل واحد.

٢ – (الجهل المركب) أن يجهل الانسان شيئاً و هو غير ملتفت إلى أنه جاهل به، بل يعتقد انه من أهل العلم به، فلا يعلم أنه لا يعلم، كأهل الاعتقادات الفاسده الذين يحسبون آن هم عالمون بالحقائق، وهم جاهلون بها فى الواقع.

ويسمون هذا مركباً ?نه يتركب من جهلين: الجهل بالواقع و الجهل بهذا الجهل.

و هو أقبح وأهجن القسمين. ويختص هذا فى مورد التصديق ?نه لا يكون إلّا مع الاعتقاد.

ليس الجهل المركب من العلم

يزعم بعضهم دخول الجهل المركب فى العلم فيجعله من أقسامه، نظراً إلى أنه يتضمّن الاعتقاد و الجزم و إن خالف الواقع. ولكنا إذا دقّقنا تعريف العلم نعرف ابتعاد هذا الزعم عن الصواب و انه أى هذا الزعم من الجهل المركب، ?ن معنى (حضور صوره الشىء عند العقل) أن تحضر صوره نفس ذلك الشىء أما إذا حضرت صوره غيره بزعم أنها صورته فلم تحضر الشىء، بل صوره شىء آخر زاعماً انها هى. و هذا هو حال الجهل المركب، فلا يدخل تحت تعريف العلم. فمن يعتقد أن ا?رض مسطحه لم تحضر عنده صوره النسبه الواقعيه و هى أن ا?رض كرويه، وإنما حضرت صوره نسبه أخرى يتخيل أنها الواقع.

وفى الحقيقه ان الجهل المركب يتخيل صاحبه انه من العلم، ولكنه ليس بعلم. وكيف يصح أن يكون الشىء من أقسام مقابله، و الاعتقاد لا يغير الحقائق، فالشبح من بعيد الذى يعتقده الناظر إنساناً و هو ليس بإنسان لا يصيره الاعتقاد إنساناً على الحقيقه.

العلم ضرورى ونظرى

اشاره

ينقسم العلم بكلا قسميه التصورى و التصديقى إلى قسمين:

١ – (الضرورى) ويسمى أيضاً (البديهى) و هو ما لا يحتاج فى حصوله إلى كسب ونظر وفكر، فيحصل بالاضطرار وبالبداهه التى هى المفاجأه و الارتجال من دون توقف، كتصورنا لمفهوم الوجود و العدم ومفهوم الشىء وكتصديقنا بأن الكل أعظم من الجزء وبأن النقيضين لا يجتمعان وبأن الشمس طالعه و إن الواحد نصف الاثنين و هكذا ...

٢ – و (النظرى) و هو ما يحتاج حصوله إلى كسب ونظر وفكر، كتصورنا لحقيقه الروح و الكهرباء، وكتصديقنا بأن الأرض ساكنه أو متحركه حول نفسها وحول الشمس ويسمى أيضاً (الكسبى).

(توضيح القسمين): ان بعض الأمور يحصل العلم بها من دون انعام نظر وفكر فيكفى

فى حصوله أن تتوجه النفس إلى الشىء بأحد أسباب التوجه الآتيه من دون توسط عمليه فكريه كما مثلنا، و هذا هو الذى يسمى (بالضرورى أو البديهى) سواء أكان تصوراً أم تصديقاً. وبعضها لا يصل الانسان إلى العلم بها بسهوله، بل لابد من انعام النظر واجراء عمليات عقليه ومعادلات فكريه كالمعادلات الجبريه، فيتوصل بالمعلومات عنده إلى العلم بهذه الأمور (المجهولات) ، و لا يستطيع أن يتصل بالعلم بها رأساً من دون توسيط هذه المعلومات وتنظيمها على وجه صحيح، لينتقل الذهن منها إلى ما كان مجهولاً عنده، كما مثلنا. و هذا هو الذى يسمى (بالنظرى أو الكسبى) سواء كان تصوراً أو تصديقاً.

توضيح فى الضرورى

قلنا: ان العلم الضرورى هو الذى لا يحتاج إلى الفكر وانعام النظر. وأشرنا إلى أنه لابد من توجه النفس بأحد أسباب التوجه. و هذا ما يحتاج إلى بعض البيان:

فان الشىء قد يكون بديهياً ولكن يجهله الانسان، لفقد سبب توجه النفس، فلا يجب أن يكون الانسان عالماً بجميع البديهيات، و لا يضر ذلك ببداهه البديهى. ويمكن حصر أسباب التوجه فى الأمور التاليه:

١ – (الانتباه). و هذا السبب مطرد فى جميع البديهيات، فالغافل قد يخفى عليه أوضح الواضحات.

٢ – (سلامه الذهن) – و هذا مطرد أيضاً، فان من كان سقيم الذهن قد يشك فى أظهر الأمور أو لا يفهمه. و قد ينشأ هذا السقم من نقصان طبيعى أو مرض عارض أو تربيه فاسده.

٣ – (سلامه الحواس) ، و هذا خاص بالبديهيات المتوقفه على الحواس الخمس و هى المحسوسات. فان الأعمى أو ضعيف البصر يفقد كثيراً من العلم بالمنظورات و كذا الأصم فى المسموعات وفاقد الذائقه فى المذوقات. وهكذا.

۴ – (فقدان الشبهه). و الشبهه: أن يؤلف الذهن دليلاً

فاسـداً يناقض بـديهه من البـديهيات ويغفل عما فيه من المغالطه، فيشك بتلك البـديهه أو يعتقد بعدمها. و هذا يحدث كثيراً فى العلوم الفلسفيه و الجـدليات. فان من البـديهيات عند العقل ان الوجود و العدم نقيضان و إن النقيضـين لا يجتمعان و لا يرتفعان، ولكن بعض المتكلمين دخلت عليه الشـبهه فى هـذه البـديهه، فحسب ان الوجـود و العـدم لهمـا واسـطه وسـماها (الحـال) ، فهما يرتفعان عندها. ولكن مستقيم التفكير إذا حدث له ذلك وعجز عن كشف المغالطه يردها و يقول انها (شبهه فى مقابل البديهه).

٥ - (عمليه غير عقليه) ، لكثير من البديهيات، كالاسـتماع إلى كثيرين يمتنع تواطؤهم على الكذب فى المتواترات، وكالتجربه فى التجربيات، وكسـعى الانسان لمشاهده بلاد أو استماع صوت فى المحسوسات ... و ما إلى ذلك. فاذا احتاج الانسان للعلم بشىء إلى تجربه طويله، مثلاً، وعناء عملى، فلا يجعله ذلك علماً نظرياً ما دام لا يحتاج إلى الفكر و العمليه العقليه.

تعريف النظر أو الفكر

نعرف ممـا سـبق ان النظر - أو الفكر - المقصود منه «اجراء عمليه عقليه فى المعلومات الحاضـره لأجل الوصول إلى المطلوب» و المطلوب هو العلم بالمجهول الغائب. وبتعبير آخر أدق ان الفكر هو:

«حركه العقل بين المعلوم و المجهول».

وتحليل ذلك: أن الانسان إذا واجه بعقله المشكل (المجهول) وعرف انه من أى أنواع المجهولات هو، فزع عقله إلى المعلومات الحاضـره عنـده المناسـبه لنوع المشـكل، وعندئذ يبحث فيها ويتردد بينها بتوجيه النظر إليها، ويسـعى إلى تنظيمها فى الذهن حتى يؤلف المعلومـات التى تصـلح لحـل المشـكل، فإذا اسـتطاع ذلك ووجـد ما يؤلفه لتحصـيل غرضه تحرك عقله حينئـذ منها إلى المطلوب، أعنى معرفه المجهول وحل المشكل.

فتمر على العقل - إذن - بهذا التحليل خمسه أدوار:

١ - مواجهه

المشكل (المجهول).

٢ - معرفه نوع المشكل، فقد يواجه المشكل و لا يعرف نوعه.

٣ - حركه العقل من المشكل إلى المعلومات المخزونه عنده.

۴ - حركه العقل - ثانياً - بين المعلومات، للفحص عنها وتأليف ما يناسب المشكل ويصلح لحله.

۵ - حركه العقل - ثالثاً - من المعلوم الذى استطاع تأليفه مما عنده إلى المطلوب.

وهـذه الأـدوار الثلاثه الأخيره أو الحركات الثلاث هى الفكر أو النظر، و هـذا معنى حركه العقل بين المعلوم و المجهول. و هـذه الأـدوار الخمسه قـد تمر على الانسـان فى تفكيره و هو لا يشـعر بها، فان الفكر يجتازها غالباً بأسـرع من لمـح البصـر، على انها لا يخلو منها انسان فى أكثر تفكيراته، ولذا قلنا إن الانسان مفطور على التفكير.

نعم من له قوه الحدس يستغنى عن الحركتين الأوليين، وانما ينتقل رأساً بحركه واحده من المعلومات إلى المجهول. و هذا معنى (الحـدس) ، فلـذلك يكون صاحب الحـدس القوى أسـرع تلقياً للمعارف و العلوم، بل هو من نوع الألهام وأول درجاته. ولذلك أيضاً جعلوا القضايا (الحدسيات) من أقسام البديهيات، لأنها تحصل بحركه واحده مفاجئه من المعلوم إلى المجهول عند مواجهه المشـكل، من دون كسب وسـعى فكرى، فلم يحتـج إلى معرفه نـوع المشـكل و لاـ إلى الرجوع إلى المعلومـات عنـده وفحصـها وتأليفها.

ولأجل هذا قالوا: ان قضـيه واحده قد تكون بديهيه عند شخص نظريه عند شخص آخر. و ليس ذلك إلا لأن الأول عنده من قوه الحـدس مـا يسـتغنى به عن النظر و الكسب، أى ما يسـتغنى به عن الحركتين الأوليين، دون الشـخص الثانى فانه يحتاج إلى هـذه الحركات الثلاث لتحصيل المعلوم بعد معرفه نوع المشكل.

تمرينات

١ - لماذا لم يكن الوهم و الشك من أقسام التصديق؟

٢ -

اذكر خمس قضايا بديهيه من عندك مع بيان ما تحتاج إليه كل منها من أسباب توجه النفس الخمسه.

٣ – إذا علمت بأن فى الغرفه شيئاً ما، و بعد الفحص عنه كثيراً وجدته فعلمت انه فاره مختفيه، فهذا العلم الحاصل بعد البحث ضرورى أم نظرى؟

۴ – هل اتفق ان حصلت لك شبهه فى مقابل بديهه؟ اذكرها.

۵ – ما الفرق بين الفكر و الحدس؟

أبحاث المنطق

مدخل؛ أبحاث المنطق

علم المنطق انما يحتاج إليه لتحصيل العلوم النظريه، لأنه هو مجموعه قوانين الفكر و البحث. أما الضروريات فهى حاصله بنفسها، بل هى رأس المال الأصلى لكاسب العلوم يكتسب به ليربح المعلومات النظريه المفقوده عنده. فإذا اكتسب مقداراً من النظريات زاد رأس ماله بزياده معلوماته، فيستطيع أن يكتسب معلومات أكثر، لأن ربح التاجر عاده يزيد كلما زادت ثروته الماليه. و هكذا طالب العلم كلما اكتسب تزيد ثروته العلميه وتتسع تجارته، فيتضاعف ربحه. بل تاجر العلم مضمون الربح بالاكتساب لا كتاجر المال.

وعلم المنطق يبحث عن كيفيه تأليف المعلومات المخزونه عنده، ليتوصل بها إلى الربح بتحصيل المجهولات واضافتها إلى ما عنده من معلومات: فيبحث تاره عن المعلوم التصورى ويسمى (المعرِّف) ، للتوصل به إلى العلم بالمجهول التصورى، ويبحث أخرى عن المعلوم التصديقى ويسمى (الحجه) ليتوصل به إلى العلم بالمجهول التصديقى.

والبحث عن الحجه بنحوين: تاره من ناحيه هيئه تأليفها، وأخرى من ناحيه ماده قضاياها، و هو بحث الصناعات الخمس. ولكل من البحث عن المعرف و الحجه مقدمات. فأبحاث المنطق نضعها فى سته أبواب:

الباب الأول – فى مباحث الألفاظ

الباب الثانى – فى مباحث الكلى الجزء الأول

الباب الثالث – فى المعرف وتلحق به القسمه

الباب الرابع – فى القضايا وأحكامها

الباب الخامس – فى الحجه وهيئه تأليفها الجزء الثانى

الباب السادس –

الباب الأول: مباحث الألفاظ

الحاجه إلى مباحث الألفاظ

اشاره

لاـ شـك ان المنطقى لاـ يتعلق غرضه الأصـلى إلاّـ بنفس المعـانى، ولكنه لاـ يسـتغنى عن البحث عن أحوال الألفاظ توصـلًا إلى المعانى، لأنه من الواضـح أن التفاهم مع الناس ونقل الأفكار بينهم لا يكون غالباً إلاّ بتوسط لغه من اللغات. و الألفاظ قد يقع فيها التغيير و الخلـط فلاـ يتم التفاهم بها. فاحتاج المنطقى إلى أن يبحث عن أحوال اللفظ من جهه عامه، و من غير اختصاص بلغه من اللغات، اتماماً للتفاهم، ليزن كلامه وكلام غيره بمقياس صحيح.

وقلنـا: (من جهه عـامه) ، لأـن المنطق علم لاـ يختص بأهـل لغه خـاصه، و إن كـان قـد يحتـاج إلى البحث عما يختص باللغه التى يسـتعملها المنطقى فيمـا قل: كالبحث عن دلاله لام التعريف – فى لغه العرب – على الاسـتغراق، و عن كان وأخواتها فى انها من الأـدوات و الحروف، و عن أدوات العموم و السـلب ... و مـا إلى ذلـك. ولكنه قـد يسـتغنى عن ادخالها فى المنطق اعتماداً على علوم اللغه.

هـذه حاجته من أجل التفاهم مع غيره. وللمنطقى حاجه أخرى () إلى مباحث الألفاظ من أجل نفسه، هى أعظم وأشد من حاجته الأولى، بل لعلها هى السبب الحقيقى لادخال هذه الأبحاث فى المنطق.

ونستعين على توضيح مقصودنا بذكر تمهيد نافع، ثم نذكر وجه حاجه الانسان فى نفسه إلى معرفه مباحث الألفاظ نتيجه للتمهيد، فنقول.

(التمهيد) – ان للأشياء أربعه وجودات: وجودان حقيقيان ووجودان اعتباريان جعليان:

۱ الوجود الخارجى

كوجودك ووجود الأشـياء التى حولك ونحوها، من أفراد الانسان و الحيوان و الشـجر و الحجر و الشمس و القمر و النجوم، إلى غير ذلك من الوجودات الخارجيه التى لا حصر لها.

۲ الوجود الذهنى

وهو علمنا بالأشـياء الخارجيه و غيرها من المفاهيم. و قـد قلنا سابقاً: ان للانسان قوه تنطبع فيها صور الأشـياء. و هـذه القوه تسـمى

الذهن. و الانطباع فيها يسمى الوجود الذهنى الذى هو العلم.

وهذان الوجودان هما الوجودان الحقيقيان. لأنهما ليسا بوضع واضع و لا باعتبار معتبر.

٣ الوجود اللفظى

بيانه: ان الانسان لما كان اجتماعياً بالطبع ومضطراً للتعامل و التفاهم مع باقى أفراد نوعه، فانه محتاج إلى نقل أفكاره إلى الغير وفهم أفكار الغير. و الطريقه الأوليه للتفهيم هى أن يحضر الأشياء الخارجيه بنفسها، ليحس بها الغير باحدى الحواس فيدركها. ولكن هذه الطريقه من التفهيم تكلفه كثيراً من العناء، على أنها لا ـ تفى بتفهيم أكثر الأشياء و المعانى، إما لأنها ليست من الموجودات الخارجيه أو لأنها لا يمكن احضارها.

فألهم الله تعالى الانسان طريقه سهله سريعه فى التفهيم، بأن منحه قوه على الكلام و النطق بتقاطيع الحروف ليؤلف منها الألفاظ. وبمرور الزمن دعت الانسان الحاجه – و هى أم الاـختراع – إلى أن يضع لكل معنى يعرفه ويحتاج إلى التفاهم عنه لفظاً خاصاً. ليحضر المعانى بالألفاظ بدلاً من احضارها بنفسها.

ولأجل أن تثبت فى ذهنك أيها الطالب هذه العباره أكررها لك: (ليحضر المعانى بالألفاظ بدلاً من احضارها بنفسها). فتأملها جيداً، واعرف ان هذا الاحضار انما يتمكن الانسان منه بسبب قوه ارتباط اللفظ بالمعنى وعلاقته به فى الذهن. و هذا الارتباط القوى ينشأ من العلم بالوضع وكثره الاستعمال. فاذا حصل هذا الارتباط القوى لدى الذهن يصبح اللفظ عنده كأنه المعنى و المعنى كأنه اللفظ أى يصبحان عنده كشىء واحد، فإذا أحضر المتكلم اللفظ فكأنما أحضر المعنى بنفسه للسامع، فلا يكون فرق لديه بين أن يحضر خارجاً نفس المعنى وبين أن يحضر لفظه

الموضوع له، فان السامع فى كلا الحالين ينتقل ذهنه إلى المعنى. ولذا قد ينتقل السامع إلى المعنى ويغفل عن اللفظ وخواصه كأنه لم يسمعه مع أنه لم ينتقل إليه إلا بتوسط سماع اللفظ.

وزبده المخض ان هذا الارتباط يجعل اللفظ و المعنى كشىء واحد، فإذا وجد اللفظ فكأنما وجد المعنى. فلذا نقول: «وجود اللفظ وجود المعنى». ولكنه وجود لفظى للمعنى، أى ان الموجود حقيقه هو اللفظ لا ـ غير، وينسب وجوده إلى المعنى مجازاً، بسبب هذا الارتباط الناشئ من الوضع. و الشاهد على هذا الارتباط و الاتحاد انتقال القبح و الحسن من المعنى إلى اللفظ وبالعكس: فإن اسم المحبوب من أعذب الألفاظ عند المحب، و إن كان فى نفسه لفظاً وحشياً ينفر منه السمع و اللسان. واسم العدو من أسمج الألفاظ و إن كان فى نفسه لفظاًمستملحاً. وكلما زاد هذا الارتباط زاد الانتقال، ولذا نرى اختلاف القبح فى الألفاظ المعبر بها عن المعانى القبيحه، نحو التعابير عن عوره الانسان، فكثير الاستعمال أقبح من قليله. و الكنايه أقل قبحاً. بل قد لا يكون فيها قبح كما كنى القرآن الكريم بالفروج.

وكذا رصانه التعبير وعذوبته يعطى جمالاً فى المعنى لا نجده فى التعبير الركيك الجافى، فيضفى جمال اللفظ على المعنى جمالاً وعذوبه.

۴ الوجود الكتبى

شرحه: ان الألفاظ وحدها لا تكفى للقيام بحاجات الانسان كلها، لأنها تختص بالمشافهين. أما الغائبون و الذين سيوجدون، فلابد لهم من وسيله أخرى لتفهيمهم، فالتجأ الانسان أن يصنع النقوش الخطيه لاحضار ألفاظه الداله على المعانى، بدلاً من النطق بها، فكان الخط وجوداً للفظ. و قد سبق أن قلنا: أن اللفظ وجود للمعنى، فلذا نقول: «ان وجود الخط وجود للفظ ووجود للمعنى تبعاً». ولكنه وجود كتبى للفظ و المعنى،

أی أن الموجود حقیقه هو الکتابه لا غیر، وینسب الوجود إلی اللفظ و المعنی مجازاً بسبب الوضع، کما ینسب وجود اللفظ إلی المعنی مجازاً بسبب الوضع.

إذن الکتابه تحضر الألفاظ، و الألفاظ تحضر المعانی فی الذهن، و المعانی الذهنیه تدل علی الموجودات الخارجیه.

فاتضح ان الوجود اللفظی و الکتبی (وجودان مجازیان اعتباریان للمعنی) بسبب الوضع و الاستعمال.

النتیجه

لقد سمعت هذا البیان المطول - وغرضنا أن نفهم منه الوجود اللفظی، و قد فهمنا ان اللفظ و المعنی لأجل قوه الارتباط بینهما کالشیء الواحد، فإذا أحضرت اللفظ بالنطق فکأنما أحضرت المعنی بنفسه.

ومن هنا نفهم کیف یؤثر هذا الارتباط علی تفکیر الانسان بینه وبین نفسه، ألا تری نفسک عند ما تحضر أی معنی کان فی ذهنک لابد أن تحضر معه لفظه أیضاً، بل أکثر من ذلک تکون انتقالاتک الذهنیه من معنی إلی معنی بتوسط احضارک لألفاظها فی الذهن: فانا نجد أنه لا ینفک غالباً تفکیرنا فی أی أمر کان عن تخیل الألفاظ وتصورها کأنما نتحدث إلی نفوسنا ونناجیها بالألفاظ التی نتخیلها، فنرتب الألفاظ فی أذهاننا، و علی طبقها نرتب المعانی وتفصیلاتها، کما لو کنا نتکلم مع غیرنا.

قال الحکیم العظیم الشیخ الطوسی فی شرح الاشارات: «الانتقالات الذهنیه قد تکون بألفاظ ذهنیه، و ذلک لرسوخ العلاقه المذکوره - یشیر إلی علاقه اللفظ بالمعنی - فی الأذهان».

فإذا أخطأ المفکر فی الألفاظ الذهنیه أو تغیرت علیه أحوالها یؤثر ذلک علی أفکاره وانتقالاته الذهنیه، للسبب المتقدم.

فمن الضروری لترتیب الأفکار الصحیحه لطالب العلوم أن یحسن معرفه أحوال الألفاظ من وجهه عامه، و کان لزاماً علی المنطقی أن یبحث عنها مقدمه لعلم المنطق واستعانه بها علی تنظیم أفکاره الصحیحه.

الدلاله

تعریف الدلاله

إذا سمعنا طرقه بابک ینتقل ذهنک - لا شک - إلی أن شخصاً علی الباب یدعوک. و لیس ذلک إلا لأن هذه الطرقه کشفت عن وجود شخص یدعوک. و إن شئت قلت: انها (دلت) علی وجوده.

إذن، طرقه الباب (دال) ، ووجود الشخص الداعی (مدلول) و هذه الصفه التی حصلت للطرقه (دلاله).

وهکذا، کل شیء إذا علمت بوجوده، فنتقل ذهنک منه إلی وجود شیء آخر

- نسميه (دالاً) ، و الشيء الآخر (مدلولاً) ، و هذه الصفه التي حصلت له (دلاله).

فيتضح من ذلك ان الدلاله هي: «كون الشيء بحاله إذا علمت بوجوده انتقل ذهنك إلى وجود شيء آخر».

أقسام الدلاله

لا شك ان انتقال الذهن من شيء إلى شيء لا يكون بلا سبب. و ليس السبب إلا رسوخ العلاقه بين الشيئين في الذهن. و هذه العلاقه الذهنيه أيضاً لها سبب. وسببها العلم بالملازمه بين الشيئين خارج الذهن. ولاختلاف هذه الملازمه من كونها ذاتيه أو طبعيه أو بوضع واضع وجعل جاعل قسموا الدلاله إلى أقسام ثلاثه: عقليه وطبيعيه ووضعيه.

۱ الدلاله العقليه

- و هي فيما إذا كان بين الدال و المدلول ملازمه ذاتيه في وجودهما الخارجي، كالأثر و المؤثر. فإذا علم الانسان - مثلاً - ان ضوء الصباح أثر لطلوع قرص الشمس، ورأى الضوء على الجدار ينتقل ذهنه إلى طلوع الشمس قطعاً، فيكون ضوء الصبح دالاً على الشمس دلاله عقليه. ومثله إذا سمعنا صوت متكلم من وراء جدار فعلمنا بوجود متكلم ما.

۲ الدلاله الطبعيه

وهي فيما إذا كانت الملازمه بين الشيئين ملازمه طبعيه، أعني التي يقتضيها طبع الانسان، و قد يتخلف ويختلف باختلاف طباع الناس، لا كالأثر بالنسبه إلى المؤثر الذي لا يتخلف و لا يختلف.

وأمثله ذلك كثيره، فمنها اقتضاء طبع بعض الناس أن يقول:

(آخ) عند الحس بالألم، و (آه) عند التوجع، و (اف) عند التأسف و التضجر. ومنها اقتضاء طبع البعض أن يفرقع أصابعه أو يتمطى عند الضجر و السأم، أو يعبث بما يحمل من أشياء أو بلحيته أو بأنفه أو يضع اصبعه بين أعلى اذنه وحاجته عند التفكير، أو يتثأب عند النعاس.

فإذا علم الانسان بهذه الملازمات فانه ينتقل ذهنه من أحد المتلازمين إلى الآخر، فعندما يسمع بكلمه (آخ) ينتقل ذهنه إلى أن متكلمها يحس بالألم. و إذا رأى شخصاً يعبث بمسبحته يعلم بأنه في حاله تفكير ... وهكذا.

۳ الدلاله الوضعيه

]وهي فيما إذا كانت الملازمه بين الشيئين تنشأ من التواضع و الاصطلاح على أن وجود أحدهما يكون دليلاً على وجود الثاني،

كالخطوط التى اصطلح على أن تكون دليلًا على الألفاظ، وكاشارات الأخرس واشارات البرق و اللاسلكى و الرموز الحسابيه و الهندسيه ورموز سائر العلوم الأخرى، و الألفاظ التى جعلت دليلًا على مقاصد النفس.

فإذا علم الانسان بهذه الملازمه وعلم بوجود الدال ينتقل ذهنه إلى الشيء المدلول.

أقسام الدلاله الوضعيه

وهذه الدلاله الوضعيه تنقسم إلى قسمين ():

أ – (الدلاله اللفظيه): إذا كان الدال الموضوع لفظاً.

ب – (الدلاله غير اللفظيه): إذا كان الدال الموضوع غير لفظ، كالاشارات و الخطوط، و النقوش و ما يتصل بها من رموز العلوم، و اللوحات المنصوبه فى الطرق لتقدير المسافات أو لتعيين اتجاه الطريق إلى محل أو بلده ... و نحو ذلك.

الدلاله اللفظيه

تعريفها

من البيان السابق نعرف أن السبب فى دلاله اللفظ على المعنى هو العلقه الراسخه فى الذهن بين اللفظ و المعنى. وتنشأ هذه العلقه – كما عرفت – من الملازمه الوضعيه بينهما عند من يعلم بالملازمه. وعليه يمكننا تعريف الدلاله اللفظيه بأنها:

«هى كون اللفظ بحاله ينشأ من العلم بصدوره من المتكلم العلم بالمعنى المقصود به».

أقسامها

المطابقيه. التضمنيه. الالتزاميه

يدلّ اللفظ على المعنى من ثلاثه أوجه متباينه:

(الوجه الأول) – المطابقه: بأن يدل اللفظ على تمام معناه الموضوع له ويطابقه، كدلاله لفظ الكتاب على تمام معناه، فيدخل فيه جميع أوراقه و ما فيه من نقوش وغلاف، وكدلاله لفظ الانسان على تمام معناه، و هو الحيوان الناطق. وتسمى الدلاله حينئذ (المطابقيه) أو (التطابقيه) ، لتطابق اللفظ و المعنى.

وهى الدلاله الأصليه فى الألفاظ التى لأجلها مباشره وضعت لمعانيها.

(الوجه الثانى) – التضمن: بأن يدل اللفظ على جزء معناه الموضوع له الداخل ذلك الجزء فى ضمنه، كدلاله لفظ الكتاب على

الورق وحده أو الغلاف. وكدلاله لفظ الانسان على الحيوان وحده أو الناطق وحده ... فلو بعت الكتاب يفهم المشترى دخول الغلاف فيه، و لو أردت بعد ذلك أن تستثنى الغلاف لاحتج عليک بدلاله لفظ الكتاب على دخول الغلاف. وتسمى هذه الدلاله (التضمنيه). و هى فرع عن الدلاله المطابقيه، لأن الدلاله على الجزء بعد الدلاله على الكل.

(الوجه الثالث) الالتزام: بأن يدل اللفظ على معنى خارج عن معناه الموضوع له لازم له يستتبعه استتباع الرفيق اللازم الخارج عن ذاته، كدلاله لفظ الدواه على القلم. فلو طلب منک أحد أن تأتيه بدواه لم ينص على القلم فجئته بالدواه وحدها لعاتبک على ذلک محتجاً بأن طلب الدواه كافٍ فى الدلاله على طلب القلم. وتسمى هذه الدلاله (الالتزاميه).

وهى

فرع أيضاً عن الدلاله المطابقيه لأن الدلاله على ما هو خارج المعنى بعد الدلاله على نفس المعنى.

شرط الدلاله الالتزاميه:

يشترط فى هذه الدلاله أن يكون التلازم بين معنى اللفظ و المعنى الخارج اللازم تلازماً ذهنياً، فلا يكفى التلازم فى الخارج فقط من دون رسوخه فى الذهن وإلا لما حصل انتقال الذهن.

ويشترط - أيضاً - أن يكون التلازم واضحاً بيناً، بمعنى أن الذهن إذا تصور معنى اللفظ ينتقل إلى لازمه بدون حاجه إلى توسط شيء آخر ().

تمرينات

(١) بيّن أنواع الدلاله فيما يأتى:

أ - دلاله عقرب الساعه على الوقت.

ب - دلاله صوت السعال على ألم الصدر.

ج - دلاله قيام الجالسين على احترام القادم.

د - دلاله حمره الوجه على الخجل وصفرته على الوجل.

ه - دلاله حركه رأس المسؤول إلى الأسفل على الرضا وإلى الأعلى على عدم الرضا.

(٢) اصنع جدولاً للدلالات الثلاث (العقليه وأختيها) وضع فى كل قسم ما يدخل فيه من الأمثله الآتيه:

أ - دلاله الصعود على السطح على وجود السلم.

ب - دلاله فقدان حاجتك على أخذ سارق لها.

ج - دلاله الأنين على الشعور بالألم.

د - دلاله كثره الكلام على الطيش وقلته على الرزانه.

ه - دلاله الخط على وجود الكاتب.

و - دلاله سرعه النبض على الحمى.

ز – دلاله صوت المؤذن على دخول وقت الصلاه.

ح – دلاله التبختر فى المشى أو تصعير الخد على الكبرياء.

ط – دلاله صفير القطار على قرب حركته أو قرب وصوله.

ى – دلاله غليان الماء على بلوغ الحراره فيه درجه المائه.

(٣) عين أقسام الدلاله اللفظيه من الأمثله الآتيه: –

أ – دلاله لفظ الكلمه على (القول المفرد).

ب – دلاله لفظ الكلمه على (القول) وحده أو (المفرد) وحده.

ج – دلاله لفظ السقف على الجدار.

د – دلاله لفظ

الشجره على ثمرتها.

ه – دلاله لفظ السياره على محركها.

و – دلاله لفظ الدار على غرفها.

ز – دلاله لفظ النخله على الطريق إليها عند بيعها.

(۴) إذا اشترى شخص من آخر داراً وتنازعا فى الطريق إليها فقال المشترى الطريق داخل فى البيع بدلاله لفظ الدار، فهذه الدلاله المدعاه من أى أقسام الدلاله اللفظيه تكون؟

(۵) استأجر رجل عاملاً ليعمل الليل كله، ولكن العامل ترك العمل عند الفجر، فخاصمه المستأجر مدعياً دلاله لفظ الليل على الوقت من الفجر إلى طلوع الشمس، فمن أى أقسام الدلاله اللفظيه ينبغى أن تكون هذه الدلاله المدعاه؟

(۶) لماذا يقولون لا يدل لفظ (للأسد) على (بخر الفم) دلاله التزاميه، كما يدل على الشجاعه، مع أن البخر لازم للأسد كالشجاعه؟

تقسيمات الألفاظ

اشاره

للفظ المستعمل بما له من المعنى عده تقسيمات عامه لا تختص بلغه دون أخرى، و هى أهم مباحث الألفاظ بعد بحث الدلاله. ونحن ذاكرون هنا أهم تلك التقسيمات، و هى ثلاثه، لأن اللفظ المنسوب إلى معناه تاره ينظر إليه فى التقسيم بما هو لفظ واحد، وأخرى بما هو متعدد، وثالثه بما هو لفظ مطلقاً سواء كان واحداً أو متعدداً.

۱ المختص. المشترک. المنقول. المرتجل. الحقيقه و المجاز

إن اللفظ الواحد الدال على معناه باحدى الدلالات الثلاث المتقدمه إذا نسب إلى معناه، فهو على أقسام خمسه، لأن معناه إما أن يكون واحداً أيضاً ويسمى (المختص) ، و اما أن يكون متعدداً. و ما له معنى متعدد أربعه أنواع: مشترک، ومنقول، ومرتجل، وحقيقه ومجاز، فهذه خمسه أقسام:

۱ – (المختص): و هو اللفظ الذى ليس له إلا معنى واحد فاختص به، مثل حديد وحيوان.

۲ – (المشترک): و هو اللفظ الذى تعدد معناه و قد وضع للجميع كلا على حده، ولكن من دون أن يسبق وضعه لبعضها على وضعه للآخر مثل (عين) الموضوع لحاسه النظر وينبوع الماء و الذهب و غيرها ومثل (الجون) الموضوع للأسود و الأبيض. و

المشترك كثير فى اللغه العربيه.

٣ - (المنقول): و هو اللفظ الذى تعدد معناه و قد وضع للجميع كالمشترك ولكن يفترق عنه بأن الوضع لاحدها مسبوق بالوضع للآخر مع ملاحظه المناسبه بين المعنيين فى الوضع اللاحق. مثل لفظ (الصلاه) الموضوع أولاً للدعاء ثم نقل فى الشرع الإسلامى لهذه الأفعال المخصوصه من قيام وركوع وسجود ونحوها لمناسبتها للمعنى الأول. ومثل لفظ (الحج) الموضوع أولاً للقصد مطلقاً، ثم نقل لقصد مكه المكرمه بالأفعال المخصوصه و الوقت المعين ... و هكذا أكثر المنقولات فى عرف الشرع وأرباب العلوم و الفنون. ومنها لفظ السياره

و الطائره و الهاتف و المذياع ونحوها من مصطلحات هذا العصر.

والمنقول ينسب إلى نـاقله فإن كان العرف العام قيل له: منقول عرفى كاللفظ السـياره و الطائره. و إن كان العرف الخاص كعرف أهل الشرع و المناطقه و النحاه و الفلاسفه ونحوهم قيل له: منقول شرعى أو منطقى أو نحوى أو فلسفى ... وهكذا.

۴ - (المرتجل): و هو كالمنقول بلا فرق إلا انه لم تلحظ فيه المناسبه بين المعنيين، و منه أكثر الأعلام الشخصيه.

۵ - (الحقيقه و المجاز): و هو اللفظ الـذى تعدد معناه، ولكنه موضوع لأحد المعانى فقط، واسـتعمل فى غيره لعلاقه ومناسـبه بينه وبين المعنى الأول الموضوع له من دون أن يبلغ حـد الوضع فى المعنى الثـانى فيسـمى (حقيقه) فى المعنى الأول، و (مجازاً) فى الثانى، ويقال للمعنى الأول معنى حقيقى، وللثانى معنى مجازى.

والمجاز دائماً يحتاج إلى قرينه تصرف اللفظ عن المعنى الحقيقى وتعين المعنى المجازى من بين المعانى المجازيه.

تنبيهان

۱ - ان المشترك اللفظى و المجاز لا يصـح اسـتعمالهما فى الحدود و البراهين، إلا مع نصب القرينه على إراده المعنى المقصود، ومثلهما المنقول و المرتجل ما لم يهجر المعنى الأول، فإذا هجر كان ذلك وحده قرينه على إراده الثانى.

على أنه يحسن اجتناب المجاز فى الأساليب العلميه حتى مع القرينه.

۲ - المنقول ينقسم إلى (تعيينى وتعيّنى) ، لأـن النقـل تـاره يكون من ناقل معين باختياره وقصـده، كأكثر المنقولات فى العلوم و الفنون و هو المنقول (التعيينى) أى أن الوضع فيه بتعيين معين. وأخرى لاـ يكون بنقـل ناقل معين باختياره، وانما يسـتعمل جماعه من النـاس اللفـظ فى غير معنـاه الحقيقى لا بقصـد الوضع له، ثم يكثر اسـتعمالهم له ويشـتهر بينهم، حتى يتغلب المعنى المجازى على اللفظ فى

أذهانهم فيكون كالمعنى الحقيقى يفهمه السامع منهم بـدون القرينه. فيحصل الارتباط الـذهنى بين نفس اللفظ و المعنى، فينقلب اللفظ حقيقه فى هذا المعنى.

و هو (المنقول التعينى).

تمرينات

۱ - هذه الألفاظ المستعمله فى هذا الباب و هى لفظ (مختص. مشترک. منقول. إلى آخره) من أى أقسام اللفظ الواحد؟ أى انها مختصه أو مشترکه أو غير ذلک.

۲ - اذکر ثلاثه أمثله لکل من أقسام اللفظ الواحد الخمسه.

۳ - کيف تميز بين المشترک و المنقول؟

۴ - هل تعرف لماذا يحتاج المشترک إلى قرينه؛ و هل يحتاج المنقول إلى القرينه؟

۲ الترادف و التباين

اشاره

إذا قسنا لفظاً إلى لفظ أو إلى ألفاظ، فلا تخرج تلک الألفاظ المتعدده عن أحد قسمين:

۱ - أما أن تکون موضوعه لمعنى واحد، فهى (المترادفه) ، إذا کان أحد الألفاظ () رديفاً للآخر على معنى واحد. مثل: أسد وسبع وليث. هره وقطه. إنسان وبشر.

فالترادف: «اشتراک الألفاظ المتعدده فى معنى واحد».

۲ - و اما أن يکون کل واحد منها موضوعاً لمعنى مختص به، فهى (المتباينه) ، مثل: کتاب. قلم. سماء. أرض. حيوان. جماد. سيف. صارم ...

فالتباين: «أن تکون معانى الألفاظ متکثره بتکثر الألفاظ». و المراد من التباين هنا غير التباين الـذى سيأتى فى النسب، فإن التباين هنا بين الألفاظ باعتبار تعدد معناها، و إن کانت المعانى تلتقى فى بعض أفرادها أو جميعها، فإن السيف يباين الصارم، لأن المراد من الصارم خصوص القاطع من السيوف. فهما متباينان معنى و إن کانا يلتقيان فى الافراد، إذ أن صارم سيف. و کذا الإنسان و الناطق، متباينان معنى، لأن المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر و إن کانا يلتقيان فى جميع أفرادهما لأن کل ناطق إنسان وکل إنسان ناطق.

قسمه الألفاظ المتباينه:

المثلان. المتخالفان. المتقابلان

تقدم ان

الألفـاظ المتباينه هی ما تکثرت معانیها بتکثرها، أی ان معانیها متغایره. و لما کان التغایر بین المعانی یقع علی أقسام، فإن الألفاظ بحسب معانیها أیضاً تنسب لها تلک الأقسام. و التغایر علی ثلاثه أنواع: التماثل، و التخالف، و التقابل.

لأـن المتغایرین إما أن یراعی فیهما اشتراکهما فی حقیقه واحـده فهما (المثلان) و اما ألا یراعی ذلک سواء کانا مشترکین بالفعل فی حقیقه واحـده أو لم یکونا. و علی هـذا التقـدیر الثانی أی تقدیر عدم المراعاه، فإن کانا من المعانی التی لا یمکن اجتماعهما فی محل واحد من جهه واحده فی زمان واحد، بأن کان بینهما تنافر وتعاند فهما (المتقابلان) ، وإلا فهما (المتخالفان).

وهذا یحتاج إلی شیء من التوضیح، فنقول:

۱ المثلان

هما المشترکان فی حقیقه واحده بما هما مشترکان، أی لوحظ واعتبر اشتراکهما فیها، کمحمد وجعفر اسمین لشخصین مشترکین فی ا?نسانیه بما هما مشترکان فیها. وکالإنسان و الفرس باعتبار اشتراکهما فی الحیوانیه. وإلا فمحمد وجعفر من حیث خصوصـیه ذاتیهما مع قطع النظر عما اشترکا فیه هما متخالفان کما سیأتی. و کذا الإنسان و الفرس هما متخالفان بما هما إنسان وفرس.

والاشتراک و التماثل إن کان فی حقیقه نوعیه بأن یکونا فردین من نوع واحـد کمحمد وجعفر یخص باسم المثلین أو المتماثلین و لاـ اسم آخر لهما. و إن کان فی الجنس کالإنسان و الفرس سـمّیا أیضاً (متجانسـین) و إن کان فی الکم أی فی المقـدار سـمّیا أیضاً (متساویین) ، و إن کان فی الکیف أی فی کیفیتهما وهیئتهما سمّیا أیضاً (متشابهین). و الاسم العام للجمیع هو (التماثل).

والمثلان أبداً لا یجتمعان ببدیهه العقل.

۲ المتخالفان

، وهما المتغایران من حیث هما متغایران، و لا مانع من اجتماعهما فی محل واحد إذا کانا من الصفات، مثل الإنسان و الفرس بما هما انسان وفرس، لا بما هما مشترکان فی الحیوانیه کما تقدم. کذلک: الماء و الهواء، النار و التراب، الشـمس و القمر، السماء و الأرض.

ومثل السواد و الحلاوه، الطول و الرقه، الشجاعه و الکرم، البیاض و الحراره. و التخالف قد یکون فی الشخص مثل محمد وجعفر و إن کانـا مشترکین نوعـاً فی الإنسـانیه، ولکن لم یلحظ هـذا الاـشتراک. و قـد یکون فی النوع مثـل الإنسان و الفرس و إن کانا مشترکین فی الجنس و هو الحیوان ولکن لم یلحظ الاشتراک. و قد یکون فی الجنس، و إن کانا مشترکین فی وصـفهما العارض علیهما، مثل القطن و الثلج المشترکین فی وصف الأبیض إلّا

أنه لم يلحظ ذلك.

ومنه يظهر ان مثل محمـد وجعفر يصدق عليهما انهما متخالفان بالنظر إلى اختلافهما فى شخصيهما ويصدق عليهما مثلان بالنظر إلى اشتراكهما وتماثلهما فى النوع و هو الإنسان. و كذا يقال عن الإنسان و الفرس هما متخالفان من جهه تغايرهما فى الإنسانيه و الفرسيه ومثلان باعتبار اشتراكهما فى الحيوانيه. و هكذا فى مثل القطن و الثلج. الحيوان و النبات. الشجر و الحجر.

ويظهر أيضاً ان التخالف لا يختص بالشيئين اللـذين يمكن أن يجتمعا، فإن الأمثله المـذكوره قريباً لا يمكن فيها الاجتماع مع انها ليست من المتقابلات - كما سيأتى - و لا من المتماثلات حسب الاصطلاح.

ثم ان التخالف قد يطلق على ما يقابل التماثل فيشمل التقابل أيضاً فيقال للمتقابلين على هذا الاصطلاح انهما متخالفان.

٣ المتقابلان

همـا المعنيـان المتنافران اللـذان لا يجتمعان فى محل واحـد من جهه واحـده فى زمان واحـد، كالإنسان و اللاإنسان. و الأعمى و البصير، و الأبوه و البنوه، و السواد و البياض.

فبقيـد وحـده المحـل دخـل مثـل التقابـل بين السواد و البيـاض ممـا يمكن اجتماعهما فى الوجود كبياض القرطاس وسواد الحبر. وبقيـد وحده الجهه دخل مثل التقابل بين الأبوه و البنوه مما يمكن اجتماعهما فى محل واحد من جهتين إذ قد يكون شـخص أباً لشـخص وابناً لشخص آخر. وبقيد وحده الزمن دخل مثل التقابل بين الحراره و البروده مما يمكن اجتماعهما فى محل واحد فى زمانين، إذ قد يكون جسم بارداً فى زمان ونفسه حاراً فى زمان آخر.

أقسام التقابل: للتقابل أربعه أقسام

١ تقابل النقيضين

أو السلب و الايجاب، مثل: إنسان و لا إنسان، سواد و لا سواد، منير و غير منير.

والنقيضان: أمران وجودى وعدمى، أى عدم لذلك الوجودى، وهما لا يجتمعان و لا يرتفعان ببديهه العقل، و لا واسطه بينهما.

٢ تقابل الملكه وعدمها

، كالبصر و العمى، الزواج و العزوبه، فالبصر ملكه و العمى عدمها. و الزواج ملكه و العزوبه عدمها.

ولا يصـح أن يحل العمى إلاّ فى موضع يصـح فيه البصـر، لأن العمى ليس هو عـدم البصـر مطلقاً، بل عـدم البصـر الخاص، و هو عـدمه فيمن شـأنه أن يكـون بصـيراً. و كـذا العزوبه لاـ تقـال إلاّـ فى موضع يصـح فيه الزواج، لاـ عـدم الزواج مطلقـاً، فهمـا ليسـا كالنقيضـين لاـ يرتفعـان و لاـ يجتمعـان، بـل هما يرتفعان. و إن كان يمتنع اجتماعهما، فالحجر لا يقال فيه أعمى و لا بصـير، و لا

أعزب و لا متزوج، لأن الحجر ليس من شأنه أن يكون بصيراً، و لا من شأنه أن يكون متزوجاً.

إذن الملكه وعدمها: «أمران وجودى وعدمى لا يجتمعان ويجوز أن يرتفعا فى موضع لا تصح فيه الملكه».

۳ تقابل الضدين

كالحراره و البروده، و السواد و البياض، و الفضيله و الرذيله، و التهور و الجبن، و الخفه و الثقل.

والضدان: «هما الوجوديان المتعاقبان على موضع واحد، و لا يتصور اجتماعهما فيه، و لا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر».

وفى كلمه (المتعاقبان على موضوع واحد) يفهم ان الضدين لابد أن يكونا صفتين، فالذاتان مثل إنسان وفرس لا يسميان بالضدين. و كذا الحيوان و الحجر ونحوهما. بل مثل هذه تدخل فى المعانى المتخالفه، كما تقدم.

وبكلمه «لا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر» يخرج المتضايفان، لأنهما أمران وجوديان أيضاً و لا يتصور اجتماعهما فيه من جهه واحده، ولكن تعقل أحدهما يتوقف على تعقل الآخر. وسيأتى.

۴ تقابل المتضايفين

مثل: الأب و الابن، الفوق و التحت، المتقدم و المتأخر، العلّه و المعلول، الخالق و المخلوق و أنت إذا لاحظت هذه الأمثله تجد:

(أولاً) انك إذا تعقلت أحد المتقابلين منها لابد أن تتعقل معه مقابله الآخر: فإذا تعقلت ان هذا أب أو علّه لابدّ أن تتعقل معه أن له ابناً أو معلولاً.

(ثانياً) أن شيئاً واحداً لا يصح أن يكون موضوعاً للمتضايفين من جهه واحده، فلا يصح أن يكون شخص أباً وابناً لشخص واحد، نعم يكون أباً لشخص وابناً لشخص آخر. و كذا لا يصح أن يكون الشىء فوقاً وتحتاً لنفس ذلك الشىء فى وقت واحد. وإنما يكون فوقاً لشىء هو تحت له، وتحتاً لشىء آخر هو فوقه ... وهكذا.

(ثالثاً) ان المتقابلين فى بعض هذه الأمثله المذكوره أولاً، يجوز أن يرتفعا، فإن واجب الوجود لا فوق و لا تحت، و الحجر لا أب و لا ابن. و إذا اتفق فى بعض الأمثله ان المتضايفين لا يرتفعان كالعلّه و المعلول، فليس ذلك لأنهما متضايفان. بل لأمر يخصهما،

لأن كل شیء موجود لا یخلو إما أن یکون علّه أو یکون معلولاً.

وعلی هذا البیان یصح تعریف المتضایفین بأنهما: «الوجودیان اللذان یتعقلان معاً و لا یجتمعان فی موضوع واحد من جهه واحده ویجوز أن یرتفعا».

تمرینات

۱ – بیِّن المترادفه و المتباینه من هذه الأمثله بعد التدقیق فی کتب اللغه:

کتاب وسفر مقول ولسان خطیب ومصقع

فرس وصاهل لیل ومساء عین وناظر

شاعر وناظم مصنع وسامع جلوس وقعود

متکلّم ولسن کف وید قدّ وقطع

۲ – اذکر ثلاثه أمثله لکل من المتخالفه و المتماثله.

۳ – بین أنواع التقابل فی الأمثله الآتیه: –

الخیر و الشر. النور و الظلمه. الحرکه و السکون. الظلم و العدل. الملتحی و الأمرد. المنتعل و الحافی. الصباح و المساء. الدال و المدلول. التصور و التصدیق. العلم و الجهل. القیام و القعود. العالم و المعلوم.

۳ – المفرد و المرکّب

اشاره

ینقسم اللفظ مطلقاً (غیر معتبر فیه أن یکون واحداً أو متعدداً) إلی قسمین:

أ – (المفرد) ویقصد المنطقیون به:

(أولاً) اللفظ الذی لا جزء له، مثل الباء من قولک: کتبت بالقلم، و (قِ) فعل أمر من وقی یقی.

(ثانیاً) اللفظ الذی له جزء إلا أن جزء اللفظ لا یدل علی جزء المعنی حین هو جزء له، مثل: محمد. علی. قرأ. عبدالله. عبدالحسین. وهذان الأخیران إذا کانا اسمین لشخصین فأنت لا تقصد بجزء اللفظ (عبد) و (الله) و (الحسین) معنی أصلًا، حینما تجعل مجموع الجزأین دالاً علی ذات الشخص. و ما مَثل هذا الجزء إلا کحرف (م) من محمد وحرف (ق) من قرأ.

نعم فى موضع آخر قد تقول (عبدالله) وتعنى بعبد معناه المضاف إلى الله تعالى كما تقول (محمد عبدالله ورسوله). وحينئذ يكون نعتاً لا اسماً ومركباً لا مفرداً. أما لو قلت (محمد بن عبدالله) فعبدالله مفرد هو اسم أب محمد.

أما النحويون فعنـدهم مثل (عبدالله) إذا كان اسـماً لشـخص مركب لا مفرد، لأن الجهه المعتبره لهم فى هذه التسـميه تختلف عن الجهه المعتبره عند المناطقه. إذ النحوى ينظر إلى الاعراب و البناء، فما

كـان له اعراب أو بنـاء واحـد فهو مفرد وإلاـ فمركب كعبـدالله علماً فإن (عبـدالله) له إعراب و (الله) له إعراب. أما المنطقى فانما ينظر المعنى فقط.

إذن المفرد عند المنطقى هو:

«اللفظ الذى ليس له جزء يدل () على جزء معناه حين هو جزء».

ب - (المركب) ويسمى القول.

و هو اللفظ الـذى له جزء يـدل على جزء معناه حين هو جزء مثل (الخمر مضـر) ، فالجزءان: (الخمر) ، و (مضـر) يـدلّ كل منهما على جزء معنى المركب. و منه (الغيبه جهـد العـاجز) فـالمجموع مركب و (جهـد العـاجز) مركب أيضـاً. و منه (شـر الاـخوان من تكلّف له) فالمجموع مركب، و (شر الاخوان) مركب أيضاً، و (من تكلّف له) مركب أيضاً ...

أقسام المركب

المركب: تام وناقص.

التام: خبر وانشاء.

أ - التام و الناقص:

۱ - بعض المركبـات للمتكلم أن يكتفى به فى إفـاده السـامع، و السـامع لاـ ينتظر منه اضـافه لفـظ آخر لاتمام فائـدته. مثل الصبر شجاعه. قيمه كل امرئ ما يحسنه. إذا علمت فاعمل - فهذا هو (المركب التام). ويعرَّف بأنه: «ما يصح للمتكلّم السكوت عليه».

۲ - أما إذا قال:

(قيمه كل امرئ ...) وسكت، أو قال:

(إذا علمت ...) بغير جواب للشـرط، إن السامع يبقى منتظراً ويجـده ناقصاً، حتى يتم كلامه. فمثل هذا يسـمى (المركب الناقص). ويعرف بأنه: (ما لا يصح السكوت عليه).

ب - الخبر و الانشاء.

كل مركب تام له نسبه قائمه بين أجزائه تسمى النسه التامه أيضاً، و هذه النسبه:

۱ - قـد تكون لهـا حقيقه ثـابته فى ذاتهـا، مع غض النظر عن اللفظ. وإنما يكون لفظ المركب حاكياً وكاشـفاً عنها. مثلما إذا وقع حادث أو يقع فيما يأتى، فأخبرت عنه، كمطر السماء، فقلت: مطرت السماء، أو تمطر غداً. فهذا يسمى (الخبر) ويسمى

أيضاً (القضيه) و (القول). و لا يجب فى الخبر أن يكون مطابقاً للنسبه الواقعه: فقد يطابقها فيكون صادقاً، و قد لا يطابقها فيكون كاذباً.

إذن الخبر هو: «المركب التام الذى يصح أن نصفه بالصدق أو الكذب» (). و الخبر هو الذى يهم المنطقى أن يبحث عنه، و هو متعلق التصديق.

٢ - و قد لا تكون للنسبه التامه حقيقه ثابته بغض النظر عن اللفظ، وانما اللفظ هو الذى يحقق النسبه ويوجدها بقصد المتكلم، وبعباره أصرح ان المتكلم يوجد المعنى بلفظ المركب، فليس وراء الكلام نسبه لها حقيقه ثابته يطابقها الكلام تاره و لا يطابقها أخرى. ويسمى هذا المركب (الانشاء).

و من أمثلته:

١ - (الأمر) نحو:

احفظ الدرس.

٢ - (النهى) نحو:

لا تجالس دعاه السوء.

٣ - (الاستفهام) نحو:

هل المريخ مسكون؟

۴ - (النداء) نحو:

يا محمد!

۵ - (التمنى) نحو:

لو أن لنا كره فنكون من المؤمنين!

۶ - (التعجب) نحو:

ما أعظم خطر الإنسان!

٧ - (العقد):

كإنشاء عقد البيع و الاجاره و النكاح ونحوها نحو بعت وآجرت وأنكحت ...

٨ - (الايقاع): كصيغه الطلاق و العتق و الوقف ونحوها نحو فلانه طالق. وعبدى حر ...

وهـذه المركبـات كلهـا ليس لمعانيهـا حقـائق ثابته فى أنسـها - بغض النظر عن اللفظ - تحكى عنها فتطابقها أو لا تطابقها، وإنما معانيها تنشأ وتوجد باللفظ، فلا يصح وصفها بالصدق و الكذب.

فالانشاء هو: «المركب التام الذى لا يصح أن نصفه بصدق وكذب».

أقسام المفرد

المفرد:

كلمه. اسم. أداه.

١ - (الكلمه) و هى الفعل باصطلاح النحاه. مثل: كتب. يكتب. اكتب. فإذا لاحظنا هذه الأفعال أو الكلمات الثلاث نجدها:

(أولاًـ) تشترك فى مـاده لفظيه واحـده محفوظه فى الجميع هى (الكـاف فالتـاء فالبـاء). وتشترك أيضاً فى معنى واحـد هو معنى الكتابه، و هو معنى مستقل فى نفسه.

و (ثانياً) تفترق فى هيئاتها

اللفظيه، فإن لكل منها هيئه تخصها. وتفترق أيضاً فى دلالتها على نسبه تامه زمانيه تختلف باختلافها، و هى نسبه ذلك المعنى المستقل المشترك فيها إلى فاعل ما غير معين فى زمان معين من الأزمنه. فكتب تدل على نسبه الحدث (وهو المعنى المشترك) إلى فاعل ما، واقعه فى زمان مضى. ويكتب على نسبه تجدد الوقوع فى الحال أو فى الاستقبال إلى فاعلها. واكتب على نسبه طلب الكتابه فى الحال من فاعل ما.

ومن هذا البيان نستطيع أن نستنتج ان الماده التى تشترك فيها الكلمات الثلاث تدل على المعنى الذى تشترك فيه، و إن الهيئه التى تفترق فيها وتختلف تدل على المعنى الذى تفترق فيه ويختلف فيها:

وعليه يصح تعريف الكلمه بأنها: «اللفظ المفرد الدال بمادته على معنى مستقل فى نفسه وبهيئته على نسبه ذلك المعنى إلى فاعل لا بعينه نسبه تامه زمانيه».

وبقولنا: نسبه تامه تخرج الأسماء المشتقه كاسم الفاعل و المفعول و الزمان و المكان، فانها تدل بمادتها على المعنى المستقل وبهيئاتها على نسبه إلى شىء لا بعينه فى زمان ما، ولكن النسبه فيها نسبه ناقصه لا تامه.

٢ – (الاسم): و هو اللفظ المفرد الدال على معنى مستقل فى نفسه غير مشتمل على هيئه تدل على نسبه تامه زمانيه. مثل: محمد. انسان. كاتب. سؤال. نعم قد يشتمل على هيئه تدل على نسه ناقصه كأسماء الفاعل و المفعول و الزمان ونحوها كما تقدم، لأنها تدل على ذات لها هذه الماده.

٣ – (الأداه) و هى الحرف باصطلاح النحاه.

و هو يدل على نسبه بين طرفين. مثل: (فى) الداله على النسبه الظرفيه.

و (على) الداله على النسبه الاستعلائيه.

و (هل) الداله على النسبه الاستفهاميه. و النسبه دائماً غير مستقله فى نفسها، لأنها لا تتحقق

إلا بطرفيها.

فالأداه تعرف بأنها: (اللفظ المفرد الدال على معنى غير مستقل فى نفسه).

(ملاحظه) – الأفعال الناقصه مثل كان وأخواتها فى عرف المنطقيين – على التحقيق – تدخل فى الأدوات، لأنها لا تدل على معنى مستقل فى نفسها لتجردها عن الدلاله على الحدث، بل إنما تدل على النسبه الزمانيه فقط. فلذلك تحتاج إلى جزء يدل على الحدث، نحو (كان محمد قائماً) فكلمه قائم هى التى تدل عليه.

وفى عرف النحاه معدوده من الأفعال وبعض المناطقه يسميها (الكلمات الوجوديه).

تمرينات

١ – ميّز الألفاظ المفرده و المركبه مما يأتى:

مكه المكرمه تأبّط شراً صردر

جعفر الصادق امرؤ القيس منتدى النشر

ملك العراق أبو طالب النجف الأشرف

هنيئاً ديك الجن صبراً

٢ – ميّز المركبات التامه و الناقصه و الخبر و الانشاء مما يأتى:

الله أكبر نجمه القطب يا الله

صباح الخير السلام عليكم ماء الفرات

غير المغضوب عليهم لا إله إلّا الله زر غباً تزدد حباً

سبحان ربى العظيم وبحمده شاعر وناظم

٣ – اذكر كم هى الانشاءات و الأخبار فى سوره القدر.

٤ – ان اللفظ المحذوف دائماً يعتبر كالموجود، فقولنا فى العنوان: (تمرينات) أتعده مفرداً أم مركباً. و لو كان مركباً فماذا تظن: أهو ناقص أم تام؟

٥ – تأمل هل يمكن أن يقع تقابل التضاد بين (الأدوات) ولماذا؟

الباب الثاني: مباحث الكلي

الكلي و الجزئي

يـدرك الإنسان مفهوم الموجودات التي يحسّ بها، مثل: محمـد. هـذا الكتاب. هـذا القلم. هـذه الورده. بغـداد. النجف ... و إذا تأملهـا يجـد كـل واحـد منهـا لا ينطبق على فرد آخر، و لا يصـدق إلا على ذلك الموجود وحـده. و هـذا هو المفهوم (الجزئي). ويصح تعريفه بأنه: «المفهوم الذي يمتنع صدقه على أكثر من واحد».

ثم ان الإنسان إذا رأى جزئيات متعدده، وقاس بعضها إلى بعض، فوجدها تشترك في صفه واحده انتزع منها صوره مفهوم شامل ينطبق على كل واحـد منها. و هـذا المفهوم الشامل أو (الصوره المنتزعه) هو المفهوم (الكلي). ويصح تعريفه بأنه «المفهوم الذي لا يمتنع صدقه على أكثر من واحد».

مثل مفهوم: انسان. حيوان. معدن. أبيض. تفاحه. حجر. عالم. جاهل. جالس في الدار. معترف بذنبه.

تكمله تعريف الجزئي و الكلي:

لا ـ يجب أن تكون أفراد الكلي موجوده فعلاً ـ فقـد يتصور العقـل مفهومـاً كلياً صالحاً للانطباق على أكثر من واحـد من دون أن ينتزعه من جزئيات موجوده بالفعل، وإنما

يفرض له جزئيات يصح صده عليها، بل قد يمتنع وجود حتى فرد واحد له مثل مفهوم «شريک الباری»، ومفهوم «اجتماع النقيضين». و لا يضر ذلک فی کليته.

وقد لا يوجد له إلا فرد واحد ويمتنع وجود غيره، مثل مفهوم «واجب الوجود»، لقيام البرهان على ذلک، ولکن العقل لا يمنع من فرض أفراد لو وجدت لصدق عليها هذا المفهوم. و لو کان مفهوم «واجب الوجود» جزئياً، لما کانت حاجه إلى البرهان على التوحيد، وکفى نفس تصور مفهومه لنفی وقوع الشرکه فيه. وعليه فهذا الانحصار فی فرد واحد انما جاء من قبل أمر خارج عن نفس المفهوم، لا أن نفس المفهوم يمتنع صدقه على أفراد کثيره.

إذن، بمقتضى هذا البيان لابد من إضافه قيد (ولو بالفرض) فی تعريفی الجزئی و الکلی، فالجزئی: «مفهوم يمتنع صدقه على کثير و لو بالفرض»، و الکلی: «لا يمتنع ... و لو بالفرض».

(تنبيه) مداليل الأدوات کلها مفاهيم جزئيه، و الکلمات أی (الأفعال) بهيئاتها تدل على مفاهيم جزئيه، وبموادها على مفاهيم کليه. أما الأسماء فمداليلها تختلف، فقد تکون کليه کأسماء الأجناس، و قد تکون جزئيه کأسماء الأعلام وأسماء الاشاره و الضمائر ونحوها.

الجزئی الاضافی

الجزئی الذی تقدم البحث عنه يسمى (الجزئی الحقيقی). و هنا اصطلاح آخر للجزئی يقال له (الجزئی الاضافی) ، لاضافته إلى ما فوقه، و مع ذلک قد يکون کلياً إذا کان أضيق دائره من کلی آخر أوسع منه.

توضيحه: انک تجد ان (الخط المستقيم) مفهوم کل منتزع من عده أفراد کثيره، وتجد أن (الخط المنحنی) أيضاً مفهوم کلی منتزع من مجموعه أفراد أخرى فإذا ضممنا احدى المجموعتين إلى الأخرى و ألغينا ما بينهما من الفروق، ننتزع مفهوماً کلياً أکثر سعه من المفهومين الأولين يصدق على

جميع أفرادهما، و هو مفهوم (الخط). فهذا المفهوم الثالث الكبير نسبته إلى المفهومين الصغيرين، كنسبه كل منهما إلى أفراد نفسه، فكما كان الفرد من الصغير بالاضافه إلى الصغير نفسه جزئياً، فالكلى الصغير أيضاً بالاضافه إلى الكلى الكبير كالجزئى من جهه النسبه، فيسمى (جزئياً اضافياً) لا بالحقيقه لأنه فى نفسه كلى حقيقه.

وكذا الجزئى الحقيقى من جهه اضافته إلى الكلى الذى فوقه يسمى (جزئياً اضافياً).

وهكذا كل مفهوم بالاضافه إلى مفهوم أوسع منه دائره يسمى (جزئياً اضافياً) ، فزيد مثلًا جزئى حقيقى فى نفسه وجزئى اضافى بالقياس إلى الحيوان، و كذا الحيوان بالقياس إلى الجسم النامى، و الجسم النامى بالقياس إلى مطلق الجسم.

إذن يمكن تعريف الجزئى الاضافى بأنه (الأخص من شيء) أو «المفهوم المضاف إلى ما هو أوسع منه دائره».

المتواطئ و المشكك

ينقسم الكلى إلى المتواطئ و المشكك، لأنه:

أولاً: إذا لاحظت كلياً مثل الانسان و الحيوان و الذهب و الفضه، وطبقته على أفراده، فانك لا تجد تفاوتاً بين الأفراد فى نفس صدق المفهوم عليه: فزيد وعمرو وخالد إلى آخر أفراد الانسان من ناحيه الانسانيه سواء، من دون أن تكون انسانيه أحدهم أولى من انسانيه الآخر و لا أشد و لا أكثر، و لا أى تفاوت آخر فى هذه الناحيه. و إذا كانوا متفاوتين ففى نواحٍ أخرى غير الانسانيه، كالتفاوت بالطول و اللون و القوه و الصحه و الاخلاص وحسن التفكير ... و ما إلى ذلك.

وكذا أفراد الحيوان و الذهب، ونحوهما، ومثل هذا الكلى المتوافقه أفراده فى مفهومه يسمى (الكلى المتواطئ) أى المتوافقه أفراده فيه، و التواطؤ: هو التوافق و التساوى.

ثانياً: إذا لاحظت كلياً مثل مفهوم البياض و العدد و الوجود، وطبقته على أفراده، تجد – على العكس من النوع السابق،

تفاوتـاً بين الأفـراد فى صـدق المفهوم عليهـا، بالاشـتداد أو الكثره أو الأولويه أو التقـدم. نرى بياض الثلـج أشـد بياضاً من بياض القرطـاس، وكـل منهمـا بيـاض. وعـدد الألـف أكثر من عـدد المائه، وكل منهما عـدد. ووجود الخالق أولى من وجود المخلوق، ووجود العله متقدم على وجود المعلول بنفس وجوده لا بشىء آخر، وكل منهما وجود.

وهكذا الكلى المتفاوته أفراده فى صدق مفهومه عليها يسمى (الكلى المشكك) و التفاوت يسمى (تشكيكاً).

تمرينات

١ – عيّن الجزئى و الكلى من مفاهيم الأسماء الموجوده فى الأبيات التاليه:

أ – ما كل ما يتمنى المرء يدركه تجرى الرياح بما لا تشتهى السفن

ب – هذا الذى تعرف البطحاء وطأته و البيت يعرفه و الحل و الحرم

ج – نحن بما عندنا و أنت بما عندك راض و الرأى مختلف

٢ – بيّن ما إذا كانت الشـمس و القمر و العنقاء و الغول و الثريا و الجدى و الارض من الجزئيات الحقيقيه أو من الكليات، واذكر السبب.

٣ – إذا قلت لصديقك (ناولنى الكتاب) و كان فى يده كتاب ما، فما المفهوم من الكتاب هنا جزئى أم كلى؟

۴ – إذا قلت لكتبى: (بعنى كتاب القاموس) ، فما مدلول كلمه القاموس، جزئى أم كلى؟

۵ – إذا قال البائع: (بعتك حقه من هذه الصبره من الطعام) فما المبيع جزئى أم كلى؟

۶ – عين المتواطئ و المشكك من الكليات التالى:

العلم. الكاتب. القلم. العدل. السواد. النبات. الماء. النور. الحياه. القدره. الجمال. المعدن.

٧ – اذكر خمسه أمثله للجزئى الاضافى، واختر ثلاثه منها من التمرين السابق.

المفهوم و المصداق

(المفهوم): نفس المعنى بما هو، أى نفس الصوره الذهنيه المنتزعه من حقائق الأشياء.

و (المصداق): ما ينطبق عليه المفهوم، أو حقيقه الشىء الذى تنتزع منه الصوره الذهنيه (المفهوم).

فـالصوره الـذهنيه لمسـمى (محمـد) مفهوم جزئى، و الشـخص الخـارجى الحقيقى مصـداقه. و الصوره الـذهنيه لمعنى (الحيوان)

مفهوم كلى، وأفراده الموجوده و ما يدخل تحته من الكليات كالانسان و الفرس و الطير مصاديقه. و الصوره الذهنيه لمعنى (العدم) مفهوم كلى، و ما ينطبق عليه و هو العدم الحقيقى مصداه ... وهكذا.

(لفت نظر): يعرف من المثال الأول ان المفهوم قد يكون جزئياً حقيقياً واضافياً. ويعرف من الثالث أن المصداق لا يجب أن

يكـون الأـمور الموجوده و الحقـائق العينيه، بـل المصـداق هو كـل مـا ينطبق عليه المفهوم و إن كـان أمراً عـدمياً لاـ تحقق له فى الأعيان.

العنوان و المعنون

أو

دلاله المفهوم على مصداقه

إذا حكمت على شـىء بحكم قد يكون نظرک فى الحكم مقصوراً على المفهوم وحده، بأن يكون هو المقصود فى الحكم، كما تقول: (الإنسان: حيوان ناطق) ، فيقال للإنسان حينئذ الانسان بالحمل الأولى.

وقـد يتعـدى نظرک فى الحكم إلى أبعـد من ذلـک، فتنظر إلى مـا وراء المفهوم، بأن تلاحظ المفهوم لتجعه حاكياً عن مصـداقه ودليلاًـ عليه، كما تقول: (الإنسان ضاحک) أو (الإنسان فى خسـر) ، فتشـير بمفهوم الانسان إلى أشـخاص أفراده و هى المقصوده فى الحكم، و ليس ملاـحظه المفهـوم فى الحكم وجعله موضوعـاً إلاّـ للتوصـل إلى الحكم على الأـفراد. فيسـمى المفهـوم حينئذٍ (عنواناً) و المصداق (معنوناً). ويقال لهذا الإنسان: الإنسان بالحمل الشايع.

ولأجل التفرقه بين النظرين نلاحظ الأمثله الآتيه:

١ – إذا قال النحاه: «الفعل لا يخبر عنه». فقـد يعترض عليهم فى بادى الأمر، فيقال لهم: هـذا القول منكم إخبار عن الفعل، فكيف تقولون لا يخر عنه؟

والجواب: ان الـذى وقع فى القضـيه مخبراً عنه، وموضوعـاً فى القضـيه هو مفهوم الفعل، ولكن ليس الحكم له بما هو مفهوم، بل جعـل عنواناً وحاكياً عن مصاديقه وآله لملاحظتها، و الحكم فى الحقيقه راجع للمصاديق نحو ضـرب ويضـرب. فالفعل الـذى له هذا الحكم حقيقه هو الفعل بالحمل الشايع.

تمرينات

١ – لو قال القائل:

«الحرف لا يخبر عنه»، فاعترض عليه انه كيف أخبرت عنه؟ فبماذا تجيب؟

٢ – لو اعترض على قول القائل:

«العدم لا يخبر عنه» أنه قد أخبرت عنه الآن، فما الجواب؟

٣ – لو اعترض على المنطقى بأنه كيف تقول: «ان الخبر كلام تام يحتم الصـدق و الكـذب» وقولک (الخبر) جعلته موضوعاً لهذا

الخبر، فهو مفرد لا يحتمل الصدق و الكذب.

۴ – لو قال لک صاحب علم التفسیر: «المتشابه محکم» و

قـال الأـصولى (المجمـل مبين) و قـال المنطقى (الجزئى كلى) و (الكلى غير موجود بالخـارج) ، فبماذا تفسـر كلامهم ليرتع هـذا التهافت الظاهر.

۵ – لو قال القائل:

«العله و المعلول متضائفان. وكل متضائفين يوجـدان معاً». و هـذا ينتـج ان العله و المعلول يوجدان معاً. و هذه النتيجه غلط باطل، لأن العله بالضروه متقدمه على المعلول، فبأى بيان تكشف هذه المغالطه.

ومثله لو قال:

الأب و الابن متضائفان أو المتقدم و المتأخر متضائفان وكل متضائفين يوجدان معاً.

النسب الأربع

اشاره

تقـدم فى البـاب الأـول انقسـام الألفـاظ إلى مترادفه ومتبـاينه. و المقصود بالتبـاين هنـاك التبـاين بحسب المفهوم أى ان معـانيها متغايره. و هنا سنذكر أن من جمله النسب التباين و المقصود به التباين بحسب المصداق.

فما كنا نصـطلح عليه هناك بالمتباينه، هنا نقسم النسـبه بينها إلى أربعه أقسام، وقسم منها المتباينه، لاختلاف الجهه المقصوده فى البحثين، فانا كنا نتكلم هناك عن تقسيم الألفاظ بالقياس إلى تعدد المعنى واتحاده.

أما هنا فالكلام عن النسبه بين المعانى باعتبار اجتماعها فى المصداق وعدمه. و لا يتصور هذا البحث إلا بين المعانى المتغايره أى المعانى المتباينه بحسب المفهوم، إذ لا يتصور فرض النسبه بين المفهوم ونفسه، فنقول:

كـل معنى إذا نسب إلى معنى آخر يغـايره ويبـاينه مفهوماً فأما أن يشارك كل منهما الآخر فى تمام أفرادهماز و اما أن يشارك كـل منهمـا الآـخر فى بعض أفراده، وهمـا اللـذان بينهما نسـبه العموم و الخصوص من وجه، و اما أن يشارك أحـدهما الآخر فى جميع أفراده دون العكس، وهمـا اللـذان بينهمـا نسـبه العموم و الخصوص مطلقاً. و اما أن لا يشارك أحـدهما الآخر أبـداً، وهما المتباينان. فالنسب بين المفاهيم أربع. التساوى، و العموم و الخصوص مطلقاً و العموم و الخصوص من وجه، و

التباين.

١ – (نسبه التساوی)

وتكون بين المفهومين اللـذين يشتركان فی تمام أفرادهما، كالإنسان و الضاحک، فإن كل إنسان ضاحک وكل ضاحک إنسان. ونقربهما إلی الفهم بتشبيههما بالخطين المتساويين اللـذين ينطبق أحـدهما علی الآخر تمام الانطباق. ويمكن وضع نسـبه التساوی علی هذه الصوره: –

ب = ح

باعتبـار أن هـذه العلامه (=) علامه علی التساوی، كما هی فی العلوم الرياضـيه، وتقرأ يساوی. وطرفاها (ب، ح) حرفان يرمز بهما إلی المفهومين المتساويين.

٢ – (نسبه العموم و الخصوص مطلقاً)

وتكون بين المفهومين اللـذين يصـدق أحـدهما علی جميع مـا يصـدق عليه الآـخر و علی غيره، ويقـال للأـول: (الأـعم مطلقـاً) ، وللثانی (الأخص مطلقاً) ، كالحيوان و الانسان، و المعدن و الفضه، فكل ما صدق عليه الانسان يصدق عليه الحيوان، و لا عكس. فانه يصدق الحيوان بدون الانسان. و كذا الفضه و المعدن.

ونقربهمـا إلی المفهوم بتشبيههمـا بالخطين غير المتساويين. وانطبق الأكبر منهما علی تمام الأصـغر وزاد عليه. ويمكن وضع هـذه النسبه علی الصوره الآتيه:

ب > ح

باعتبار ان هـذه العلامه () تدل علی أن ما قبلها أعم مطلقاً مما بعدها وتقرأ (أعم مطلقاً من) ، كما تقرأ فی العلوم الرياضـيه (أكبر من). ويصح أن نقلبها ونضعها علی هذه الصوره:

ح < ب

وتقرأ (أخص مطلقاً من) كما تقرأ فی العلوم الرياضيه (أصغر من) ، فتدل علی ان ما قبلها أخص مطلقاً مما بعدها.

٣ – (نسبه العموم و الخصوص من وجه)

وتكون بين المفهومين اللذين يجتمعان فی بعض مصاديقهما، ويفترق كل منهما عن الآخر فی مصاديق تخصه، كالطير و الأسود،

فانهما يجتمعان فی الغراب لأنه طير وأسود، ويفترق الطير عن الأسود فی الحمام مثلاً و الأسود عن الطير فی الصوف الأسود مثلاً. ويقال لكل منهما أعم من وجه وأخص من وجه.

ونقربهما إلى الفهم بتشبيههما بالخطين المتقاطعين هكذا X يلتقيان فی نقطه مشتركه ويفترق كل منهما عن الآخر فی نقاط تخصه. ويمكن وضع النسبه على الصوره الآتيه:

ب X ح

أی بين (ب، ح) عموم وخصوص من وجه.

۴ – (نسبه التباين)

وتكون بين المفهومين اللذين لا يجتمع أحدهما مع الآخر فی فرد من الأفراد أبداً. وأمثلته جميع المعانی المتقابله التی تقدمت فی بحث التقابل و كذا بعض المعانی المتخالفه مثل الحجر و الحيوان. ونشبهها بالخطين المتوازيين اللذين لا يلتقيان أبداً مهما امتدا. ويمكن وضع التباين على الصوره الآتيه:

ب // ح

أی ان ب يباين ح.

النسب بين نقيضی الكليين

اشاره

كل كليين بينهما احدى النسب الأربع لابد أن يكون بين نقيضيهما أيضاً نسبه من النسب كما سيأتی. ولتعيين النسبه يحتاج إلى إقامه البرهان. وطريقه البرهان التی نتبعها هنا تعرف (بطريقه الاستقصاء) أو طريقه الدوران و الترديد، وسيأتی ذكرها فی مبحث (القياس الاستثنائی). و هی أن تفرض جميع الحالات المتصوره للمسأله، ومتى ثبت فسادها جميعاً عدا واحده منها، فان هذه الواحده هی التی تنحصر المسأله بها، وتثبت صحتها.

فلنذكر النسبه بين نقيضی كل كليين مع البرهان فنقول:

۱ – (نقيضا المتساويين متساويين أيضاً)

أی انه إذا كان الانسان يساوی الناطق فان لا انسان يساوی لا ناطق. وللبرهان على ذلک نقول:

المفروض أن ب = ح

والمدعى أن لا ب = لا ح

(البرهان) لو لم يكن لا ب = لا ح

لكان بينهما احدى النسب الباقيه. و على جميع التقادير لابد أن يصدق أحدهما بدون الآخر في الجمله.

فلو صدق لا ب بدون لا ح

لصدق لا ب مع ح لأن النقيضين لا يرتفعان

ولازمه ألا يصدق ب مع ح لأن النقيضين لا يجتمعان

وهذا خلا المفروض و هو ب = ح

وعليه فلا يمكن أن يكون بين لا ب، و لا ح من النسب الأربع غير التساوى، فيجب أن يكون:

لا ب = لا ح و هو المطلوب

٢ – (نقيضا الأعم و الأخص مطلقاً بينهما عموم وخصوص مطلقاً)

، ولكن على العكس، أى ان نقيض الأعم أخص ونقيض الأخص أعم.

فإذا كان ب > ح

كان لا ب > لا ح

كالانسان و الحيوان، فان (لا ـ انسان) أعم مطلقاً من (لا ـ حيوان) ، لأن (لا انسان) يصدق على كل (لا حيوان) و لا عكس، فان الفرس و القرد و الطير إلى آخره يصدق عليها لا إنسان و هى من الحيوانات: وللبرهنه على ذلك نقول:

المفروض ان ب > ح

والمدعى ان لا ب > لا ح

(البرهان) لو لم يكن لا ب > لا ح

لكان بينهما احدى النسب الباقيه أو العموم و الخصوص مطلقاً بأن يكون نقيض الأعم أعم مطلقاً لا أخص

فلو كان لا ب = لا ح

لكان ب = ح لأن نقيضى المتساويين متساويان و هو خلاف الفرض.

ولـو كـان بينهمـا نسـبه التبـاين أو العمـوم و الخصوص من وجه أو أن (لا ـ ب) أعم مطلقـاً، للزم على جميع الحالات الثلاث أن يصدق:

لا ح بدون لا ب

ويلزم حينئذٍ أن يصدق لا ب مع ح

لأن النقيضين لا يرتفعان

ومعناه أن يصدق ح بدون ب

أي يصدق الأخص بدون الأعم و هو خلاف الفرض

وإذا بطلت الاحتمالات الأربعه تعين أن يكون:

لا ب = لا ح

٣ – (نقيضا الأعم و الأخص من وجه متباينان تبايناً جزئياً)

ومعنى «التباين الجزئى»: عدم الاجتماع فى بعض الموارد، مع غض النظر عن الموارد الأخرى سواء كانا يجتمعان فيها أو لا، فيعم التباين الكلى و العموم و الخصوص من وجه. لأن الأعم و الأخص من وجه لا يجتمعان فى بعض الموارد قطعاً. و كذا يصح فى المتباينين تبايناً كلياً أن يقال انهما لا يجتمعان فى بعض الموارد.

فإذا قلنا: ان بين نقيضى الأعم و الأخص من وجه تبايناً جزئياً، فالمقصود به انهما فى بعض الأمثله قد يكونان متباينين تبايناً كلياً، و فى البعض الآخر قد يكون بينهما عموماً وخصوصاً من وجه، لأنهما يجتمعان فى الفرس ويفترق الحيوان عن اللاانسان فى الانسان ويفترق اللانسان عن الحيوان فى الحجر، ولكن بين نيضيهما تبايناً كلياً فان اللاحيوان يباين الانسان كلياً. و الثانى مثل الطير و الأسود ان نقيضيهما لا طير و لا أسود بينهما عموم وخصوص من وجه أيضاً، لأنهما يجتمعان فى القرطاس ويفترق لا طير فى الثوب الأسود ويفترق لا أسود فى الحمام الأبيض.

والجامع بين العموم و الخصوص من وجه وبين التباين الكلى هو التباين الجزئى. وللبرهنه على ذلك نقول:

المفروض أن ب X ح

والمدعى أن لا ب يباين لا ح تبايناً جزئياً:

(البرهان): لو لم يكن لا ب يباين لا ح تبايناً جزئياً

لكان بينهما احدى النسب الأربع بالخصو.

(١) فلو كان لا ب = لا ح

للزم أن يكون ب = ح لأن نقيضى المتساويين متساويان و هذا خلاف الفرض.

(٢) و لو كان لا ب > لا ح

لكان ب ح لأن نقيض الأعم أخص و

هذا أيضاً خلاف الفرض.

(٣) و لو كان لا ب X لا ح فقط

لكان ذلک دائماً مع انه قد يکون بينهما تباين کی کما تقدم فی مثال (لا حيوان وانسان).

(۴) و لو كان لا ب // لا ح فقط

لكان ذلک دائماً أيضاً مع أنه قد يکون بينهما عموم وخصوص من وجه كما تقدم فی مثال (لا طير و لا أسود).

وعلى هذا تعين أن يكون (لا ب) يباين (لا ح) تبايناً جزئياً (وهو المطلوب).

۴ – (نقيضا المتباينين متباينان تبايناً جزئياً) أيضاً

والبرهان عليه كالبرهان السابق بلا- تغيير إلا- فی المثال، لأنا نرى ان بينهما فی بعض الأمثله تبايناً كلياً، كالموجود و المعدوم، ونقيضاهما اللاموجود و اللامعدوم، و فی البعض الآخر عموماً وخصوصاً من وجه، كالانسان و الحجر، ونقيضاهما لا انسان و لا حجر، وبينهما عموم وخصوص من وجه، لأنهما يجتمعان فی الفرس مثلاً ويفترق كل منهما عن الآخر فی عين الآخر، فاللاانسان يفترق عن اللاحجر فی الحجر و اللاحجر عن اللاانسان فی الانسان.

تمرينات

أ – بيِّن ماذا بين الأمثله الآتيه من النسب الأربع وماذا بين نقيضيهما:

١ – الكاتب و القارئ

٢ – الشاعر و الكاتب

٣ – الشجاع و الكريم

۴ – السيف و الصارم

۵ – المايع و الماء

۶ – المشترک و المترادف

٧ – السواد و الحلاوه

٨ – الأسود و الحلو

٩ – النائم و الجالس

١٠ – اللفظ و الكلام

ب – اشرح البراهين على كل واحده من النسب بين نقيضى الكليين بعباره صحه مع عدم استعمال الرموز و الاشارات.

ج – اذكر مثالين من غير ما مر عليك لكل من النسب الأربع.

الكليات الخمسه

اشاره

الكلى: ذاتى وعرضى.

الذاتى: نوع وجنس و فصل.

العرضى: خاصه وعرض عام.

قد يسأل سائل عن شخص انسان (من هو؟).

و قد يسأل عنه ... (ما هو؟).

فهل تجد فرقاً بين السؤالين؟ لا شك ان الأول سؤال عن مميزاته الشخصيه. و الجواب عنه: (ابن فلان) ، أو مؤلف كتاب كذا، أو صاحب العمل الكذائى، أو ذو الصفه الكذائيه ... وأمثال ذلك من الأجوبه المقصود بها تعيين المسؤول عنه من بين الأشخاص أمثاله. ويغلط المجيب لو قال:

(انسان) ، لأنه لا يميزه عن أمثاله من أفراد الانسان. ويصطلح فى هذا العصر على الجواب عن هذا السؤال ب (الهويه الشخصيه) مأخوذه من كلمه (هو) ، كالمعلومات التى تسجل عن الشخص فى دفتر النفوس.

أما السؤال الثانى، فانما يسأل به عن حقيقه الشخص التى يتفق بها مع الأشخاص الآخرين أمثاله، و المقصود بالسؤال تعيين تمام حقيقته بين الحقائق لا ـ شخصه بين الأشخاص. و لا ـ يصلح للجواب إلا ـ كمال حقيقته فتقول: (انسان) دون ابن فلان ونحوه. ويسمى الجواب عن هذا السؤال: النوع

١ النوع

وهو أول الكليات الخمسه

وسيأتى قريباً تعريفه.

و قد يسأل السائل عن زيد وعمرو و خالد ... (ما هى؟).

و قد يسأل السائل عن زيد وعمرو و خالد و هذه الفرس و هذا الأسد (ما هى).

هل تجد فرقاً بين السؤالين؟ تأمل فيهما، فستجد ان (الأول) سؤال عن حقيقه جزئيات متفقه بالحقيقه مختلفه بالعدد.

و (الثانى) سؤال عن حقيقه جزئيات مختلفه بالحقيقه و العدد.

والجواب عن الأول بكمال الحقيقه المشترکه بينهما، فتقول: انسان.

و هو (النوع) المتقدم ذكره.

وعن الثانى أيضاً بكمال الحقيقه المشترکه بينها، فتقول: حيوان ويسمى: الجنس

۲ الجنس

وهو ثانى الكليات الخمسه

وعليه يمكن تعريفهما بما يأتى:

۱ - (النوع) هو تمام الحقيقه المشترکه بين الجزئيات المتكثره بالعدد فقط فى جواب ما هو؟

۲ - (الجنس) هو تمام الحقيقه المشترکه بين الجزئيات المتكثره بالحقيقه فى جواب ما هو؟

وإذا تكثرت الجزئيات بالحقيقه فلابد أن تتكثر بالعدد قطعاً.

* * *

و قد يسأل السائل عن الانسان و الفرس ... و القرد (ما هى؟)

و قد يسأل السائل عن الانسان فقط ... (ما هو؟)

لاحظ ان (الكليات) هى المسؤول عنها هذه المره! فماذا ترى ينبغى أن يكون الجواب عن كل من السؤالين؟ نقول: أما الأول فهو سؤال عن كليات مختلفه الحقائق، فيجاب عنه بتمام الحقيقه المشترکه بينها.

و هـو الجنس. فتقـول فى المثـال: (حيـوان). و منه يعرف ان الجنس يقـع أيضـاً جوابـاً عن السـؤال بمـا هو عن الكليـات المختلفه بالحقائق التى تكون أنواعاً له، كما يقع جواباً عن السؤال بما هو عن الجزئيات المختلفه بالحقائق.

وأمـا الثـانى. فهو سؤال بما هو عن كلى واحـد. وحق الجواب الصـحيح الكامل نقول فى المثال: (حيوان ناطق) ، فيتكفل الجواب بتفصيل ماهيه الكلى المسؤول عنه وتحليلها إلى تمام الحقيقه التى يشاركه فيها غيره وإلى الخصوصيه التى بها

يمتاز عن مشاركاته فى تلك الحقيقه. ويسمى مجموع الجواب (الحد التام) كما سيأتى فى محله. وتمام الحقيقه المشتركه التى هى الجزء الأول من الجواب هى (الجنس) و قد تقدم. و الخصوصيه المميزه التى هى الجزء الثانى من الجواب هى: الفصل

٣ الفصل

وهو ثالث الكليات و من هذا يتضح ان الفصل جزء من مفهوم الماهيه، ولكنه الجزء المختص بها الذى يميزها عن جميع ما عداها، كما ان الجنس جزؤها المشترك الذى أيضاً يكون جزءاً للماهيات الأخرى.

ويبقى شىء ينبغى ذكره، و هو أنا كيف نسأل ليقع الفصل وحده جواباً؟ وبعباره أوضح: ان الفصل وحده يقع فى الجواب عن أى سؤال».

نقول: يقع الفصل جواباً عما إذا سألنا عن خصوصيه الماهيه التى بها نمتاز عن أغيارها، بعد أن نعرف تمام الحقيقه المشتركه بينها وبين أغيارها. فإذا رأينا شبحاً من بعيد وعرفنا انه حيوان وجهلنا خصوصيته بطبيعتنا نسأل فنقول: (أى حيوان هو فى ذاته). و إن شئت قلت بدل فى ذاته: فى جوهره أو حقيقته، فإن المعنى واحد. و الجواب عن الأول (ناطق) فقط و هو فصل الإنسان أو (صاهل) و هو فصل الفرس.

و عن الثانى (حساس) مثلاً و هو فصل الحيوان.

إذن يصح أن نقول ان الفصل يقع فى جواب (أى شىء). وشىء كنايه عن الجنس الذى عرف قبل السؤال عن الفصل. وعليه يصح تعريف الفصل بما يأتى:

«هو جزء الماهيه المختص بها الواقع فى جواب أى شىء هو فى ذاته».

تقسيمات

(١) النوع: حقيقى واضافى.

(٢) الجنس: قريب وبعيد ومتوسط.

(٣) النوع الاضافى: عال وسافل ومتوسط.

(۴) الفصل: قريب وبعيد. مقوِّم ومقسِّم.

(١) لفظ النوع مشترك بين معنيين أحدهما (الحقيقى) ، و هو أحد الكليات الخمسه، و قد تقدم. وثانيهما (الاضافى). و المقصود به الكلى الذى فوقه جنس. فهو نوع بالاضافه إلى الجنس الذى فوقه سواء كان نوعاً حقيقياً أو لم يكن، كالانسان بالاضافه إلى

جنسه و هو الحيوان، وكالحيوان بالاضافه إلى جنسه و هو الجسم النامى، وكالجسم النامى بالاضافه إلى الجسم المطلق، وكالجسم المطلق بالاضافه

إلى الجوهر.

(٢) قد تتألف سلسله من الكليات يندرج بعضها تحت بعض، كالسلسله المتقدمه التى تبتدىء بالانسان وتنتهى بالجوهر. فإذا ذهبت بها (متصاعداً) من الانسان، فمبدؤها (النوع) و هو الانسان فى المثال، وبعده الجنس الأدنى الذى هو مبدأ سلسله الأجناس، ويسمى (الجنس القريب) ، لأنه أقربها إلى النوع. ويسمى أيضاً (الجنس السافل).

و هو الحيوان فى المثال.

ثم هذا الجنس فوقه جنس أعلى ... حتى تنتهى إلى الجنس الذى ليس فوقه جنس. ويسمى (الجنس البعيد) و (الجنس العالى) و (الجنس المتوسط). ويسمى (بعيداً) أيضاً كالجسم المطلق و الجسم النامى. فالجنس على هذا قريب وبعيد ومتوسط أو سافل وعال ومتوسط.

(٣) و إذا ذهبت فى السلسله متنازلاً مبتدئاً من جنس الأجناس إلى ما دونه، حتى تنتهى إلى النوع الذى ليس تحته نوع. فما كان بعد جنس الأجناس يسمى (النوع العالى) ، و هو مبدأ سلسله الأنواع الاضافيه، و هو الجسم المطلق فى المثال. وأخيرها أى منتهى السلسله يسمى (نوع الأنواع) أو (النوع السافل) ، و هو الانسان فى المثال. أما ما يقع بين العالى و السافل فهو (المتوسط) ، كالحيوان و الجسم النامى. فالجسم النامى جنس متوسط ونوع متوسط.

إذن النوع الاضافى: عال ومتوسط وسافل.

(تنبيه) يتضح مما سبق ان كلا من المتوسطات لا بد أن يكون نوعاً لما فوقه وجنساً لما تحته. و المتوسط النوع و الجنس قد يكون واحداً إذا تألفت سلسله الكليات من أربعه، و قد يكون أكثر إذا كانت السلسله أكثر من أربعه.

فمثال الأول: (الماء) المندرج تحت (السائل) المندرج تحت (الجسم) المندرج تحت (الجوهر). أو (البياض) المندرج تحت (اللون) المندرج تحت (الكيف المحسوس) المندرج تحت (الكيف).

ومثال الثانى: سلسله الانسان إلى الجوهر المؤلفه من خمسه كليات كما تقدم، أو

(متساوى الساقين) المندرج تحت (المثلث) المندرج تحت (الشكل المستقيم الاضلاع) المندرج تحت (الشكل المستوى) المندرج تحت (الشكل) المندرج تحت (الكم). و هذه السلسله مؤلفه من سته كليات، و الأنواع المتوسطه ثلاثه (المثلث، و الشكل المستقيم الاضلاع، و الشكل المستوى). و الأجناس المتوسطه ثلاثه أيضاً (الشكل المستقيم الاضلاع، و الشكل المستوى، و الشكل).

(۴) وكل نوع اضافى لابد له من صل يكون جزءاً من ماهيته يقومها ويميزها عن الأنواع الأخر التى فى عرضه المشتركه معه فى الجنس الذى فوقه، كما يقسم الجنس إلى قسمين أحدهما نوع ذلك الفصل وثانيهما ما عداه، كالحساس المقوم للحيوان و المقسم للجسم النامى إلى حيوان و غير حيوان فيقال:

الجسم النامى حساس و غير حساس.

ولكن الفصل الذى يقوِّم نوعه المساوى له لابد أن يقوِّم أيضاً ما تحته من الأنواع. فالحساس المقوم للحيوان يقوم الانسان و غيره من أنواع الحيوان أيضاً. لأن الفصل للعالى لابد أن يكون جزءاً من العالى، و العالى جزء من السافل، وجزء الجزء جزء. فيكون الفصل المقوم للعالى جزءاً من السافل، فيقومه.

والقاعده أيضاً إذا لوحظ بالقياس إلى نوعه المساوى له قيل له (الفصل القريب) كالحساس بالقياس إلى الحيوان، و الناطق بالقياس إلى الانسان. و إذا لوحظ بالقياس إلى النوع الذى تحت نوعه قيل له (الفصل البعيد) ، كالحساس بالقياس إلى الانسان.

والخلاصه: إن الفصل الواحد يسمى قريباً وبعيداً باعتبارين. ويسمى مقوماً ومقسماً باعتبارين.

الذاتى و العرضى

للذاتى و العرضى اصطلاحات فى المنطق تختلف معانيها. و لا يهمنا الآن التعرض إلا لاصطلاحهم فى هذا الباب، و هو الذى يسمونه بكتاب (ايساغوجى) أى كتاب الكليات الخمسه، حسب وضع مؤسس المنطق الحكيم (أرسطو). و كان علينا أن نتعرض لهذا الاصطلاح فى أول بحث الكليات الخمسه، لولا انا

أردنا ايضاح المعنى المقصود منه بتقديم شرح الكليات الثلاثه المتقدمه، فنقول:

١ - (الـذاتى): هـو المحمـول الـذى تتقـوم ذات الموضـوع بـه غير خـارج عنهـا. ونعنى (بمـا تتقـوم ذات الموضـوع به) ان مـاهيه الموضـوع لاـ تتحقـق إلاـ به فهـو قوامهـا، سواء كـان هو نفس المـاهيه كالانسـان المحمول على زيـد وعمرو، أو كـان جزءاً منها كالحيوان المحمول على الانسان أو الناطق المحمول عليه، فان نفس الماهيه أو جزأها يسمى (ذاتياً).

وعليه، فالـذاتى يعم النوع و الجنس و الفصل، لأن النوع نفس الماهيه الداخله فى ذات الأفراد، و الجنس و الفصل جزآن داخلان فى ذاتها.

٢ - (العرضـى): هو المحمول الخـارج عن ذات الموضوع، لاحقاً له بعـد تقومه بجميع ذاتيـاته، كالضاحـك اللاـحق للانسان، و الماشى اللاحق للحيوان، و المتحيز اللاحق للجسم.

وعنـدما يتضـح هذا الاصـطلاح ندخل الآن فى بحث باقى الكليات الخمسه، و قد بقى منها أقسام العرضـى، فان العرضـى ينقسـم إلى:

الخاصه و العرض العام

الخاصه و العرض العام

لأـن العرضـى: و امـا أن يختص بموضوعه الـذى حمـل عليه أى لاـ يعرض لغيره، فهو (الخـاصه) سواء كـانت مساويه لموضوعها كالضاحك بالنسبه إلى الانسان، أو كانت مختصه ببعض أفراده كالشاعر و الخطيب و المجتهد العارضه على بعض أفراد الانسان. وسواء كـانت خـاصه للنوع الحقيقى كالأمثله السابقه، أو للجنس المتوسط كالمتحيز خاصه الجسم، و الماشـى خاصه الحيوان، أو لجنس الأجناس، كالموجود لا فى موضوع خاصه الجوهر.

وإمـا أن يعرض لغير موضوعه أيضـاً أى لاـ يختص به فهو (العرض العـام) كالماشـى بالقيـاس إلى الانسـان، و الطائر بالقياس إلى الغراب، و المتحيز بالقياس إلى الحيوان، أو بالقياس إلى الجسم النامى.

وعليه، يمكن تعريف الخاصه و العرض العام بما يأتى:

(الخاصه): الكلى الخارج المحمول الخاص بموضوعه.

(العرض العام): الكلى الخارج المحمول على موضوعه

و غيره.

تنبيهات وتوضيحات

الاول:

۱ - قد يكون الشىء الواحد خاصه بالقياس إلى موضوع وعرضاً عاماً بالقياس إلى آخر، كالماشى، فانه خاصه للحيوان وعرض عام للانسان. ومثله، الموجود لا فى موضوع، و المتحيز، ونحوها، مما يعرض الأجناس.

الثانى:

۲ - و قد يكون الشىء الواحد عرضياً بالقياس إلى موضوع، وذاتياً بالقياس إلى آخر، كالملون، فانه خاصه الجسم مع انه جنس للأبيض و الأسود ونحوهما. ومثله مفرق البصر، فانه عرضى بالقياس إلى الجسم مع انه فصل للأبيض، لأن الأبيض (ملون مفرق البصر).

الثالث:

۳ - كل من الخاصه و الفصل قد يكون مفرداً و قد يكون مركباً. مثال المفرد منهما الضاحك و الناطق. ومثال المركب من الخاصه قولنا للانسان: «منتصب القامه بادى البشره». ومثال المركب من الفصل قولنا للحيوان: «حساس متحرك بالاراده».

۴ صنف:

تقدم ان الفصل يقوم النوع ويميزه عن أنواع جنسه، أى يقسم ذلك الجنس، أو فقل (ينوع) الجنس. أما الخاصه فانها لا تقوّم الكلى الذى تختص به قطعاً، إلا انها تميزه عن غيره، أى انها تقسم ما فوق ذلك الكلى. فهى كالفصل من هذه الناحيه فى كونها تقسم الجنس، وتزيد عليه بأنها تقسم العرض العام أيضاً، كالموجود لا فى موضوع الذى يقسم (الموجود) إلى جوهر و غير جوهر.

وتزيد عليه أيضاً بأنها تقسم كذلك النوع، و ذلك عند ما تختص ببعض أفراد النوع كما تقدم، كالشاعر المقسم للانسان. و هذا التقسيم للنوع يسمى فى اصطلاح المنطقيين (تصنيفاً) ، وكل قسم من النوع يسمى (صنفاً).

فالصنف: كل كلى أخص من النوع ويشترك مع باقى أصناف النوع فى تمام حقيقتها، ويمتاز عنها بأمر عارض خارج عن الحقيقه.

والتصنيف كالتنويع، إلا ان التنويع للجنس باعتبار الفصول الداخه فى حقيقه الأقسام. و التصنيف لنوع باعتبار الخواص الخارجه عن حقيقه الأقسام

كتصنيف الانسان إلى شرقى وغربى، وإلى عالم وجاهل، وإلى ذكر وأنثى ... وكتصنيف الفرس إلى أصيل وهجين، وتصنيف النخل إلى زهدى وبربن وعمرانى ... إلى ما شاء الله من التقسيمات للأنواع باعتبار أمور عارضه خارجه عن حقيقتها.

۵ الحمل وأنواعه

اشاره

۵ – وصفنا كلاً ـ من الكليات الخمسه (بالمحمول). وأشرنا إلى أن الكلى المحمول ينقسم إلى الذاتى و العرضى. و هذا أمر يحتاج إلى التوضيح و البيان.

لأن سائلًا قد يسأل فيقول:

ان النوع قد يحمل على الجنس، كما يقال مثلًا: الحيوان إنسان وفرس وجمل ... إلى آخره، مع ان الانسان بالقياس إلى الحيوان ليس ذاتياً له، لأنه ليس تمام الحقيقه و لا جزأها، و لا عرضياً خارجاً عنه. أفهناك واسطه بين الذاتى و العرضى أم ماذا؟

وقد يسأل ثانياً فيقول:

ان الحد التام يحمل على النوع و الجنس، كما يقال:

الانسان حيوان ناطق. و الحيوان جسم تام حساس متحرك بالاراده. وعليه فالحد التام كلى محمول، و هو تمام حقيقه موضوعه، مع انه ليس نوعاً له و لا جنساً و لا فصلًا، فينبغى أن يجعل للذاتى قسماً رابعاً. بل لا ينبغى تسميته بالذاتى لأنه هو نفس الذات و الشيء لا ينسب إلى نفسه، و لا بالعرضى لأنه ليس بخارج عن موضوعه، فيجب أن يكون واسطه بين الذاتى و العرضى.

وقد يسأل ثالثاً فيقول:

ان المنطقيين يقولون ان الضحك خاصه الانسان و المشى عرض عام له مثلًا، مع ان الضحك و المشى لا يحملان على الانسان، فلا يقال الانسان ضحك، و قد ذكرتم ان الكليات كلها محمولات على موضوعاتها، فما السر فى ذلك؟

ولكن هذا السائل إذا اتضح له المقصود من (الحمل) ينقطع لديه الكلام، فان الحمل له ثلاثه تقسيمات. و المراد منه هنا بعض أقسامه فى كل

من التقسيمات فنقول:

١ – الحمل: طبعی ووضعی

اعلم ان كـل محمول فهو كلی حقيقی، لأـن الجزئی الحقيقی بمـا هو جزئی لاـ يحمل علی غيره. وكل كلی أعم بحسب المفهوم فهو محمول بـالطبع علی مـا هو أخص منه مفهومـاً، كحمـل الحيوان علی الانسـان، و الانسان علی محمـد، بل وحمل الناطق علی الانسان. ويسمی مثل هذا (حملاً طبعياً) أی اقتضاه الطبع و لا يأباه.

وأمـا العكس، و هو حمـل الأـخص مفهومـاً علی الأـعم، فليس هو حملاًـ طبعيـاً، بـل بـالوضع و الجعل، لأنه يأباه الطبع و لا يقبله فلذلك يسمی (حملاً وضعياً) أو جعلياً.

ومرادهم بالأـعم بحسب المفهوم غير الأـعم بحسب المصـداق الـذی تقـدم الكلاـم عليه فی النسب: فان الأعم قـد يراد منه الأعم باعتبار وجوده فی أفراد الأخص و غير أفراده كالحيوان بالقياس إلی الانسان و هو المعدود فی النسب. و قد يراد منه الأعم باعتبار المفهوم فقـط و إن كـان مساويـاً بحسب الوجود، كالناطق بالقياس إلی الانسان، فان مفهومه انه شـیء ما له النطق من غير التفات إلی كون ذلك الشیء انساناً أو لم يكن، وانما يستفاد كون الناطق انساناً دائماً من خارج المفهوم.

فالناطق بحسب المفهوم أعم من الانسان و كذلك الضاحك، و إن كانا بحسب الوجود مساويين له ... و هكذا جميع المشتقات لا تدل علی خصوصيه ما تقال عليه كالصاهل بالقياس إلی الفرس و الباغم للغزال و الصادح للبلبل و الماشی للحيوان.

وإذا اتضح ذلك يظهر الجواب عن السؤال الأول، لأن المقصود من المحمول فی الكليات الخمسه المحمول بالطبع لا مطلقاً.

٢ – الحمل: ذاتی أولی، وشايع صناعی

واعلم ان معنی الحمـل هو الاتحاد بين شـيئين، لأن معناه ان هـذا ذاك. و هـذا المعنی كما يتطلب الاتحاد بين الشـيئين يسـتدعی المغايره بينهما، ليكونا حسب الفرض شيئين. ولولاها لم يكن إلا شیء

واحد لا شيئان.

وعليه، لابدّ فى الحمل من الاتحاد من جهه و التغاير من جهه أخرى، كما يصح الحمل. ولذا لا يصح الحمل بين المتباينين إذ لا اتحاد بينهما. و لا يصح حمل الشيء على نسه، إذ الشيء لا يغاير نفسه.

ثم ان هذا الاتحاد أما أن يكون فى المفهوم، فالمغايره لابدّ أن تكون اعتباريه. ويقصد بالحمل حينئذ أن مفهوم الموضوع هو بعينه نفس مفهوم المحمول وماهيته، بعد أن يلحظا متغايرين بجهه من الجهات. مثل قولنا: (الانسان حيوان ناطق) ، فان مفهوم الانسان ومفهوم حيوان ناطق واحد إلا أن التغاير بينهما بالاجمال و التفصيل، و هذا النوع من الحمل يسمى (حملاً ذاتياً أولياً).

وأما أن يكون الاتحاد فى الوجود و المصداق، و المغايره بحسب المفهوم. ويرجع الحمل حينئذٍ إلى كون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول ومصاديقه. مثل قولنا: (الانسان حيوان) ، فان مفهوم انسان غير مفهوم حيوان، ولكن كل ما صدق عليه الانسان صدق عليه الحيوان. و هذا النوع من الحمل يسمى (الحمل الشايع الصناعى) أو (الحمل المتعارف) ، لأنه هو الشايع فى الاستعمال المتعارف فى صناعه العلوم.

وإذا اتضح هذا البيان يظهر الجواب عن السؤال الثانى أيضاً، لأن المقصود من المحمول فى باب الكليات هو المحمول بالحمل الشايع الصناعى. وحمل الحد التام من الحمل الذاتى الأولى.

٣ – الحمل: مواطاه واشتقاق

إذا قلنا: الانسان ضاحک، فمثل هذا الحمل يسمى (حمل مواطاه) أو (حمل هوهو) ومعناه ان ذات الموضوع نفس المحمول. و إذا شئت فقل معناه. هذا ذاک. و المواطاه معناها الاتاق. وجميع الكليات الخمسه يحمل بعضها على بعض و على أفرادها بهذا الحمل.

وعندهم نوع آخر من الحمل يسمى (حمل اشتقاق) أو حمل (ذو هو) ، كحمل الضحک على الانسان، فانه لا يصح أن

تقول الانسان ضحک، بل ضاحک أو ذو ضحک. وسمى حمل اشتقاق وذو هو، لأن هذا المحمول بدون أن يشتق منه اسم كالضاحک أو يضاف إليه (ذو) لاـ يصح حمله على موضوعه، فيقال للمشتق كالضاحک محمولاًـ بالمواطاه، وللمشتق منه كالضحک محمولاً بالاشتقاق.

والمقصود بيانه ان المحمول بالاشتقاق كالضحک و المشى و الحس لا يدخل فى أقسام الكليات الخمسه، فلا يصح أن يقال:

الضحک خاصه للإنسان، و لا اللون خاصه للجسم، و لا الحس فصل للحيوان، بل الضاحک و الملون هو الخاصه، و الحساس هو الفصل ... وهكذا. و إذا وقع فى كلمات القوم شىء من هذا القبيل فمن التساهل فى التعبير الذى قد يشوش أفكار المبتدئين، إذ ترى بعضهم يعبر بالضحک ويريد منه الضاحک. وبهذا يظهر الجواب عن السؤال الثالث.

نعم (اللون) بالقياس إلى البياض كلى و هو جنس له، لأنک تحمله عليه حمل مواطاه، فتقول: البياض لون. أما اللون و البياض بالقياس إلى الجسم فليسا من الكليات المحموله عليه.

السادس: العروض معناه الحمل

۶ - ثم لاـ يشتبه عليک الأمر، فتقول: انكم قلتكم الكلى الخارج ان عرض على موضوعه فقط فهو الخاصه وإلا فالعرض العام. و الضحک لا شک يعرض على الإنسان ومختص به. فاذن يجب أن يكون خاصه.

فانا نرفع هذا الاشتباه ببيان العروض المقصود به فى الباب، فان المراد منه هو الحمل حملاً عرضياً لا ذاتياً. وعليه فالضحک لا يعرض على الإنسان بهذا المعنى. و إذا قيل يعرض على الإنسان فبمعنى آخر للعروض و هو الوجود فيه.

وعندهم تعبير آخر بسبب الاشتباه، و هو قولهم الكلى الخارج عرض خاص وعرض عام، فيطلقون العرض على الكلى الخارج، ثم يقولون لمثل الضحک انه عرض. و المقصود بالعرض فى التعبير الأول هو العرضى

مقابل الذاتی، و المقصود بالعرض فی الثانی هو الموجود فی الموضوع مقابل الجوهر الموجود لا فی موضوع.

ومثل اللون یسمی عرضاً بالمعنی الثانی لأنه موجود فی موضوع، ولکن لا یصح أن یسمی عرضاً بالمعنی الأول أبداً، لأنه بالقیاس إلی الجسم لاـ یحمل علیه حمل مواطاه وبالقیاس إلی ما تحته من الأنواع کالسواد و البیاض هو ج نس لها کما تقـدم، فهو حینئذ ذاتی لا عرضی.

تقسیمات العرضی

العرضی: لازم ومفارق.

١ – (اللازم): ما یمتنع انفکاکه عقلاً عن موضوعه، کوصف (الفرد) للثلاثه و (الزوج) للأربعه، و (الحاره) للنار ...

٢ – (المفـارق): مـا (لا) یمتنع انفکاکه عقلاً عن موضوعه، کأوصاف الإنسان المشـتقه من أفعاله وأحواله، مثل قائم وقاعـد ونائم وصـحیح وسـقیم، و مـا إلی ذلـک، و إن کـان لاـ ینفک أبـداً: فانک تری ان وصف العین (بالزرقاء) لا ینفک عن وجود العین، ولکنه مع ذلک بعـد عرضـیاً مفارقاً، لأنه لو أمکنت حیله لازاله الزرقه لما امتنع ذلک وتبقی العین عیناً. و هذا لا یشـبه اللازم، فلو قـدرت حیله لسـلخ وصف الفرد عن الثلاثه لما أمکن أن تبقی الثلاثه ثلاثه، و لو قـدر سـلخ وصف الحراره عن النار لبطل وجود النار. و هذا معنی امتناع الانفکاک عقلاً.

اللازم: بیّن و غیر بیّن.

البیّن: بیّن بالمعنی الأخص، وبین بالمعنی الأعم.

١ – (البین بالمعنی الأخص): ما یلزم من تصور ملزومه تصوره، بلا حاجه إلی توسط شیء آخر.

٢ – (البین بـالمعنی الأـعم): ما یلزم من تصوره وتصور الملزوم وتصور النسـبه بینهما الجزم بالملازمه. مثل: الاثنان نصف الأربعه أو ربع الثمـانیه، فانک إذا تصورت الاثنین قـد تغفل عن انها نصف الأربعه أو ربع الثمانیه، ولکن إذا تصورت أیضاً الثمانیه مثلاً، وتصورت النسبه بینهما تجزم انها ربعها. و

كذا إذا تصورت الأربعه و النسبه بينهما تجزم انها نصفها ... و هكذا فى نسبه الاعداد بعضها إلى بعض.

و من هـذا الباب لزوم وجوب المقـدمه لوجوب ذى المقـدمه، فانك إذا تصورت وجوب الصـلاه، وتصورت الوضوء، وتصورت النسبه بينه وبين الصلاه و هى توقف الصلاه الواجبه عليه، حكمت بالملازمه بين وجوب الصلاه ووجوبه.

وانما كان هـذا القسم من البين أعم، لأنه لا يفرق فيه بين أن يكون تصور الملزوم كافياً فى تصور اللازم وانتقال الذهن إليه وبين ألا يكون كافياً، بل لابدّ من تصور اللازم وتصور النسـبه للحكم بالملازمه. وإنما يكون تصور الملزوم كافياً فى تصور اللازم عند ما يألف الـذهن الملازمه بين الشـيئين على وجه يتداعى عنده المتلازمان فاذا وُجد أحدهما فى الذهن وجد الآخر تبعاً له، فتكون الملازمه حينئذٍ ذهنيه.

٣ – (غير البيّن) و هو ما يقابل البين مطلقاً، بأن يكون التصـديق و الجزم بالملازمه لا يكفى فيه تصور الطرفين و النسـبه بينهما. بل يحتاج اثبات الملازمه إلى إقامه الدليل عليه. مثل الحكم بأن المثلث زواياه تساوى قائمتين، فإن الجزم بهذه الملازمه يتوقف على البرهان الهندسى، و لا يكفى تصور زوايا المثلث وتصور القائمتين وتصور النسبه للحكم بالتساوى.

والخلاصه: معنى البين مطلقاً ما كان لزومه بديهياً، و غير البين ما كان لزومه نظرياً.

المفارق: دائم وسريع الزوال وبطيئه.

(الدائم): كوصف الشـمس بالمتحركه، ووصف العين بالزرقاء. (سـريع الزوال): كحمره الخجل وصـفره الخوف. (بطىء الزوال): كالشباب للإنسان.

الكلى المنطقى و الطبيعى و العقلى

إذا قيل: (الإنسان كلى) مثلًا، فهنا ثلاثه أشياء: ذات الإنسان بما هو إنسان، ومفهوم الكلى بما هو كلى مع عدم الالتفات إلى كونه انساناً أو غير انسان، و الانسان بوصف كونه كلياً. أو فقل الأشياء الثلاثه هى: ذات الموصوف مجرداً، ومفهوم الوصف مجرداً،

و المجموع من الموصوف و الوصف.

۱ - فان لاحظ العقل (والعقل قادر على هذه التصرفات) نفس ذات الموصوف بالكلى مع قطع النظر عن الوصف، بأن يعتبر الانسان، مثلاً، بما هو انسان من غير التفات إلى انه كلى أو غير كلى، و ذلك عند ما يحكم عليه بأنه حيوان ناطق فانه أى ذات الموصوف بما هو عند هذه الملاحظه يسمى (الكلى الطبيعى). ويقصد به طبيعه الشيء بما هى.

والكلى الطبيعى موجود فى الخارج بوجود أفراده.

۲ - و إن لاحظ العقل مفهوم الوصف بالكلى وحده، و هو أن يلاحظ مفهوم (ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين) مجرداً عن كل ماده مثل انسان وحيوان وحجر و غيرها فانه أى مفهوم الكلى بما هو عند هذه الملاحظه، يسمى (الكلى المنطقى).

والكلى المنطقى لا وجود له إلا فى العقل، لأنه مما ينتزعه ويفرضه العقل، فهو من المعانى الذهنيه الخالصه التى لا موطن لها خارج الذهن.

۳ - و إن لاحظ العقل المجموع من الوصف و الموصوف، بأن لا يلاحظ ذات الموصوف وحده مجرداً، بل بما هو موصوف بوصف الكليه، كما يلاحظ الانسان بما هو كلى لا يمتنع صدقه على الكثير فانه أى الموصوف بما هو موصوف بالكلى يسمى (الكلى العقلى) لأنه لا وجود له إلا فى العقل، لاتصافه بوصف عقلى، فان كل موجود فى الخارج لابد أن يكون جزئياً حقيقياً.

ونشبه هذه الاعتبارات الثلاث لأجل توضيحها بما إذا قيل: (السطح فوق) ، فإذا لاحظت (ذات السطح) بما يشتمل عليه من آجر وخشب ونحوهما وقصرت النظر على ذلك غير ملتفت إلى أنه فوق أو تحت، فهو شبيه بالكلى الطبيعى. و إذا لاحظت مفهوم (الفوق) وحده مجرداً عن شيء هو فوق، فهو شبيه بالكلى المنطقى.

و إذا لاحظت ذات السطح بوصف انه فوق. فهو شبيه بالكلى العقلى.

واعلم ان جميع الكليات الخمسه وأقسامها، بل الجزئى أيضاً، تصح فيها هذه الاعتبارات الثلاثه، فيقال على قياس ما تقدم:

نوع طبيعى ومنطقى وعقلى، وجنس طبيعى ومنطقى وعقلى ... إلى آخرها.

فالنوع الطبيعى مثل انسان بما هو انسان، و النوع المنطقى هو مفهوم «تمام الحقيقه المشتركه بين الجزئيات المتكثره بالعدد فى جواب ما هو»، و النوع العقلى هو مفهوم الانسان بما هو تمام الحقيقه المشتركه بين الجزئيات المتكثره بالعدد ... و هكذا يقال فى باقى الكليات و فى الجزئى أيضاً.

تمرينات

(١) إذا قيل: التمر لذيذ الطعم مغذ من السكريات و من أقسام مأكول الانسان بل مطلق المأكول، و هو جسد جامد، فيدخل فى مطلق الجسم، بل الجوهر فالمطلوب ان ترتب سلسله الأجناس فى هذه الكليات متصاعداً وسلسله الأنواع متنازلاً. بعد التمييز بين الذاتى و العرضى. واذكر بعد ذلك أقسام الأنواع الاضافيه من هذه الكليات وأقسام العرضيات منها.

(٢) و إذا قيل: الخمر جسم مايع مسكر محرم شرعاً سالب للعقل مضر بالصحه مهدم للقوى فالمطلوب أن تميز الذاتى من العرضى فى هذه الكليات واستخراج سلسله الكليات متصاعده أو متنازله.

(٣) و إذا قيل: الحديد جسم صلب من المعادن التى تتمدد بالطرق و التى تصنع منها الآلات وتصدأ بالماء فالمطلوب تأليف سلسله الكليات متصاعده أو متنازله مع حذف ما ليس من السلسله.

(٤) إذا قسمنا الاسم إلى مرفوع ومنصوب ومجرور فهذا من باب تقسيم الجنس إلى أنواعه أو تقسم النوع إلى أصنافه؟ اذكر ذلك مع بيان السبب.

الباب الثالث: المعرف، وتلحق به القسمه

المقدمه فى مطلب ما وأى و هل ولم

المقدمه فى مطلب ما وأى و هل ولم

إذا اعترضتك لفظه من أيه لغه كانت، فهنا خمس مراحل متواليه، لابد لك من اجتيازها لتحصيل المعرفه، فى بعضها يطلب العلم التصورى، و فى بعضها الآخر العلم التصديقى.

(المرحله الأولى) تطلب فيها تصور معنى اللفظ تصوراً إجمالياً، فتسأل عنه سؤالاً لغوياً صرفاً، إذا لم تكن تدرى لأى معنى من المعانى قد وضع. و الجواب يقع بلفظ آخر يدل على ذلك المعنى، كما إذا سألت عن معنى لفظ (غضنفر) ، فيجاب: أسد.

و عن معنى (سُـِميدع) ، فيجاب: سـيد ... وهكـذا. ويسـمى مثل هـذا الجواب (التعريف اللفظى). وقواميس اللغات هى المتعهـده بالتعاريف اللفظيه.

وإذا تصورت معنى اللفظ اجمالاً، فزعت نفسك إلى:

(المرحله الثانيه) ، إذ تطلب تصور ماهيه المعنى، أى تطلب تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا. لتمييزه

عن غيره فى الذهن تمييزاً تاماً، فتسأل عنه بكلمه (ما) فتقول: (... ما هو؟).

وهـذه (ما) تسـمى (الشارحه) ، لأنها يسأل بها عن شـرح معنى اللفظ. و الجواب عنه يسـمى (شـرح الاسم) وبتعبير آخر (التعريف الاسـمى). و الأصـل فى الجواب أن يقع بجنس المعنى وفصـله القريبين معاً، ويسـمى (الحـد التـام الاسـمى). ويصـح أن يجاب بالفصل وحده أو بالخاصه وحدها، أو بأحدهما منضـماً إلى الجنس البعيد، أو بالخاصه منضـمه إلى الجنس القريب. وتسمى هذه الأـجوبه تـاره بالحـد النـاقص وأخرى بـالرسم النـاقص أو التـام، ولكنهـا توصـف جميعاً بالاسـمى. وسـيأتيك تفصـيل هـذه الاصطلاحات.

ولو فرض ان المسؤول أجـاب خطأ بـالجنس القريب وحـده، كما لو قال (شـجره) فى جواب (ما النخله) فان السائل لا يقنع بهـذا الجواب، وتتوجه نفسه إلى السؤال عن مميزاتها عن غيرها، فيقول:

(أيه شجره هى فى ذاتها) أو (أيه شجره هى فى خاصتها) ، فيقع الجواب عن الأول بالفصل وحده فيقول:

(مثمره التمر) ، و عن الثانى بالخاصه فيقول:

(ذات السعف) مثلًا.

وهذا هو موقع السؤال بكلمه (أى). وجوابها الفصل أو الخاصه.

وإذا حصل لك العلم بشرح المعنى تفزع نفسك إلى:

(المرحله الثالثه): و هى طلب التصديق: بوجود الشـىء، فتسأل عنه ب (هل) وتسمى (هل البسيطه) ، فتقول: هل وجد كذا، أو هل هو موجود.

(ما) الحقيقيه

تنبيه ان هاتين المرحلتين الثانيه و الثالثه يتعاقبان فى التقـدم و التأخر، فقد تتقدم الثانيه، على حسب ما رتبناهما و هو الترتيب الذى يقتضـيه الطبع، و قـد تتقـدم الثـالثه، و ذلـك عنـد مـا يكون السائـل من أول الأمر عالماً بوجود الشـىء المسئول عنه، أو أنه على خلاف الطبع قدم السؤال عن وجوده فأجيب.

وحينئذٍ اذا كان عالماً بوجود الشىء قبل العلم بتفصيل ما أجمله اللفظ الدال عليه، ثم سأل

عنه ب (مـا) ، فإن ما هـذه تسـمى (الحقيقيه). و الجواب عنها نفس الجواب عن (ما الشارحه) ، بلا فرق بينهما إلا من جهه تقـدم الشارحه على العلم بوجوده وتأخر الحقيقيه عنه.

وانما سميت حقيقيه، لأن السؤال بها عن الحقيقه الثابته و الحقيقه باصطلاح المناطقه هى الماهيه الموجوده و الجواب عنها يسمى (تعريفاً حقيقياً) و هو نفسه الذى كان يسمى (تعريفاً اسمياً) قبل العلم بالوجود ولذا قالوا:

«الحدود قبل الهليات البسيطه حدود اسميه و هى بأعيانها بعد الهليات تنقلب حدوداً حقيقيه».

وإذا حصلت لك هذه المراحل انتقلت بالطبع إلى:

(المرحله الرابعه): و هى طلب التصديق بثبوت صفه أو حال للشىء، ويسأل عنه ب (هل) أيضاً، ولكن تسمى هذه (هل المركبه) ، لأنه يسأل بها عن ثبوت شـىء لشـىء بعد فرض وجوده، و البسـيطه يسأل بها عن ثبوت الشـىء فقط، فيقال للسؤال بالبسيطه مثلًا: هل الله موجود. وللسؤال بالمركبه بعد ذلك: هل الله الموجود مريد.

فإذا أجابك المسؤول عن هل البسيطه أو المركبه تنزع نفسك إلى:

(المرحله الخـامسه): و هى طلب العله: أمـا عله الحكم فقـط أى البرهـان على مـا حكم به المسـؤول فى الجـواب عن هـل أو عله الحكم وعله الوجود معاً، لتعرف السـبب فى حصول ذلك الشـىء واقعاً. ويسأل لأجل كل من الغرضـين بكلمه (لِمَ) الاستفهاميه، فتقول لطلب عله الحكم مثلاًـ: (لِمَ كـان الله مريـداً). وتقول مثلاًـ لطلب عله الحكم وعله الوجود معـاً: (لِمَ كـان المغناطيس جاذباً للحديـد؟) ، كمـا لو كنت قـد سـألت هل المغناطيس جاذب للحديـد؟ فأجاب المسؤول بنعم، فان حقك أن تسأل ثانياً عن العله فتقول (لِمَ).

تلخيص وتعقيب

ظهر مما تقدم أن:

(ما) لطلب تصور ماهيه الشىء. وتنقسم إلى الشارحه و الحقيقيه. ويشتق منها مصدر صناعى، فيقال:

(مائيه). ومعناه الجواب

عن ما. كما ان (ماهيه) مصدر صناعی من (ما هو).

و (أی) لطلب تمييز الشیء عما يشاركه فی الجنس تمييزاً ذاتياً أو عرضياً، بعد العلم بجنسه.

و (هل) تنقسم إلی «بسيطه» ويطلب بها التصديق بوجود الشیء أو عدمه، و «مركبه» ويطلب بها التصديق بثبوت شیء لشیء أو عدمه، ويشتق منها مصدر صناعی، فيقال:

(الهليه) البسيطه أو المركبه.

و (لِمَ) يطلب بها تاره عله التصديق فقط، وأخری عله التصديق و الوجود معاً. ويشتق منها م صدر صناعی، فيقال (لَميَّه) بتشديد الميم و الياء. مثل (كميه) من (كم) الاستفهاميه. فمعنی لميَّه الشیء: عليّته.

فروع المطالب

ما تقدم هی أصول المطالب التی يسأل عنها بتلك الأدوات، و هی المطالب الكليه التی يبحث عنها فی جميع العلوم. وهناك مطالب أخری يسأل عنها بكيف وأين ومتی وكم ومن. و هی مطالب جزئيه أی أنها ليست من أمهات المسائل بالقياس إلی المطالب الأولی لعدم عموم فائدتها، فإن ما لا كيفيه له مثلاً لا يسأل عنه بكيف، و ما لا مكان له أو زمان لا يسأل عنه بأين ومتی. علی أنه يجوز أن يستغنی عنها غالباً بمطلب هل المركبه، فبدلاً عن أن تقول مثلاً: (كيف لون ورق الكتاب؟ وأين هو؟ ومتی طبع؟ ...) تقول: (هل ورق الكتابَ أبيض؟ و هل هو فی المكتبه؟ و هل طبع هذا العام؟ ...) وهكذا. ولذا وصفوا هذه المطالب بالفروع، وتلك بالأصول.

التعريف

تمهيد:

كثيراً ما تقع المنازعات فی المسائل العلميه و غيرها حتی السياسيه لأجل الاجمال فی مفاهيم الألفاظ التی يستعملونها، فيضطرب حبل التفاهم، لعدم اتفاق المتنازعين علی حدود معنی اللفظ، فيذهب كل فرد منهم إلی ما يختلج فی خاطره من المعنی. و قد لا تكون لأحدهم صوره واضحه للمعنی مرسومه بالضبط فی لوحه ذهنه، فيقنع لتساهله أو لقصور مداركه بالصوره المطموسه المضطربه، ويبنی عليها منطقه المزيف.

وقد يتبع الجدليون و الساسه عن عمد وحيله ألفاظاً خلابه غير محدوده المعنی بحدود واضحه، يستغلون جمالها وابهامها للتأثير علی الجمهور، وليتركوا كل واحد يفكر فيها بما شاءت له خواطره الخاطئه أو الصحيحه، فيبقی معنی الكلمه بين أفكار الناس كالبحر المضطرب. ولهذا تأثير سحری عجيب فی الأفكار.

ومن هذه الألفاظ كلمه (الحريه) التی أخذت مفعولها من الثوره الفرنسيه، وأحداث الانقلابات الجباره فی الدوله العثمانيه و

الفارسيه، و التأثير كله لإجمالها وجمالها السطحى الفاتن، وإلا فلا يستطيع

العلم أن يحدها بحد معقول يتفق عليه.

ومثلها كلمه (الوطن) الخلابه التى استغلها ساسه الغرب لتمزيق بعض الدول الكبرى كالدوله العثمانيه. وربما يتعذر على الباحث أن يعرف اثنين كانا يتفقان على م عنى واحد واضح كل الاتفاق يوم ظهور هذه الكلمه فى قاموس النهضه الحديثه: فما هى مميزات الوطن؟ أهى اللغه أم لهجتها أم اللباس أم مساحه الأرض أم اسم القطر و البلد؟ بل كل هذا غير مفهوم حتى الآن على وجه تتفق عليه جميع الناس و الأمم. و مع ذلك نجد كل واحد منا فى البلاد العربيه يدافع عن وطنه، فلماذا لا تكون البلاد العربيه أو البلاد الإسلاميه كلها وطناً واحداً؟

فمن الواجب على من أراد الاشتغال بالحقائق لئلا يرتطم هو و المشتغل معه فى المشاكل أن يفرغ مفردات مقاصده فى قالب سهل من التحديد و الشرح، فيحفظ ما يدور فى خلده من المعنى فى آنيه من الألفاظ وافيه به لا تفيض عليها جوانبها، لينقله إلى ذهن السامع أو القارئ كما كان مخزوناً فى ذهنه بالضبط. و على هذا الأساس المتين يبنى التفكير السليم.

ولأجل أن يتغلب الانسان على قلمه ولسانه وتفكيره لابدّ له من معرفه أقسام التعريف وشروطه وأصوله وقواعده، ليستطيع أن يحتفظ فى ذهنه بالصور الواضحه للأشياء أولاً، و إن ينقلها إلى أفكار غيره صحيحه ثانياً ... فهذه حاجتنا لمباحث التعريف.

أقسام التعريف

أقسام التعريف

التعريف: حد ورسم.

الحد و الرسم: تام وناقص.

سبق ان ذكرنا (التعريف اللفظى). و لا يهمنا البحث عنه فى هذا العلم، لأنه لا ينفع إلا لمعرفه وضع اللفظ لمعناه، فلا يستحق اسم التعريف إلا من باب المجاز و التوسع. وانما غرض المنطقى من (التعريف) هو المعلوم التصورى الموصل إلى مجهول تصورى الواقع جواباً عن (ما) الشارحه أو

الحقيقيه. ويقسم إلى حد ورسم، وكل منهما إلى تام وناقص.

١ الحد التام

وهو التعريف بجميع ذاتيات المعرَّف (بالفتح) ، ويقع بالجنس و الفصل القريبين لاشتمالهما على جميع ذاتيات المعرف، فإذا قيل: ما الانسان؟

فيجوز أن تجيب – أول – بأنه: (حيوان ناطق). و هذا حد تام فيه تفصيل ما أجمله اسم الانسان، ويشتمل على جميع ذاتياته، لأن مفهوم الحيوان ينطوى فيه الجوهر و الجسم النامى و الحساس المتحرك بالاراده. وكل هذه أجزاء وذاتيات للانسان.

ويجوز أن تجيب – ثاني – بأنه: (جسم نام حساس متحرك بالاراده، ناطق). و هذا حد تام أيضاً للانسان عين الأول فى المفهوم إلا انه أكثر تفصيلاً، لأنك وضعت مكان كلمه (حيوان) حده التام. و هذا تطويل وفضول لا حاجه إليه، إلا إذا كانت ماهيه الحيوان مجهوله للسائل، فيجب.

وهكذا إذا كان الجوهر مجهولاً تضع مكانه حده التام إن وجد حتى ينتهى الأمر إلى المفاهيم البديهيه الغنيه عن التعريف كمفهوم الموجود و الشيء ... و قد ظهر من هذا البيان:

أولاً – ان الجنس و الفصل القريبين تنطوى فيهما جميع ذاتيات المعرف لا يشذ منها جزء أبداً، ولذا سمى الحد بهما (تاماً).

وثانياً – ان لا فرق فى المفهوم بين الحدود التامه المطوله و المختصره إلا ان المطوله أكثر تفصيلاً. فيكون التعريف بها واجباً تاره وفضولاً أخرى.

وثالثاً – ان الحد التام يساوى المحدود فى المفهوم، كالمترادفين، فيقوم مقام الاسم بأن يفيد فائدته، ويدل على ما يدل عليه الاسم اجمالاً.

ورابعاً – ان الحد التام يدل على المحدود بالمطابقه.

٢ الحد الناقص

وهو التعريف ببعض ذاتيات المعرَّف (بالفتح) ، و لا بد أن يشتمل على الفصل القريب على الأقل. ولذا سمى (ناقصاً).

و هو يقع تاره بالجنس البعيد و الفصل القريب، وأخرى بالفصل وحده.

مثال الأول – تقول لتحديد الانسان: (جسم نام ... ناطق) ،

فقد نقصت من الحد التام المذكور فى الجواب الثانى المتقدم صفه (حساس متحرك بالاراده) و هى فصل الحيوان، و قد وقع النقص مكان النقط بين جسم نام، وبين ناطق، فلم يكمل فيه مفهوم الانسان.

ومثال الثانى – تقول لتحديد الانسان ايضا:

(... ناطق) فقد نقصت من الحد التام الجنس القريب كله. فهو أكثر نقصاناً من الأول كما ترى ... و قد ظهر من هذا البيان:

أولاً – إن الحد الناقص لا يساوى المحدود فى المفهوم، لأنه يشتمل على بعض أجزاء مفهومه. ولكنه يساويه فى المصداق.

وثانياً – إن الحد الناقص لا يعطى للنفس صوره ذهنيه كامله للمحدود مطابقه له، كما كان الحد التام، فلا يكون تصوره تصوراً للمحدود بحقيقته، بل أكثر ما يفيد تمييزه عن جميع ما عداه تمييزاً ذاتياً فحسب.

وثالثاً – انه لا يدل على المحدود بالمطابقه، بل بالالتزام، لأنه من باب دلاله الجزء المختص على الكل.

٣ الرسم التام

وهو التعريف بالجنس و الخاصه، كتعريف الانسان بانه (حيوان ضاحك) فاشتمل على الذاتى و العرضى. ولذا سمى (تاماً).

۴ الرسم الناقص

وهو التعريف بالخاصه وحدها كتعريف الانسان بأنه (ضاحك) فاشتمل على العرضى فقط، فكان (ناقصاً).

وقيل: إن التعريف بالجنس البعيد و الخاصه معدود من الرسم الناقص فيختص التام بالمؤلف من الجنس القريب و الخاصه فقط.

ولا يخفى ان الرسم مطلقاً كالحد الناقص لا يفيد إلا تمييز المعرَّف (بالفتح) عن جميع ما عداه فحسب، إلا انه يميزه تمييزاً عرضياً. و لا يساويه إلا فى المصداق لا فى المفهوم. و لا يدل عليه إلا بالالتزام. كل هذا ظاهر مما قدمناه.

اناره

ان الأصل فى التعريف هو الحد التام، لأن المقصود الأصلى من التعريف أمران: (الأول) تصور المعرّف (بالفتح) بحقيقته لتتكون له فى النفس صوره تفصيليه واضحه.

و (الثانى) تمييزه فى الذهن عن غيره تمييزاً تاماً. و لا يؤدّى هذان الأمران إلا بالحد التام. وإذ يتعذر الأمر الأول يكتفى بالثانى. ويتكفل به الحد الناقص و الرسم بقسميه. وإلّا قدم تمييزه تمييزاً ذاتياً ويؤدى ذلك بالحد الناقص فهو أولى من الرسم. و الرسم التام أولى من الناقص.

إلاـ ان المعروف عنـد العلمـاء ان الاطلاـع على حقـائق الأشـياء وفصولهـا من الأـمور المسـتحيله أو المتعـذره. وكل ما يـذكر من الفصـول فانمـا هى خـواص لاـزمه تكشف عن الفصول الحقيقيه. فالتعـاريف الموجوده بين أيـدينا أكثرهـا أو كلهـا رسوم تشـبه الحدود.

فعلى من أراد التعريف أن يختـار الخـاصه اللاـزمه البينه بـالمعنى الأخص، لأنها أدل على حقيقه المعرف وأشـبه بالفصل. و هـذا أنفع الرسوم فى تعريف الأشياء. وبعده فى المنزله التعريف بالخاصه اللازمه البينه بالمعنى الأعم. أما التعريف بالخاصه الخفيه غير البينه فانها لا تفيد تعريف الشىء لكل أحد، فإذا عرفنا المثلث بانه (شكل زواياه

تساوى قائمتين) فانك لم تعرفه إلا للهندسى المستغنى عنه.

التعريف بالمثال

والطريقه الاستقرائيه

كثيراً ما نجد العلماء لا سيما علماء الأدب يستعينون على تعريف الشىء بذكر أحد أفراده ومصاديقه مثالاً له. و هذا ما نسميه (التعريف بالمثال) و هو أقرب إلى ع قول المبتدئين فى فهم الأشياء وتمييزها.

ومن نوع التعريف بالمثال (الطريقه الاستقرائيه) المعروفه فى هذا العصر التى يدعو لها علماء التربيه، لتفهيم الناشئه وترسيخ القواعد و المعانى الكليه فى أفكارهم.

وهى: أن يكثر المؤلف أو المدرس قبل بيان التعريف أو القاعده من ذكر الأمثله و التمرينات، ليستنبط الطالب بنفسه المفهوم الكلى أو القاعده. وبعدئذ تعطى له النتيجه بعباره واضحه ليطابق بين ما يستنبط هو، وبين ما يعطى له بالأخير من نتيجه.

والتعريف بالمثال ليس قسماً خامساً للتعريف، بل هو من التعريف بالخاصه، لأن المثال مما يختص بذلك المفهوم، فيرجع إلى (الرسم الناقص). وعليه يجوز أن يكتفى به فى التعريف من دون ذكر التعريف المستنبط، إذا كان المثال وافياً بخصوصيات الممثل له.

التعريف بالتشبيه

اشاره

مما يلحق بالتعريف بالمثال ويدخل فى الرسم الناقص أيضاً (التعريف بالتشبيه).

و هو أن يشبه الشىء المقصود تعريفه بشىء آخر لجهه شبه بينهما، على شرط أن يكون المشبه به معلوماً عند المخاطب بأن له جهه الشبه هذه.

ومثاله تشبيه الوجود بالنور، وجهه الشبه بينهما ان كلًا منهما ظاهر بنفسه مظهر لغيره.

وهذا النوع من التعريف ينفع كثيراً فى المعقولات الصرفه، عند ما يراد تقريبها إلى الطالب بتشبيهها بالمحسوسات، لأن المحسوسات إلى الأذهان أقرب ولتصورها آلف. و قد سبق منا تشبيه كل من النسب الأربع بأمر محسوس تقريباً لها، فمن ذلك تشبيه المتباينين بالخطين المتوازيين لأنهما لا يلتقيان أبداً.

و من هذا الباب المثال المتقدم و هو تشبيه الوجود بالنور، و منه تشبيه التصور الآلى (كتصور اللفظ آله لتصور المعنى) بالنظر إلى

المرآه بقصد النظر إلى الصوره المنطبعه فيها.

شروط التعريف

اشاره

الغرض من التعريف على ما قدمنا تفهيم مفهوم المعرَّف (بالفتح) وتمييزه عما عداه. و لا يحصل هذا الغرض إلا بشروط خمسه:

الأول أن يكون المعرَّف (بالكسر) مساوياً للمعرف (بالفتح) فی الصدق

أی يجب أن يكون المعرِّف (بالكسر) مانعاً جامعاً. و إن شئت قلت (مطرداً منعكساً).

ومع مانع أو مطرد انه لا يشمل إلا أفراد المعرَّف (بالفتح) ، فيمنع من دخول أفراد غيره فيه. ومعنى جامع أو منعكس انه يشمل جميع أفراد المعرَّف (بالفتح) لا يشذ منها فرد واحد.

فعلى هذا لا يجوز التعريف بالأمور الآتيه

١ – بالأعم: لأن الأعم لا يكون مانعاً، كتعريف الإنسان بأنه حيوان يمشى على رجلين، فان جمله من الحيوانات تمشى على رجلين.

٢ – بالأخص: لأن الأخص لا يكون جامعاً، كتعريف الإنسان بانه حيوان متعلم، فانه ليس كلما صدق عليه الانسان هو متعلم.

٣ – بالمباين: لان المتباينين لا يصح حمل أحدهما على الآخر، و لا يتصادقان أبداً.

الثانی أن يكون المعرِّف (بالكسر) أجلى مفهوماً وأعرف عند المخاطب من المعرَّف (بالفتح)

وإلا فلا يتم الغرض من شرح مفهومه، فلا يجوز على هذا

التعريف بالأمرين الآتيين

١ – بالمساوی فی الظهور و الخفاء، كتعريف الفرد بأنه عدد ينقص عن الزوج بواحد، فان الزوج ليس أوضح من الفرد و لا أخفى، بل هما متساويان فی المعرفه. كتعريف أحد المتضايفين بالآخر، و أنت انما تتعقلهما معاً، كتعريف الأب بانه والد الابن. وكتعريف الفوق بأنه ليس بتحت ...

٢ – بالأخفى معرفه، كتعريف النور بأنه قوه تشبه الوجود.

الثالث ألا يكون المعرِّف (بالكسر) عين المعرَّف (بالفتح) فی المفهوم

كتعريف الحركه بالانتقال و الانسان بالبشر تعريفاً حقيقياً غير لفظى، بل يجب تغايرهما أما بالاجمال و التفصيل كما فى الحد التام أو بالمفهوم كما فى التعريف بغيره.

ولو صح التعريف بعين المعرَّف لوجب أن يكون معلوماً قبل أن يكون معلوماً، وللزم أن يتوقف الشىء على نفسه. و هذا محال. ويسمون مثل هذا نتيجه الدور الذى سيأتى بيانه.

الرابع أن يكون خالياً من الدور

وصوره الدور فى التعريف: أن يكون المعرِّف (بالكسر) مجهولاً فى نفسه، و لا يعرف الا بالمعرَّف (بالفتح) ، فبينما ان المقصود من التعريف هو تفهيم المعرَّف (بالفتح) بواسطه المعرِّف (بالكسر) ، و إذا بالمعرِّف (بالكسر) فى الوقت نفسه انما يفهم بواسطه المعرَّف (بالفتح) ، فينقلب المعرَّف (بالفتح) معرِّفاً (بالكسر).

وهذا محال، لأنه يؤول إلى أن يكون الشىء معلوماً قبل أن يكون معلوماً، أو إلى أن يتوقف الشىء على نفسه.

والدور يقع تاره بمرتبه واحده ويسمى (دوراً مصرحاً) ، ويقع أخرى بمرتبتين أو أكثر ويسمى (دوراً مضمراً).

١ – (الدور المصرح) مثل: تعريف الشمس بانها (كوكب يطلع فى النهار). و النهار لا يعرف إلا بالشمس إذ يقال فى تعريفه: (النهار: زمان تطلع فيه الشمس). فتوقفت معرفه الشمس على معرفه النهار، ومعرفه النهار حسب الفرض متوقفه على معرفه الشمس. و المتوقف على المتوقف على شىء متوقف على ذلك الشىء، فينتهى الأمر بالأخير إلى أن تكون معرفه الشمس متوقفه على معرفه الشمس.

٢ – (الدور المضمر) مثل: تعريف الاثنين بانهما زوج أول. و الزوج يعرف بأنه منقسم بمتساويين. و المتساويان يعرفان بأنهما شيئان أحدهما يطابق الآخر. و الشيئان يعرفان بأنهما اثنان. فرجع الأمر بالأخير إلى تعريف الاثنين بالاثنين.

وهذا دور مضمر فى ثلاث مراتب، لأن تعدد المراتب باعتبار تعدد الوسائط حتى تنتهى الدوره إلى نفس المعرَّف (بالفتح)

الأول. و الوسائط فی هذا المثال ثلاث: الزوج، المتساویان، الشیئان.

ویمکن وضع الدور فی المثال علی صوره الدائره فی هذا الشکل:

ــ و السهام فیها تتجه دائماً

إلی المعرَّفات (بالکسر)

الخامس أن تکون الألفاظ المستعمله فی التعریف ناصعه واضحه لا ابهام فیها

فلا یصح استعمال الألفاظ الوحشیه و الغربیه، و لا الغامضه، و لا المشترکه و المجازات بدون القرینه، أما مع القرینه فلا بأس کما قدمت ذلک فی بحث المشترک و المجاز. و إن کان یحس علی کل حال اجتناب المجاز فی التعاریف و الأسالیب العلمیه.

القسمه: تعریفها، فائدتها

تعریفها

قسمه الشیء: تجزئته وتفریقه إلی أمور متباینه. و هی من المعانی البدیهیه الغنیه عن التعریف، و ما ذکرناه فانما هو تعریف لفظی لیس إلا. ویسمی الشَّیء (مقسَّماً) ، وکل واحد من الأمور التی انقسم إلیها (قسماً) ، تاره بالقیاس إلی نفس المقسم، و (قسیماً) أخری بالقیاس إلی غیره من الأقسام. فإذا قسمنا العلم إلی ت صور وتصدیق مثلاً، فالعلم مقسم، و التصور قسم من العلم وقسیم للتصدیق. و هکذا التصدیق قسم وقسیم.

فائدتها

تأسست حیاه الانسان کلها علی القسمه، و هی من الأمور الفطریه التی نشأت معه علی الأرض: فإن أول شیء یصنعه تقسیم الأشیاء إلی سماویه وأرضیه، و الموجودات الأرضیه إلی حیوانات وأشجار وأنهار وأحجار وجبال ورمال و غیرها. و هکذا یقسم ویقسم ویمیز معنی عن معنی ونوعاً عن نوع. حتی تحصل له مجموعه من المعانی و المفاهیم ... و ما زال البشر علی البشر حتی استطاع أن یضع لکل واحد من المعانی التی توصل إلیها فی التقسیم لفظاً من الألفاظ. ولولا القسمه لما تکثرت عنده المعانی و لا الألفاظ.

ثم استعان بالعلوم و الفنون علی تدقیق تلک الأنواع، وتمییزها تمییزاً ذاتیاً. و لا یزال العلم عند الانسان یکشف له کثیراً من الخطأ فی تقسیماته وتنویعاته، فیعدِّلها.

ویکشف له أنواعاً لم یکن قد عرفها فی الموجودات الطبیعیه، أو الأمور التی یخترعها منها ویؤلفها، أو مسائل العلوم و الفنون.

وسـيأتى كيف نستعين بالقسمه على تحصيل الحدود و الرسوم وكسبها، بل كل حد انما هو مؤسس من أول الأمر على القسمه. و هذا أهم فوائد القسمه.

وتنفع القسـمه فى تـدوين العلوم و الفنون، لتجعلهـا أبوابـاً وفصولاًـ ومسائـل متميزه، ليسـتطيع الباحث أن يلحق ما يعرض عليه من القضايا فى بابها، بل العلم

لا يكون علماً ذا أبواب ومسائل وأحكام إلا بالقسمه: فمدون علم النحو مثلاً لابد أن يقسم الكلمه أولاً، ثم يقسم الاسم مثلاً إلى نكره ومعرفه، و المعرفه إلى أقسامها، ويقسم الفعل إلى ماض ومضارع وأمر، و كذلك الحرف وأقسام كل واحد منها، ويذكر لكل قسم حكمه المختص به ... و هكذا فى جميع العلوم.

والتاجر أيضاً يلتجئ إلى القسمه فى تسجيل دفتره وتصنيف أمواله، ليسهل عليه استخراج حساباته ومعرفه ربحه وخسارته.

و كذلك بانى البيت، ومركب الأدوات الدقيقه يستعين على اتقان عمله بالقسمه. و الناس من القديم قسموا الزمن إلى قرون وسنين وأشهر وأيام وساعات ودقائق لينتفعوا بأوقاتهم ويعرفوا أعمارهم وتاريخهم.

وصاحب المكتبه تنفعه قسمتها حسب العلوم أو المؤلفين، ليدخل أى كتاب جديد يأتيه فى بابه، و ليستخرج بسهوله أى كتاب يشاء. وبواسطه القسمه استعان علماء التربيه على توجيه طلاب العلوم، فقسموا المدارس إلى ابتدائيه وثانويه وعاليه، ثم كل مدرسه إلى صفوف، ليضعوا لكل صف ومدرسه منهاجاً يناسبه من التعليم.

وهكذا تدخل القسمه فى كل شأن من شؤون حياتنا العلميه و الاعتياديه، و لا يستغنى عنها انسان. ومهمتنا منها هنا أن نعرف كيف نستعين بها على تحصيل الحدود و الرسوم.

(هامش)

(*) القسمه من المباحث التى عنى بها المناطقه فى العصر الحديث، وظن أنها من المباحث التى تفتق عنها الفكر الغربى. غير أن فلاسفه ا?سلام سبقوا إلى التنبيه عليها، و قد ذكرها الشيخ الطوسى العظيم فى منطق التجريد لتحصيل الحدود واكتسابها، وأوضحها العلامه الحلى فى شرحه (الجوهر النضيد).

أصول القسمه

١ لابد من ثمره

لا ـ تحسن القسمه إلا ـ إذا كان للتقسيم ثمره نافعه فى غرض المقسِم، بأن تختلف الأقسام فى المميزات و الأحكام المقصوده فى موضع القسمه: فإذا قسم النحوى الفعل إلى أقسامه الثلاثه فلان لكل قسم

حكماً يختص به. أما إذا أراد أن يقسم الفعل الماضى إلى مضموم العين ومفتوحها ومكسورها، فلا يحسن منه ذلك، لأن الأقسام كلها لها حكم واحد فى علم النحو هو البناء، فيكون التقسيم عبثاً ولغواً، بخلاف مدون علم الصرف فانه يصح له مثل هذا التقسيم لانتفاعه به فى غرضه من تصريف الكلمه.

وإذا لـم نقسم نحن الـدلالتين العقليه و الطبعيه فى البـاب الأول إلى لفظيه و غير لفظيه، لأنـه لا ـ ثمره ترجى من هـذا التقسـيم فى غرض المنطقى، كما أشرنا إلى ذلك هناك فى التعليقه.

٢ لابد من تباين الأقسام

ولا تصـح القسـمه إلا إذا كانت الأقسام متباينه غير متـداخله، لا يصدق أحدها على ما صدق عليه الآخر، ويشـير إلى هذا الأصـل تعريف القسمه نفسه: فإذا قسمت المنصوب من الأسماء إلى: مفعول، وحال، وتمييز، وظرف، فهذا التقسيم باطل، لأن الظرف من أقسام المفعول فلا يكون قسيماً له. ومثل هذا ما يقولون عنه: «يلزم منه أن يكون قسم الشىء قسيماً له». وبطلانه من البديهيات.

ومثل هذا لو قسمنا سكان العراق إلى علماء وجهلاء وأغنياء وفقراء ومرضى وأصحاء. ويقع مثل هذا التقسيم كثيراً لغير المنطقيين الغافلين ممن يرسل الكلام على عواهنه ولكنه لا ينطبق على هـذا الأصل الذى قررناه، لأن الأغنياء و الفقراء لابد أن يكونوا علماء أو جهلاء، مرضـى أو أصـحاء، فلا يصح ادخالهم مره ثانيه فى قسم آخر. و فى المثال ثلاث قسـمات جمعت فى قسـمه واحده. و الأصل فى مثل هـذا أن تقسم السـكان أولاً إلى علماء وجهلاء، ثم كل منهما إلى أغنياء وفقراء، فتحدث أربعه أقسام، ثم كل من الأـربعه إلى مرضـى وأصـحاء، فتكون الأقسـام ثمـانيه: علمـاء أغنيـاء مرضـى، علماء أغنياء أصـحاء ... إلى آخره. فتفطَّن لما يرد عليك من القسمه،

لئلا تقع فی مثل هذه الغلطات.

ویتفرع علی هذا الأصل أمور:

۱ – انه لا یجوز أن تجعل قسم الشیء قسیماً له کما تقدم مثل أن تجعل الظرف قسیماً للمفعول.

۲ – و لا یجوز أن تجعل قسیم الشیء قسماً منه، مثل أن تجعل الحال قسماً من المفعول.

۳ – و لا یجوز أن تقسم الشیء إلی نفسه و غیره.

وقد زعم بعضهم ان تقسیم العلم إلی التصور و التصدیق من هذا الباب، لما رأی آن هم یفسرون العلم بالتصور المطلق، و لم یتفطن إلی معنی التصدیق مع انه تصور أیضاً ولکنه تصور مقید بالحکم کما ان قسیمه خصوص التصور الساذج المقید بعدم الحکم. کما شرحناه سابقاً. أما المقسم لهما فهو التصور المطلق الذی هو نفس العلم.

۳ أساس القسمه

و یجب أن تؤسس القسمه علی أساس واحد، أی یجب أن یلاحظ فی المقسم جهه واحده، وباعتبارها یکون التقسیم، فإذا قسمنا کتب المکتبه فلابد أن نؤسس تقسیمها إما علی أساس العلوم و الفنون أو علی أسماء المؤلفین أو علی أسماء الکتب. أما إذا خلطنا بینها فالأقسام تتداخل ویختل نظام الکتب، مثل ما إذا خلطنا بین أسماء الکتب و المؤلفین، فنلاحظ فی حرف الألف مثلاً تاره اسم الکتاب وأخری اسم المؤلف، بینما ان کتابه قد یدخل فی حرف آخر.

والشیء الواحد قد یکون مقسماً لعده تقسیمات باعتبار اختلاف الجهه المعتبره أی (أساس القسمه) ، کما قسمنا اللفظ مره إلی مختص و غیره وأخری إلی مترادف ومتباین وثالثه إلی مفرد ومرکب، و کما قسمنا الفصل إلی قریب وبعید مره وإلی مقوم ومقسم أخری ... ومثله کثیر فی العلوم و غیرها.

۴ جامعه مانعه

ویجب فی القسمه أن یکون مجموع ا?قسام مساویاً للمقسم فتکون جامعه مانعه: جامعه لجمیع ما یمکن أن یدخل فیه من ا?قسام أی حاصره لها لا یشذ منها شیء، مانعه عن دخول غیر أقسامه فیه.

أنواع القسمه

اشاره

للقسمه نوعان أساسيان.

۱ قسمه الكل إلى أجزائه، أو (القسمه الطبيعيه)

كقسمه الانسان إلى جزئيه: الحيوان و الناطق، بحسب التحليل العقلى، إذ يحلل العقل مفهوم الانسان إلى مفهومين: مفهوم الجنس الذى يشترك معه به غيره، ومفهوم الفصل الذى يختص به ويكون به الانسان انساناً. وسيأتى معنى التحليل العقلى مفصلا. وتسمى حينئذٍ أجزاء عقليه.

وكقسمه الماء إلى عنصرين: الاوكسجين و الهيدروجين، بحسب التحليل الطبيعى.

و من هذا الباب قسمه كل موجود إلى عناصره ا?وليه البسيطه، وتسمى ا?جزاء طبيعيه أو عنصريه.

وكقسمه الحبر إلى ماء وماده ملونه مثلاً، و الورق إلى قطن ونوره، و الزجاج إلى رمل وثانى اكسيد السلكون. و ذلك بحسب التحليل الصناعى فى مقابل التركيب الصناعى. وا?جزاء تسمى أجزاء صناعيه.

وكقسمه المتر إلى أجزائه بحسب التحليل الخارجى إلى ا?جزاء المتشابهه أو كقسمه السرير إلى الخشب و المسامير بحسب التحليل الخارجى إلى ا?جزاء غير المتشابهه. ومثله قسمه البيت إلى ا?جر و الجص و الخشب و الحديد، أو إلى الغرفه و السرداب و السطح و الساحه، وقسمه السياره إلى آلاتها المركبه منها، و الانسان إلى لحم ودم وعظم وجلد وأعصاب ...

۲ قسمه الكلى إلى جزئياته، أو (القسمه المنطقيه)

كقسمه الموجود إلى ماده ومجرد عن الماده، و الماده إلى جماد ونبات وحيوان، وكقسمه المفرد إلى اسم وفعل وحرف ... وهكذا. وتمتاز القسمه المنطقيه عن الطبيعيه ان ا?قسام فى المنطقيه يجوز حملها على المقسم وحمل المقسم عليها فنقول: هذا الاسم مفرد، و المفرد اسم. و لا يجوز الحمل فى الطبيعيه عدا ما كانت بحسب التحليل العقلى، فلا يجوز أن تقول البيت سقف أو جدار و لا الجدار بيت.

ولابد فى القسمه المنطقيه من فرض جهه وحده جامعه فى المقسم تشترك فيها ا?قسام وبسببها يصح الحمل بين المقسم وا?قسام، كما لابد من فرض جهه افتراق فى ا?قسام على وجه يكون لكل قسم

جهه تباين جهه القسم ا?خر، وإلا لما صحت القسمه وفرض ا?قسام. وتلك الجهه الجامعه أما أن تكون مقومه للأقسام أى داخله فى حقيقتها بأن كانت جنساً أو نوعاً و اما أن تكون خارجه عنها.

١ – إذا كانت الجهه الجامعه مقومه للأقسام، فلها ثلاث صور:

أ – أن تكون جنساً، وجهات الافتراق الفصول المقومه للأقسام، كقسمه المفرد إلى الاسم و الفعل و الحرف ... فيسمى التقسيم (تنويعاً) وا?قسام أنواعاً.

ب – أن تكون جنساً أو نوعاً، وجهات الافتراق العوارض العامه اللاحقه للمقسم، كقسمه الاسم إلى مرفوع ومجرور، فيسمى التقسيم (تصنيفاً) وا?قسام أصنافاً.

ج – أن تكون جنساً أو نوعاً أو صنفاً، وجهات الافتراق العوارض الشخصيه اللاحقه لمصاديق المقسم، فيسمى التقسيم (تفريداً) وا?قسام أفراداً، كقسمه الانسان إلى زيد وعمرو ومحمد وحسن ... إلى آخرهم باعتبار المشخصات لكل جزئى جزئى منه.

٢ – إذا كانت الجهه الجامعه خارجه عن ا?قسام، فهى كقسمه ا?بيض إلى الثلج و القطن و غيرهما، وكقسمه الكائن الفاسد إلى معدن ونبات وحيوان، وكقسمه العالم إلى غنى وفقير أو إلى شرقى وغربى ... وهكذا.

أساليب القسمه

اشاره

?جل أن نقسم الشيء قسمه صحيحه لابد من استيفاء جميع ما له من ا?قسام، كما تقدم فى ا?صل الرابع، بمعنى أن تكون القسمه حاصره لجميع جزئياته أو أجزائه. ولذلك أسلوبان:

١ – طريقه القسمه الثنائيه:

وهى طريقه الترديد بين النفى و الاثبات، و النفى و الاثبات (وهما النقيضان) لا يرتفعان أى لا يكون لهما قسم ثالث و لا يجتمعان أى لا يكونان قسماً واحداً، فلا محاله تكون هذه القسمه ثنائيه أى ليس أكثر من قسمين، وتكون حاصره جامعه مانعه، كتقسيمنا للحيوان إلى ناطق و غير ناطق. و غير الناطق يدخل فيه كل ما يفرض من باقى أنواع الحيوان غير الانسان لا يشذ عنه نوع، وكتقسيمنا للطيور إلى جارحه و غير جارحه، وا?نسان إلى عربى و غير عربى، و العالم إلى فقيه و غير فقيه ... وهكذا.

ثم يمكن أن نستمر فى القسمه فنقسم طرف النفى أو طرف الاثبات أو كليهما إلى طرفين اثبات ونفى، ثم هذه ا?طراف ا?خيره يجوز أن تجعلها أيضاً مقسماً فتقسمها أيضاً بين الاثبات و النفى ... و هكذا تذهب إلى ما شئت أن تقسم إذا كانت هناك ثمره من التقسيم.

مثلاً إذا أردت تقسيم الكلمه، فتقول:

١ - الكلمه تنقسم إلى: ما دل على الذات و غيره

٢ - طرف النفى (الغير) إلى: ما دل على الزمان و غيره

فتحصل لنا ثلاثه أقسام: ما دلّ على الذات و هو (الاسم) ، و ما دلّ على الزمان و هو (الفعل) ، و ما لم يدل على الذات و الزمان و هو (الحرف). و التعبير المألوف عند المؤلفين أن يقال:

«الكلمه إما أن تدل على الذات أو لا، وا?ول الاسم، و الثانى إما أن تدل على الزمان أو لا؛ وا?ول الفعل؛ و الثانى الحرف».

ويمكن وضع هذه القسمه على هذا النحو:

الكلمه:

*ما دل على الذات غيره

*ما دل على الزمان غيره

(مثال ثان) إذا أردنا تقسيم الجوهر إلى أنواعه فيمكن تقسيمه على هذا النحو:

ينقسم

١ - الجوهر إلى: ما يكون قابلًا للابعاد و غيره

٢ - ثم طرف الاثبات (القابل) إلى: نام و غيره

٣ - ثم طرف النفى (غير النامى) إلى: جامدوغيره

۴ - ثم طرف الاثبات فى التقسيم (٢) إلى: حساس و غيره

وهكذا يمكن أن تستمر بالقسمه حتى تستوفى أقسام الحساس إلى جميع أنواع الحيوان. ولك أيضاً أن تقسم الجامد و غير الحساس. و قد رأيت انا قسمنا تاره طرف الاثبات وأخرى طرف النفى. ويمكن وضع هذه القسمه على هذا النحو:

الجوهر

قابل للابعاد غيره

نام غيره

حساس غيره غيره جامد غيره

صاهل غيره

ناهق غيره

وهذه القسمه الثنائيه تنفع على ا?كثر فى الشىء الذى لا تنحصر أقسامه، و إن كانت مطوله، ?نك تستطيع بها أن تحصر كل ما يمكن أن يفرض من ا?نواع أو ا?صناف بكلمه (غيره) ، ففى المثال ا?خير ترى (غير الناهق) يدخل فيه جميع ما للحيوان من ا?نواع غير الناطقه و الصاهله و الناهقه، فاستطعت أن تحصر كل ما للحيوان من أنواع.

وتنفع هذه القسمه أيضاً فيما إذا أريد حصر ا?قسام حصراً عقلياً كما يأتى، وتنفع أيضاً فى تحصيل الحد و الرسم. وسيأتى بيان ذلك.

۲ – طريقه القسمه التفصيليه:

وذلك بأن تقسم الشىء ابتداء إلى جميع أقسامه المحصوره كما لو أردت أن تقسم الكلى إلى: نوع وجنس وفصل وخاصه وعرض عام.

والقسمه التفصيليه على نوعين عقليه واستقرائيه:

۱ – (العقليه): و هى التى يمنع العقل أن يكون لها قسم آخر، كقسمه الكلمه المتقدمه، و لا تكون القسمه عقليه إلّا إذا بنيتها على أساس النفى و الاثبات: (القسمه الثنائيه) فلأجل اثبات أن القسمه التفصيليه عقليه

يرجعونها إلى القسمه الثنائيه الدائره بين النفى و الاثبات، ثم إذا كانت ا?قسام أكثر من اثنين يقسمون طرف النفى أو الاثبات إلى النفى و الاثبات ... و هكذا كلما كثرت ا?قسام، على ما تقدم فى الثنائيه.

٢ – (الاستقرائيه): و هى التى لا يمنع العقل من فرض آخر لها، وانما تذكر ا?قسام الواقعه التى علمت بالاستقراء و التتبع، كتقسم ا?ديان السماويه إلى: اليهوديه و النصرانيه وا?سلاميه وكتقسيم مدرسه معينه إلى: صف أول وثان وثالث، عند ما لا يكون غير هذه الصفوف فيها، مع امكان حدوث غيرها.

التعريف بالقسمه

إن القسمه بجميع أنواعها هى عارضه للمقسم فى نفسها، خاصه به غالباً.

ولما اعتبرنا فى القسمه أن تكون جامعه مانعه فا?قسام بمجموعها مساويه للمقسم، كما انها غالباً تكون أعرف منه. وعليه يجوز تعريف المقسم بقسمته إلى أنواعه أو أصنافه، ويكون من باب تعريف الشىء بخاصته.

و هو التعريف بالرسم الناقص، كما كان التعريف بالمثال من هذا الباب.

ولنضرب لك مثلاً لذلك: أنا إذا قسمنا الماء بالتحليل الطبيعى إلى أوكسجين وهيدروجين وعرفنا أن غيره من ا?جسام لا ينحلّ إلى هذين الجزأين، فقد حصل تمييز الماء تمييزاً عرضيّاً عن غيره بهذه الخاصه، فيكون ذلك نوعاً من المعرفه للماء المطمئن إليها. و كذا لو عرفنا أن الورق ينحل إلى القطن و النوره مثلاً نكون قد عرفناه معرفه نطمئن إليها تميزه عن غيره ... و هكذا فى جميع أنواع القسمه.

كسب التعريف بالقسمه

أو

كيف نفكر لتحصيل المجهول التصورى

أنت تعرف ان المعلوم التصورى منه ما هو بديهى لا يحتاج إلى كسب كمفهوم الوجود و الشىء، و منه ما هو نظرى تحتاج معرفته إلى كسب ونظر.

ومعنى حاجتك فيه إلى الكسب ان معناه غير واضح فى ذهنك و غير محدد ومتميز، أو

فقل غير مفهوم لديك و لا معروف، فيحتاج إلى التعريف، و الذى يعرّفه للذهن هو الحد و الرسم. و ليس الحد أو الرسم للنظرى موضوعاً فى الطريق فى متناول اليد، وإلا فما فرضته نظرياً مجهولاً لم يكن كذلك بل كان بديهياً معروفاً. فالنظرى عندك فى الحقيقه ليس هو إلا الذى تجهل حده أو رسمه.

إذن، المهم فى ا?مر أن نعرف الطريقه التى نحصل بها الحد و الرسم. وكل ما تقدم من ا?بحاث فى التعريف هى فى الحقيقه أبحاث عن معنى الحد و الرسم وشروطهما أو أجزائهما. و هذا وحده غير كافٍ ما لم نعرف طريقه كسبهما وتحصيلهما، فانه ليس الغنى هو الذى يعرف معنى النقود وأجزاءها وكيف تتألف، بل الغنى من يعرف طريقه كسبها فيكسبها، و ليس المريض يشفى إذا عرف فقط معنى الدواء وأجزاءه بل لابد أن يعرف كيف يحصله ليتناوله.

وقد أغفل كثير من المنطقيين هذه الناحيه، و هى أهم شىء فى الباب. بل هى ا?ساس، و هى معنى التفكير الذى به نتوصل إلى المجهولات. ومهمتنا فى المنطق أن نعرف كيف نفكر لنكسب العلوم التصوريه و التصديقيه.

وسيأتى ان طريقه التفكير لتحصيل العلم التصديقى هو الاستدلال و البرهان. اما تحصيل العلم التصورى فقد اشتهر عند المناطقه ان الحد لا يكتسب بالبرهان، و كذا الرسم. و الحق معهم ?ن البرهان مخصوص لاكتساب التصديق، و لم يحن الوقت بعد لأُبيِّن للطالب سرّ ذلك، و إذا لم يكن البرهان هى الطريقه هنا فما هى طريقه تفكيرنا لتحصيل الحدود و الرسوم؟ وطبعاً لابدّ أن تكون هذه الطريقه طريقه فطريه يصنعها كل انسان فى دخيله نفسه يخطئ فيها أو يصيب. ولكن نحتاج إلى الدلاله عليها لنكون على بصيره فى صناعتها. و

هذا هو هدف علم المنطق. و هذا ما نريد بيانه، فنقول:

الطريق منحصر بنوعين من القسمه: القسمه الطبيعيه بالتحليل العقلى وتسمى طريقه التحليل العقلى، و القسمه المنطقيه الثنائيه. ونحن أشرنا فى غضون كلامنا فى التعريف و القسمه إلى ذلك. و قد جاء وقت بيانه فنقول:

طريقه التحليل العقلى

إذا توجهت نفسك نحو المجهول التصورى (المشكل) ، ولنفرضه (الماء) مثلاً عند ما يكون مجهولاً لديك و هذا هو الدور ا?ول () فأول ما يجب أن تعرفه نوعه. أى تعرف انه داخل فى أى جنس من ا?جناس العاليه أو ما دونها، كأن تعرف أن الماء مثلاً من السوائل. و هذا هو (الدور الثانى). وكلما كان الجنس الذى عرفت دخول المجهول تحته قريباً كان الطريق أقصر لمعرفه الحد أو الرسم. وسيتضح.

وإذا اجتزت الدور الثانى الذى لابدّ منه لكل من أراد التفكير بأيه طريقه كانت، انتقلت إلى الطريقه التى تختارها للتفكير ولابدّ أن تتمثل فيها ا?دوار الثلاثه ا?خيره أو الحركات الثلاث التى ذكرناها للفكر: الذاهبه و الدائريه و الراجعه.

وإذ نحن اخترنا ا?ن (طريقه التحليل العقلى) أولاً، فلنذكرها متمثله فى الحركات الثلاث:

فانك عند ما تجتاز الدور الثانى تنتقل إلى الثالث و هو الحركه الذاهبه حركه العقل من المجهول إلى المعلومات. ومعنى هذه الحركه بطريقه التحليل المقصود بيانها هو أن تنظر فى ذهنك إلى جميع ا?فراد الداخله تحت ذلك الجنس الذى فرضت المشكل داخلاً تحته. و فى المثال تنظر إلى أفراد السوائل سواء كانت ماء أو غير ماء باعتبار ان كلها سوائل.

وهنا ننتقل إلى الرابع، و هو (الحركه الدائريه) أى حركه العقل بين المعلومات.

و هو أشق ا?دوار وأهمها دائماً فى كل تفكير، فإن نجح المفكر فيه، انتقل إلى الدور ا?خير الذى به حصول العلم، وإلا

بقى فى مكانه يـدور على نفسه بين المعلومات من غير جـدوى. و هـذه الحركه الـدائريه بين المعلومات فى هذه الطريقه، هى أن يلاحظ الفكر مجاميع أفراد الجنس الذى دخل تحته المشـكل، فيفرزها مجموعه مجموعه، فلأفراد المجهول مجموعه، ولغيره من أنواع الجنس ا?خرى كل واحـد مجموعه من ا?فراد. و فى المثال يلاحظ مجاميع السوائل: الماء، و الزئبق، و اللبن، و الدهن، إلى آخرهـا. و عنـد ذلـك يبـدأ فى ملاحظتهـا ملاحظه دقيقه، ليعرف ما تمتاز به مجموعه أفراد المشـكل بحسب ذاتها وحقيقتها عن المجاميع ا?خرى، أو بحسب عوارضـها الخاصه بها. ولابـد هنا من الفحص الدقيق و التجربه ليعرف فى المثال الخصوصـيه الذاتيه أو العرضـيه التى يمتـاز بهـا المـاء عن غيره من السوائـل، فى لونه وطعمه، أو فى وزنه وثقله، أو فى أجزائه الطبيعيه. و لا ـ يسـتغنى الباحث عن الاستعانه بتجارب الناس و العلماء وعلومهم. و البشر من القديم ــ كما قلنا فى أول مبحث القسمه اهتموا بفطرتهم فى تقسـيم ا?شـياء وتمييز ا?نواع بعضـها عن بعض، فحصـلت لهم بمرور الزمن الطويل معلومات قيمه هى ثروتنا العلميه التى ورثناها من أسـلافنا. وكل ما نسـتطيعه من البحث فى هـذا الشأن هو التعديل و التنقيح فى هذه الثروه، واكتشاف بعض الكنوز من ا?نواع التى لم يهتد إليها السابقون، على مرور الزمن وتقدم المعارف.

فإن اسـتطاع الفكر أن ينجح فى هذا الدور (الحركه الدائريه) بأن عرف ما يميز المجهول تمييزاً ذاتياً أى عرف فصله، أو عرف ما يميزه تمييزاً عرضـياً أى عرف خاصته، فإن معنى ذلك انه استطاع أن يحلل معنى المجهول إلى جنس وفصل، أو جنس وخاصه، تحليلاً عقلياً، فيكمل عنده الحد التام أو الرسم التام بتأليفه مما انتهى إليه التحليل. كما

لو عرف الماء فى المثال بأنه سائل بطبعه لا لو له و لا طعم و لا رائحه أو انه له ثقل نوعى مخصوص أو انه قوام كل شىء حى.

ومعنى كمال الحد أو الرسم عنده قد انتهى إلى الدور ا?خير، و هو (الحركه الراجعه) أى حركه العقل من المعلوم إلى المجهول. وعندها ينتهى التفكير بالوصول إلى الغايه من تحصيل المجهول.

وبهذا اتضح معنى التحليل العقلى الذى وعدناك ببيانه سابقاً فى القسمه الطبيعيه، و هو انما يكون باعتبار المتشاركات و المتباينات، أى انه بعد ملاحظه المتشاركات بالجنس يفرزها ويوزعها مجاميع أو فقل أنواعاً بحسب ما فيها من المميزات المتباينه فيستخرج من هذه العمليه الجنس و الفصل مفردات الحد، أو الجنس و الخاصه مفردات الرسم، فكنت بذلك حللت المفهوم المراد تعريفه إلى مفرداته.

(تنبيه): ان الكلام المتقدم فى الدور الرابع فرضناه فيما إذا كنت من أول ا?مر، لما عرفت نوع المشكل، عرفت جنسه القريب، فلم تكن بحاجه إلا للبحث عن مميزاته عن ا?نواع المشتركه معه فى ذلك الجنس.

أما لو كنت قد عرفت فقط جنسه العالى كأن عرفت ان الماء جوهر لا غير، فانك ?جل أن تكمل لك المعرفه، لابد أن تفحص (أولاً) لتعرف أن المشكل من أى ا?جناس المتوسطه، بتمييز بعضها عن بعض بفصولها أو خواصها على نحو العمليه التحليليه السابقه، حتى نعرف أن الماء جوهر ذو أبعاد أى جسم.

ثم تفحص (ثانياً) بعمليه تحليليه أخرى لتعرفه من أى ا?جناس القريبه هو، فنعرف انه سائل، ثم تفحص (ثالثاً) بتلك العمليه التحليليه لتميزه عن السوائل ا?خرى بثقله النوعى مثلاً أو بأنه قوام كل شىء حى، فيتألف عندك تعريف الماء على هذا النحو مثلاً (جوهر ذو أبعاد سائل قوام كل شىء حى) ويجوز

أن تكتفى عن ذلك فتقول (سائل قوام كل شيء حى) مقتصراً على الجنس القريب.

وهذه الطريقه الطويله من التحليل التى هى عباره عن عده تحليلات يلتجيء إليها ا?نسان إذا كانت ا?جناس متسلسله و لم يكن يعرف الباحث دخول المجهول إلا فى الجنس العالى. ولكن تحليلات البشر التى ورثناها تغنينا فى أكثر المجهولات عن ارجاعها إلى ا?جناس العاليه، فلا نحتاج على ا?كثر إلا لتحليل واحد لنعرف به ما يمتاز به المجهول عن غيره.

على أنه يجوز لك أن تستغنى بمعرفه الجنس العالى أو المتوسط، فلا تجرى إلا عمليه واحده للتجليل لتميز المشكل عن جميع ما عداه مما يشترك معه فى ذلك الجنس العالى أو المتوسط، غير أن هذه العمليه لا تعطينا إلا حداً ناقصاً أو رسماً ناقصاً.

طريقه القسمه المنطقيه الثنائيه

انك بعد الانتهاء من الدورين ا?ولين أى دور مواجهه المشكل ودور معرفه نوعه، لك أن تعمد إلى طريقه أخرى من التفكير تختلف عن السابقه.

فإن السابقه كانت النظره فيها إلى ا?فراد المشتركه فى ذلك الجنس ثم تمييزها بعضها عن بعض لاستخراج ما يميز المجهول.

أما هذه فانك تتحرك إلى الجنس الذى عرفته فتقسمه بالقسمه المنطقيه الثنائيه إلى اثبات ونفى: الاثبات بما يميز المجهول تمييزاً ذاتياً أو عرضياً، و النفى بما عداه. و ذلك إذا كان المعروف الجنس القريب، فنقول فى مثال الماء الذى عرف انه سائل: (السائل إما عديم اللون و اما غيره) ، فتستخرج بذلك الحد التام أو الرسم التام وتحصل لديك الحركات الثلاث كلها.

أما لو كان الجنس الذى عرفته هو الجنس العالى أو المتوسط فانك تأخذ أولاً الجنس العالى مثلًا، فتقسمه بحسب المميزات الذاتيه أو العرضيه، ثم تقسم الجنس المتوسط الذى حصلته بالتقسيم ا?ول إلى أن يصل التقسيم إلى ا?نواع السافله

على النحو الـذى مثلنا به فى القسـمه الثنائيه للجوهر وبهـذا تصـير الفصول كلها معلومه على الترتيب فتعرف بذلك جميع ذاتيات المجهول على التفصيل.

تمرينات

على التعريف و القسمه

(١) انقد التعريفات ا?تيه، وبين ما فيها من وجوه الخطأ إن كان:

أ – الطائر: حيوان يبيض و – اللبن: ماده سائله مغذيه

ب – ا?نسان: حيوان بشرى ز – العدد:

كثره مجتمعه من آحاد

ج – العلم: نور يقذف فى القلب ح – الماء: سائل مفيد

د – القدام: الذى خلفه شيء ط – الكوكب: جرم سماوى منير

ه – المربع: شكل رباعى قائم الزوايا ى – الوجود:

الثابت العين

(٢) من أى أنـواع التعريف تعريف العلم بـأنه (حصول صوره الشـيء فى العقـل) ، وتعريف المركب بـأنه (مـا دل جزء لفظه على جزء معناه حين هو جزء). وبين ما إذا كان الجنس مذكوراً فيها أم لا.

(٣) من أى أنواع التعريف تعريف الكلمه بأنها (قول مفرد) وتعريف الخبر بأنه (قول يحتمل الصدق و الكذب).

(۴) عرف النحويون الكلمه بعده تعريفات:

أ – لفظ وضع لمعنى مفرد.

ب – لفظ موضوع مفرد.

ج – قول مفرد.

د – مفرد.

فقارن بينها، واذكر أولاها وأحسنها، و الخلل فى أحدها إن كان.

(۵) لو عرفنا ا?ب بأنه (من له ولـد) ، فهـذا التعريف فاسد قطعاً، ولكن هل تعرف من أيه جهه فساده؟ و هل ترى يلزم منه الدور؟ - و إذا كان يلزم منه الدور أو لا يلزم فهل تستطيع أن تعلل ذلك؟

(۶) اعترض بعض ا?صوليين على تعريف اللفـظ المطلق المقابـل للمقيـد بـأنه (ما دل على شايع فى جنسه) ، فقال انه تعريف غير مطرد و لاـ منعكس، فهـل تعرف الطريق لرد هـذا الاـعتراض من أسـاسه على الاجمـال. و أنت إذا حققت ان هـذا التعريف مـاذا يسمى

يسهل عليك الجواب، فتفطَّن!

(٧) جاء فى كتاب حديث للمنطق تعريف الفصل بأنه (صفه أو مجموع صفات كليه بها تتميَّز أفراد حقيقه واحده من أفراد غيرها من الحقائق المشتركه معها فى جنس واحد). انقده واذكر وجوده الخلل فيه على ضوء ما درسته فى تعريف الفصل وشروط التعريف.

(٨) إن التى نسميها بالكليات الخمسه كان أرسطو يسميها (المحمولات) ، وعنده ان المحمول لابدّ أن يكون من أحد الخمسه، فاعترضه بعض مؤلفى المنطق الحديث بأن هذه الخمسه لاـ تحتوى جميع أنواع المحمولات، ?نه لا يدخل فيه مثل (البشر هو ا?نسان).

فالمطلوب أن تجيب عن هذا الاعتراض، على ضوء ما درسته فى بحث (الحمل وأنواعه). وبين صواب ما ذهب إليه أرسطو.

(٩) وعرف هذا البعض المتقدم اللفظين المتقابلين بأنهما (اللفظان اللذان لا يصدقان على شىء واحد فى آن واحد). انقده على ضوء ما درسته فى بحث التقابل وشروط التعريف.

(١٠) كيف تفكر بطريقه التحليل العقلى لاستخراج تعريف الكلمه و المفرد و المثلث و المربع.

(١١) استخرج بطريقه القسمه المنطقيه الثنائيه تعريف الفصل تاره و النوع أخرى.

(١٢) فرق بين القسمه العقليه وبين الاستقرائيه فى القسمات التفصيليه ا?تيه مع بيان الدليل على ذلك:

أ – قسمه فصول السنه إلى ربيع وصيف وخريف وشتاء.

ب – قسمه أوقات اليوم إلى فجر وصبح وضحى وظهر وعصر وأصيل وعشاء وعتمه.

ج – قسمه الفعل إلى ماض ومضارع وأمر.

د – قسمه الاسم إلى نكره ومعرفه.

ه – قسمه الاسم إلى مرفوع ومنصوب ومجرور.

و – قسمه الحكم إلى وجوب وحرمه واستحباب وكراهه واباحه.

ز – قسمه الصوم إلى واجب ومستحب ومكروه ومحرم.

ح – قسمه الصلاه إلى ثنائيه وثلاثيه ورباعيه.

ط – قسمه الحج إلى تمتع وقران وإفراد.

ى – قسمه الخط إلى مستقيم ومنحن ومنكسر.

ثم اقلب ما يمكن

من هذه القسمات إلى قسمه ثنائيه، واستخرج منها بعض ريفات لبعض ا?قسام، واختر خمسه على ا?قل.

انتهى الجزء ا?ول

الباب الرابع: القضايا وأحكامها

١ القضايا

القضيه

تقدم فى الباب ا?ول ان الخبر هو القضيه، وعرفنا الخبر أو القضيه بأنه (المركب التام الذى يصح أن نصفه بالصدق أو الكذب).

وقولنا: المركب التام، هو (جنس قريب) يشمل نوعى التام، الخبر و الانشاء. وباقى التعريف (خاصه) يخرج بها الانشاء، ?ن الوصف بالصدق أو الكذب من عوارض الخبر المختصه به، كما فصلناه هناك، فهذا التعريف تعريف بالرسم التام.

و?جل أن يكون التعريف دقيقاً نزيد عليه كلمه (لذاته) ، فنقول: القضيه هى المركب التام الذى يصح أن نصفه بالصدق أو الكذب لذاته.

وكذا ينبغى زياده كلمه (لذاته) فى تعريف الانشاء. ولهذا القيد فائده، فانه قد يتوهم غافل فيظن ان التعريف ا?ول للخبر يشمل بعض الانشاءات فلا يكون مانعاً، ويخرج هذا البعض من تعريف الانشاء فلا يكون جامعاً.

وسبب هذا الظن ان بعض الانشاءات قد توصف بالصدق و الكذب، كما لو استفهم شخص عن شىء يعلمه، أو سأل الغنى سؤال الفقير، أو تمنى انسان شيئاً هو واجد له، فان هؤلاء نرميهم بالكذب، و فى عين الوقت نقول للمستفهم الجاهل و السائل الفقير و المتمنى الفاقد اليائس آن هم صادقون.

و من المعلوم أن الاستفهام و الطلب بالسؤال و التمنى من أقسام الانشاء.

ولكنا إذا دققنا هذه امثله وأشباهها يرتفع هذا الظن، اننا نجد ان الاستفهام الحقيقى لا يكون إلا عن جهل، و السؤال لا يكون إلا عن حاجه، و التمنى لا يكون إلا عن فقدان و يأس، فهذه الانشاءات تدل بالدلاله الالتزاميه على الخبار عن الجهل أو الحاجه أو اليأس، فيكون الخبر المدلول عليه بالالتزام هو الموصوف بالصدق أو الكذب، لا ذات الانشاء.

فالتعريف اول للخبر

فی حد نفسه لا یشمل هذه الانشاءات، ولکن ?جل التصریح بذلک دفعاً للالتباس، نضیف کلمه (لذاته) ، ?ن هذه الانشاءات المذکوره لئن اتصفت بالصدق أو الکذب، فلیس هذا الوصف لذاتها، بل ?جل مدالیلها الالتزامیه

أقسام القضایا

۱ - (الحملیه)

مثل: الحدید معدن، الربا محرم، الصدق ممدوح، الکاذب لیس بمؤتمن، البخیل لا یسود.

وبتدقیق هذه ا?مثله نجد:

أن کل قضیه منها لها طرفان ونسبه بینهما، ومعنی هذه النسبه اتحاد الطرفین وثبوت الثانی للأول، أو نفی الاتحاد و الثبوت. وبالاختصار نقول: معناها ان (هذا ذاک) أو (هذا لیس ذاک) فیصح تعریف الحملیه بأنها:

ما حکم فیها بثبوت شیء لشیء أو نفیه عنه

۲ - (الشرطیه)

مثل: إذا أشرقت الشمس فالنهار موجود.

ولیس إذا کان ا?نسان تماماً کان أمیناً.

ومثل: اللفظ إما أن یکون مفرداً أو مرکباً.

ولیس ا?نسان إما أن یکون کاتباً أو شاعراً.

وعند ملاحظه هذه القضایا نجد:

ان کل قضیه منها لها طرفان، وهما قضیتان با?صل. ففی المثال ا?ول لولا (إذا) و (فاء الجزاء) لکان قولنا (أشرقت الشمس) خبراً بنفسه و کذا (النهار موجود). و هکذا باقی ا?مثله، ولکن لما جمع المتکلم بین الخبرین ونسب أحدهما إلی ا?خر جعلهما قضیه واحده وأخرجهما عما کانا علیه من کون کل منهما خبراً یصح السکوت علیه، فانه لو قال (أشرقت الشمس ...) وسکت فانه یعد مرکباً ناقصاً، کما تقدم فی بحث المرکب.

وأما هذه النسبه بین الخبرین با?صل، فلیست هی نسبه الثبوت و الاتحاد کالحملیه، ?ن لا اتحاد بین القضایا، بل هی إما نسبه الاتصال و التصاحب، و التعلیق، أی تعلیق الثانی علی ا ?ول أو نفی ذلک کالمثالین ا?ولین، و اما نسبه التعاند و الانفصال و التباین أو نفی ذلک کالمثالین ا?خیرین.

ومن جميع ما تقدم نستطيع أن نستنتج عده أمور:

(ا?ول): تعريف

القضيه الشرطيه بأنها (ما حكم فيها بوجود نسبه بين قضيه وأخرى أو لا وجودها).

الشرطيه: متصله ومنفصله:

(الثانى): ان الشرطيه تنقسم إلى متصله ومنفصله، ?ن النسبه:

١ - إن كـانت هى الاتصـال بيـن القضـيتين وتعليق احـداهما على ا ?خرى أو نفى ذلـك، كالمثـالين ا?ولـين، فهى المســماه (بالمتصله).

٢ - و إن كانت هى الانفصال و العناد بينهما أو نفى ذلك، كالمثالين ا?خيرين فهى المسماه (بالمنفصله).

الموجبه و السالبه:

(الثالث): ان القضيه بجميع أقسامها سواء كانت حمليه أو متصله أو منفصله، تنقسم إلى، موجبه وسالبه، ?ن الحكم فيها:

١ - إن كان بنسبه الحمل أو الاتصال أو الانفصال فهى (موجبه).

٢ - و إن كان بسلب الحمل أو الاتصال أو الانفصال فهى (سالبه).

وعلى هذا فليس من حق السالبه أن تسـمى حمليه أو متصـله أو منفصـله، ?نها سـلب الحمل أو سلب الاتصال أو سلب الانفصال، ولكن تشبيهها لها بالموجبه سميت باسمها.

ويسمى الايجاب و السلب (كيف القضيه) ، ?نه يسأل ب (كيف) الاستفهاميه عن الثبوت وعدمه

أجزاء القضيه

قلنا: إن كل قضيه لها طرفان ونسبه، وعليه ففى كل قضيه ثلاثه أجزاء، ففى الحمليه:

الطرف ا?ول: المحكوم عليه، ويسمى (موضوعاً).

الطرف الثاني: المحكوم به، ويسمى (محمولاً).

النسبه: و الدال عليها يسمى (رابطه)

وفى الشرطيه:

الطرف ا?ول: يسمى (مقدماً)

والطرف الثانى: يسمى (تالياً).

والدال على النسبه: يسمى (رابطه).

وليس من حق أطراف المنفصله: أن تسمى مقدماً وتالياً، ?نها غير متميزه بالطبع كالمتصله، فإن لك أن تجعل أيا شئت منها مقدماً وتالياً، و لا يتفاوت المعنى فيها، ولكن إنما سميت بذلك فعلى نحو العطف على المتصله تبعاً لها، كما سميت السالبه باسم الموجبه الحمليه أو المتصله أو المنفصله.

أقسام القضيه باعتبار الموضوع

الحمليه: شخصيَّه، وطبيعيه، ومهمله، ومحصوره.

المحصوره: كليّه وجزئيه

نبتدئ بالتقسيم باعتبار الموضوع للحمليه، ثم نتبعه بتقسيم الشرطيه، فنقول:

تنقسم الحمليه باعتبار الموضوع إلى ا?قسام ا?ربعه المذكوره فى العنوان ?ن الموضوع إما أن يكون جزئياً حقيقياً أو كلياً:

أ – فإن كان جزئياً سميت القضيه (شخصيه) و (مخصوصه) مثل: محمد رسول الله. الشيخ المفيد مجدد القرن الرابع. بغداد عاصمه العراق. أنت عالم. هو ليس بشاعر. هذا العصر لا يبشر بخير.

ب – و إن كان كلياً، ففيه ثلاث حالات تسمى – فى كل حاله – القضيه المشتمله عليه باسم مخصوص، فانه:

١ – أما أن يكون الحكم فى القضيه على نفس الموضوع الكلى بما هو كلى مع غض النظر عن أفراده، على وجه لا يصح تقدير رجوع الحكم إلى ا?فراد، فالقضيه تسمى (طبيعيه) ، ?ن الحكم فيها على نفس الطبيعه من حيث هى كليه، مثل: ا?نسان نوع. الناطق فصل. الحيوان جنس. الضاحك خاصه ... وهكذا، فانك ترى ان الحكم فى هذه ا?مثله لا يصح ارجاعه إلى أفراد الموضوع، ?ن الفرد ليس نوعاً و لا فصلًا و لا جنساً و لا خاصه.

٢ – و

اما أن يكون الحكم فيها على الكلى بملاحظه أفراده، بأن يكون الحكم فى الحقيقه راجعاً إلى ا?فراد، و الكلى جعلى عنواناً ومرآه لها، إلاـ أنه لم يبين فيه كميه ا?فراد، لاـ جميعها و لا بعضها، فالقضيه تسمى (مهمله) لاهمال بيان كميه أفراد الموضوع، مثل: ا?نسان فى خسر. رئيس القوم خادمهم. ليس من العدل سرعه العذل. المؤمن لا يكذب.

فانه ليس فى هذه ا?مثله دلاله على أن الحكم عام لجميع ما تحت الموضوع أو غير عام.

(تنبيه) قال الشيخ الرئيس فى الاشارات بعد بيان المهمله: «فإن كان ادخال ا?لف و اللام يوجب تعميماً وشركه وادخال التنوين يوجب تخصيصاً، فلا مهمله فى لغه العرب، وليطلب ذلك فى لغه أخرى. و اما الحق فى ذلك فلصناعه النحو و لا نخالطها بغيرها ...». و الحق وجود المهمله فى لغه العرب إذا كانت اللام للحقيقه، فيشار بها إلى نفس الطبيعه من حيث وجودها فى مصاديقها، من دون دلاله على إراده الجميع أو البعض. نعم إذا كانت للجنس فانها تفيد العموم. ويفهم ذلك من قرائن ا?حوال. و هذا أمر يرجع فيه إلى كتب النحو وعلوم البلاغه.

۳ – و اما أن يكون الحكم فيها على الكلى بملاحظه أفراده، كالسابقه، ولكن كميه أفراده مبينه فى القضيه، إما جميعاً أو بعضاً، فالقضيه تسمى (محصوره) وتسمى (مسوَّره) أيضاً. و هى تنقسم بملاحظه كميه ا?فراد إلى:

أ – (كليه): إذا كان الحكم على جميع ا?فراد، مثل: كل إمام معصوم. كل ماء طاهر. كل ربا محرم. لا شىء من الجهل بنافع. ما فى الدار ديار.

ب – (جزئيه): إذا كان الحكم على بعض ا?فراد، مثل: بعض الناس يكذبون. قليل من عبادى الشكور. و ما أكثر الناس و لو حرصت بمؤمنين. ليس

كل إنسان عالماً. رب أكله منعت أكلات

لا اعتبار إلا بالمحصورات

القضايا المعتبره التى يبحث عنها المنطقى، ويعتد بها، هى المحصورات، دون غيرها من باقى ا?قسام. و هذا ما يحتاج إلى البيان:

أما (الشخصيه) ، فلأن مسائل المنطق قوانين عامه، فلا شأن لها فى القضايا الشخصيه التى لا عموم فيها.

وأما (الطبيعيه) ، فهى بحكم الشخصيه، ?ن الحكم فيها ليس فيه تقنين قاعده عامه، وانما الحكم كما قلنا على نفس المفهوم بما هو من غير أن يكون له مساس بأفراده.

و هو بهذا الاعتبار كالمعنى الشخصى لا عموم فيه، فان ا?نسان فى مثال (ا?نسان نوع) لا عموم فيه. ?ن كلا من أفراده ليس بنوع.

وأما (المهمله) ، فهى فى قوه الجزئيه، و ذلك ?ن الحكم فيها يجوز أن يرجع إلى جميع ا?فراد ويجوز أن يرجع إلى بعضها دون البعض ا?خر، كما تقول: (رئيس القوم خادمهم) ، فانه إذا لم يبين فى هذه القضيه كميه ا?فراد، فانك تحتمل ان كل رئيس قوم يجب أن يكون كخادم لقومه. وربما كان هذا الحكم من القائل غير عام لكل من يصدق عليه رئيس قوم، فقد يكون رئيس مستغنياً عن قومه إذ لا تكون قوته مستمده منهم. و على كلا التقديرين يصدق (بعض الرؤساء لقومهم كخدم لهم) ، ?ن الحكم إذا كان فى الواقع للكل، فإن البعض له هذا الحكم قطعاً أما البعض ا?خر فهو مسكوت عنه. و إذا كان فى الواقع للبعض، فقد حكم على البعض.

إذن الجزئيه صادقه على كلا التقديرين قطعاً. و لا نعنى بالجزئيه إلا ما حكم فيها على بعض ا?فراد من دون نظر إلى البعض الباقى بنفى و لا اثبات. فانك إذا قلت (بعض ا?نسان حيوان) ، فهى صادقه، ?نها ساكته عن

البعض ا?خر فلا تدليل على أن الحكم لا يعمه. و لا شك ان بعض ا?نسان حيوان و إن كان البعض الباقى فى الواقع أيضاً حيواناً ولكنه مسكوت عنه فى القضيه.

وإذا كانت القضايا المعتبره هى المحصورات خاصه سواء كانت كليه أو جزئيه فإذا روعى مع (كم) القضيه () كيفها، ارتقت القضايا المعتبره إلى أربعه أنواع: الموجبه الكليه. السالبه الكليه. الموجبه الجزئيه. السالبه الجزئيه.

السور و ألفاظه

يسمى اللفظ الدال على كميه أفراد الموضوع (سور القضيه) تشبيهاً له بسور البلد الذى يحدها ويحصرها. ولذا سميت هذه القضايا (محصوره) و (مسوره). ولكل من المحصورات ا?ربع سور خاص بها:

١ – (سور الموجبه الكليه): كل. جميع. عامه. كافه. لام الاستغراق ... إلى غيرها من ا?لفاظ التى تدل على ثبوت المحمول لجميع أفراد الموضوع.

٢ – (سور السالبه الكليه): لا ـ شىء. لا واحد. النكره فى سياق النفى ... إلى غيرها من ا?لفاظ الداله على سلب المحمول عن جميع أفراد الموضوع.

٣ – (سور الموجبه الجزئيه): بعض. واحد. كثير. قليل. ربما. قلما ... إلى غيرها مما يدل على ثبوت المحمول لبعض أفراد الموضوع.

٤ – (سور السالبه الجزئيه): ليس بعض. بعض ... ليس. ليس كل. ما كل ... أو غيرها مما يدل على سلب المحمول عن بعض أفراد الموضوع.

وطلباً للاختصار نرمز لسور كل قضيه برمز خاص كما يلى:

(كل): للموجبه الكليه

(لا): للسالبه الكليه

(ع):

للموجبه الجزئيه.

(س): للسالبه الجزئيه

وإذا رمزنا دائماً للموضوع بحرف (ب) وللمحمول بحرف (ح) فيكون رموز المحصورات ا?ربع كما يلى:

كل ب ح ... الموجبه الكليه

لا ب ح ... السالبه الكليه

ع ب ح ... الموجبه الجزئيه

س ب ح ... السالبه الجزئيه

تقسيم الشرطيه

إلى شخصيه، ومهمله، ومحصوره

لاحظنا ان الحمليه تنقسم إلى ا?قسام ا?ربعه السابقه باعتبار موضوعها. وللشرطيه تقسيم يشبه ذلك التقسيم،

ولكن لا باعتبار الموضوع، إذ لا موضوع لها، بل باعتبار ا?حوال وا?زمان التى يقع فيها التلازم أو العناد.

فتنقسم الشرطيه بهذا الاعتبار إلى ثلاثه أقسام فقط: شخصيه، مهمله، محصوره. و ليس من أقسامها الطبيعيه التى لا تكون إلا باعتبار الموضوع بما هو مفهوم موجود فى الذهن.

١ – (الشخصيه): و هى ما حكم فيها بالاتصال، أو التنافى، أو نفيهما، فى زمن معين شخصى، أو حال معين كذلك.

مثال المتصله – إن جاء على غاضباً فلا أسلم عليه. إذا مطرت السماء اليوم فلا أخرج من الدار. ليس إذا كان المدرس حاضراً ا?ن فإنه مشغول بالدرس.

مثال المنفصله – إما أن تكون الساعه ا?ن الواحده أو الثانيه. و اما أن يكون زيد و هو فى البيت نائماً أو مستيقظاً. ليس إما أن يكون الطالب و هو فى المدرسه واقفاً أو فى الدرس.

٢ – (المهمله): و هى ما حكم فيها بالاتصال أو التنافى أو رفعهما فى حال أو زمان ما، من دون نظر إلى عموم ا?حوال وا?زمان أو خصوصهما.

مثال المتصله – إذا بلغ الماء كراً فلا ينفعل بملاقاه النجاسه. ليس إذا كان ا?نسان كاذباً كان محموداً.

مثال المنفصله – القضيه إما أن تكون موجبه أو سالبه. ليس إما أن يكون الشىء معدناً أو ذهباً.

٣ – (المحصوره): و هى ما بُيِّن فيها أحوال الحكم وأوقاته كلًا أو بعضاً و هى على قسمين كالحمليه:

أ – (الكليه): و هى إذا كان اثبات الحكم أو رفعه فيها يشمل جميع ا?حوال أو ا?وقات.

مثال المتصله – كلما كانت ا?مه حريصه على الفضيله كانت سالكه سبيل السعاده. ليس أبداً، أو ليس البته إذا كان ا?نسان صبوراً على الشدائد كان غير موفق فى أعماله.

مثال المنفصله – دائماً إما أن يكون العدد

الصحيح زوجاً أو فرداً. ليس أبداً، أو ليس البته إما أن يكون العدد الصحيح زوجاً أو قابلاً للقسمه على اثنين.

ب – (الجزئيه): إذا كان اثبات الحكم أو رفعه فيها يختص فى بعض غير معين من ا?حوال وا?وقات.

مثال المتصله – قد يكون إذا كان ا?نسان عالماً كان سعيداً. و ليس كلما كان ا?نسان حازماً كان ناجحاً فى أعماله.

مثال المنفصله – قد يكون إما أن يكون ا?نسان مستلقياً أو جالساً (وذلک عند ما يکون فى السياره مثلاً إذ لا يمكنه الوقوف). قد لا يكون إما أن يكون ا?نسان مستلقياً أو جالساً (وذلک عند ما يمكنه الوقوف منتصباً).

السور فى الشرطيه

السور فى الحمليه يدل على كميه أفراد الموضوع. أما فى الشرطيه فدلالته على عموم ا?حوال وا?زمان أو خصوصها. ولكل من المحصورات ا?ربع سور يختص بها كالحمليه:

١ – (سور الموجبه الكليه): كلما. مهما. متى. ونحوها، فى المتصله. ودائماً، فى المنفصله.

٢ – (سور السالبه الكليه): ليس أبداً. ليس البته. فى المتصله و المنفصله.

٣ – (سور الموجبه الجزئيه): قد يكون، فيهما.

۴ – (سور السالبه الجزئيه): قد لا يكون، فيهما. و ليس كلما، فى المتصله خاصه.

تقسيمات الحمليه

تمهيد:

تقدم ان الحمليه تنقسم باعتبار الكيف إلى موجبه وسالبه، وباعتبار الموضوع إلى شخصيه وطبيعيه ومهمله ومحصوره، و المحصوره إلى كليه وجزئيه. و هذه تقسيمات تشاركها الشرطيه فيها فى الجمله كما تقدم.

وا?ن نبحث فى هذا الفصل عن التقسيمات الخاصه بالحمليه، وهى: تقسيمها (أولاًـ) باعتبار وجود موضوعها فى الموجبه. وتقسيمها (ثانياً) باعتبار تحصيل الموضوع و المحمول وعدولهما. وتقسيمها (ثالثاً) باعتبار جهه النسبه. فهذه تقسيمات ثلاثه

١ – الذهنيه. الخارجيه. الحقيقيه.

إن الحمليه الموجبه هى ما أفادت ثبوت شيء لشيء. و لا شک أن ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له، أى

ان الموضوع فى الحمليه الموجبه يجب أن يفرض موجوداً قبل فرض ثبوت المحمول له، إذ لولا أن يكون موجوداً لما أمكن أن يثبت له شيء، كما يقولون فى المثل (العرش ثم النقش). فلا يمكن أن يكون سعيد فى مثل (سعيد قائم) غير موجود، و مع ذلك يثبت له القيام.

وعلى العكس من ذلك السالبه فانها لا تستدعى وجود موضوعها، ?ن المعدوم يقبل أن يسلب عنه كل شيء. ولذا قالوا (تصدق السالبه بانتفاء الموضوع). فيصدق نحو «أب عيسى بن مريم لم يأكل و لم يشرب و لم ينم و لم يتكلم ... وهكذا»، ?نه لم يوجد فلم تثبت له كل هذه ا?شياء قطعاً، فيقال لمثل هذه السالبه (سالبه بانتفاء الموضوع).

والمقصود من هذا البيان ان الموجبه لابدّ من فرض وجود موضوعها فى صدقها وإلا كانت كاذبه.

ولكن وجود موضوعها:

١ - تاره يكون فى الذهن فقط فتسمى (ذهنيه) مثل: كل اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع المثلين. كل جبل ياقوت ممكن الوجود. فان مفهوم اجتماع النقيضين وجبل الياقوت غير موجودين فى الخارج، ولكن الحكم ثابت لهما فى الذهن.

٢ - وأخرى يكون وجود موضوعها فى الخارج على وجه يلاحظ فى القضيه خصوص ا?فراد الموجوده المحققه منه فى أحد ا?زمنه الثلاثه نحو:

كل جندى فى المعسكر مدرّب على حمل السلاح. بعض الدور المائله للانهدام فى البلد هدمت. كل طالب فى المدرسه مجد. وتسمى القضيه هذه (خارجيه).

٣ - وثالثه يكون وجوده فى نفس ا?مر و الواقع، بمعنى ان الحكم على ا?فراد المحققه الوجود و المقدره الوجود معاً، فكلما يفرض وجوده و إن لم يوجد أصلاً فهو داخل فى الموضوع ويشمله الحكم.

نحو:

كل مثلث مجموع زواياه يساوى قائمتين. بعض المثلث قائم الزاويه. كل انسان قابل للتعليم العالى. كل

ماء طاهر.

فانك ترى فى هـذه ا?مثله ان كل ما يفرض للموضوع من أفراد (سواء كانت موجوده بالفعل أو معـدومه ولكنها مقدره الوجود) تدخل فيه ويكون لها حكمه عند وجودها. وتسمى القضيه هذه (حقيقيه).

٢ – المعدوله و المحصله

موضوع القضـيه الحمليه أو محمولها قـد يكون شـيئاً (محصـلًا) بالفتح، أى يدل على شـىء موجود، مثل: انسان. محمد. أسد. أو صفه وجوديه مثل: عالم. عادل. كريم. يتعلم.

وقـد يكون موضوعهـا أو محمولهـا شـيئاً معـدولاً أى داخلاً عليه حرف السـلب على وجه يكون جزءاً من الموضوع أو المحمول مثل: لا إنسان. لا عالم. لا كريم. غير بصير.

وعليه فالقضيه باعتبار تحصيل الموضوع و المحمول وعدولهما، تنقسم إل قسمين: محصله ومعدوله.

١ – (المحصله): ما كان موضوعها ومحمولها محصلاً سواء كانت موجبه أو سالبه مثل: الهواء نقى. الهواء ليس نقياً. وتسمى أيضاً (محصله الطرفين).

٢ – (المعـدوله): مـا كـان موضوعها أو محمولها أو كلاهما معـدولاً، سواء كانت موجبه أو سالبه. وتسـمى معـدوله الموضوع أو معـدوله المحمول أو معـدوله الطرفين حسب دخول العـدول على أحـد طرفيها أو كليهما. ويقال لمعـدوله أحد الطرفين: محصـله الطرف ا?خر: الموضوع أو المحمول.

مثال معدوله الطرفين: كل لا عالم هو غير صائب الرأى. كل غير مجد ليس هو بغير مخفق فى الحياه.

مثال معدوله الموضوع أو محصله المحمول: غير العالم مستهان. غير العالم ليس بسعيد.

تنبيه

تمتاز معدوله المحمول عن السالبه محصله المحمول:

١ – فى المعنى: فان المقصود بالسالبه سـلب الحمل، وبمعـدوله المحمول حمل السـلب، أى يكون السـلب فى المعدوله جزءاً من المحمول فيحمل المسلوب بما هو مسلوب على الموضوع.

٢ – فى اللفظ: فان السالبه تجعل الرابطه فيها بعد حرف السـلب لتدل على سـلب الحمل، و المعدوله تجعل الرابطه فيها قبل حرف السلب لتدل على

حمل السلب.

وغالباً تستعمل (ليس) فى السالبه و (لا) أو (غير) فى المعدوله.

٣ – الموجهات

ماده القضيه:

كل محمول إذا نسب إلى موضوع، فالنسبه فيه لا تخلو فى الواقع ونفس ا?مر من احدى حالات ثلاث (بالقسمه العقليه).

١ – (الوجوب). ومعناه: ضروره ثبوت المحمول لذات الموضوع ولزومه لها، على وجه يمتنع سلبه عنه، كالزوج بالنسبه إلى ا?ربعه، فإن ا?ربعه لذاتها يجب أن تتصف بأنها زوج. و قولنا (لذات الموضوع) يخرج به ما كان لزومه ?مر خارج عن ذات الموضوع، مثل ثبوت الحركه للقمر، فانها لازمه له، ولكن لزومها لا لذاته، بل لسبب وضع الفلك وعلاقته با?رض.

٢ – (الامتناع). ومعناه: استحاله ثبوت المحمول لذات الموضوع فيجب سلبه عنه، كالاجتماع بالنسبه إلى النقيضين، فان النقيضين لذاتهما لا يجوز أن يجتمعا.

وقولنا: (لذات الموضوع) يخرج به ما كان امتناعه ?مر خارج عن ذات الموضوع، مثل سلب التفكير عن النائم، فان التفكير يمتنع عن النائم. ولكن لا لذاته، بل ?نه فاقد للوعى.

(تنبيه) – يفهم مما تقدم ان الوجوب و الامتناع يشتركان فى ضروره الحكم، ويفترقان فى أن الوجوب ضروره الايجاب، و الامتناع ضروره السلب.

٣ – (الامكان). ومعناه: أنه لا يجب ثبوت المحمول لذات الموضوع، و لا يمتنع، فيجوز الايجاب و السلب معاً، أى ان الضرورتين ضروره الايجاب وضروره السلب مسلوبتان معاً، فيكون الامكان معنى عدمياً يقابل الضرورتين تقابل العدم و الملكه، ولذا يعبر عنه بقولهم (هو سلب الضروره عن الطرفين معاً) ، أى طرف الايجاب وطرف السلب للقضيه.

ويقال له: (الامكان الخاص) أو (الامكان الحقيقى) فى مقابل (الامكان العام) الذى هو أعم من الامكان الخاص

الامكان العام:

والمقصود منه: ما يقابل احدى الضرورتين ضروره الايجاب أو السلب فهو أيضاً معناه سلب الضروره، ولكن سلب ضروره واحده لا

الضـرورتين معاً، فإذا كان سـلب (ضـروره الايجاب) فمعناه ان طرف السـلب ممكن، و إذا كان سـلب (ضروره السلب) فمعناه ان طرف الايجاب ممكن.

فلو قيـل: هـذا الشـىء ممكن الوجود أى انه لاـ يمتنع أو فقل ان ضـروره السـلب (وهى الامتناع) مسـلوبه، و إذا قيل: هـذا الشـىء ممكن العدم أى انه لا يجب، أو فقل ان ضروره الايجاب (وهى الوجوب) مسلوبه.

ولذا عبر عنه الفلاسفه بقولهم:

(هو سـلب الضروره عن الطرف المقابل) أى مع السكوت عن الطرف الموافق، فقد يكون مسلوب الضروره و قد لا يكون. و هذا الامكان هو الشايع استعماله عند عامه الناس و المتداول فى تعبيراتهم.

و هو كمـا قلنـا أعم من الامكـان الخاص، ?نه إذا كان امكاناً للايجاب فانه يشـمل الوجوب و الامكان الخاص، و إذا كان امكاناً للسلب فانه يشمل الامتناع و الامكان الخاص.

مثـال امكـان الايجاب قولهم (الله ممكن الوجود) ، و (الانسان ممكن الوجود) ، فان معناه فى المثالين ان الوجود لا يمتنع، أى ان الطرف المقابـل و هو عـدمه ليس ضـرورياً، و لو كـان العـدم ضـرورياً لكـان الوجود ممتنعاً لا ممكناً. و اما الطرف الموافق و هو ثبوت الوجود فغير معلوم. فيحتمـل أن يكون واجبـاً كمـا فى المثـال ا?ول، ويحتمـل ألاـ يكون واجبـاً كمـا فى المثال الثانى، بأن يكون ممكن العدم أيضاً، أى انه ليس ضـرورى الوجود كما لم يكن ضـرورى العدم، فيكون ممكناً بالامكان الخاص، فشمل هنا الامكان العام الوجوب و الامكان الخاص.

مثال امكان السلب – قولهم:

(شريك البارى ممكن العدم) ، و (الانسان ممكن العدم) ، فان معناه فى المثالين ان الوجود لا يجب، أى ان الطرف المقابل و هو وجوده ليس ضرورياً و لو كان الوجود ضرورياً لكان واجباً و كان

عدمه ممتنعاً لا ـ ممكناً. و اما الطرف الموافق، و هو العدم فغير معلوم، فيحتمل أن يكون ضرورياً كما فى المثال ا?ول (وهو الممتنع) ، ويحتمل ألا يكون كذلك كما فى الثانى: بأن يكون ممكن الوجود أيضاً، و هو الممكن (بالامكان الخاص) ، فشمل هنا الامكان العام الامتناع و الامكان الخاص.

وعلى هذا فالامكان العام معنى يصلح للانطباق على كل من حالات النسبه الثلاث: الوجوب و الامتناع و الامكان، فليس هو معنى يقابلها، بل فى الايجاب يصدق على الوجوب و الامكان الخاص، و فى السلب على الامتناع و الامكان الخاص. و هذه الحالات الثلاث للنسبه التى لا يخلو من احداها واقع القضيه تسمى (مواد القضايا) وتسمى (عناصر العقود) و (أصول الكيفيات). و الامكان العام خارج عنها و هو معدود من الجهات على ما سيأتى.

جهه القضيه

تقدم معنى ماده القضيه التى لا تخرج عن احدى تلك الحالات الثلاث. و لهم اصطلاح آخر هنا و هو المقصود بالبحث، و هو قولهم (جهه القضيه) و الجهه غير الماده، فان المقصود بها: ما يفهم نويتصور من كيفيه النسبه بحسب ما تعطيه العباره من القضيه.

والفرق بينهما مع ان كلا منهما كيفيه فى النسبه: ان الماده هى تلك النسبه الواقعيه فينفس ا?مر التى هى إما الوجوب أو الامتناع أو الامكان و لا يجب أن تفهم وتتصور فى مقام توجه النظر إلى القضيه، فقد تفهم وتبين فى العباره و قد لا تفهم و لا تبين. و اما الجهه فهى خصوص ما يفهم ويتصور من كيفيه نسبه القضيه عند النظر فيها فاذا لم يفهم شىء من كيفيه النسبه فالجهه مفقوده، أى ان القضيه لا جهه لها حينئذٍ، و هى أى الجهه لا يجب أن تكون مطابقه

للماده الواقعيه فقد تطابقها و قد لا تطابقها.

فإذا قلت: (ا?نسان حيوان بالضـروره) ، فان الماده الواقعيه هى الضـروره، و الجهه فيها أيضاً الضـروره فقـد طابقت فى هذا المثال الجهه الماده وبتعبير آخر إن الماده الواقعيه قد فهمت وبينت بنفسها فى هذه القضيه.

وأما إذا قلت فى المثال: (ا?نسان يمكن أن يكون حيواناً) ، فان الماده فى هذه القضـيه هى الضـروره لا تتبدل ?ن الواقع لا يتبدل بتبـدل التعبير و الادراك. ولكن الجهه هنا هى الامكان العام، فانه هو المفهوم و المتصور من القضـيه، و هو لا يطابق الماده، ?نه فى طرف الايجاب يتناول الوجوب و الامكـان الخـاص كمـا تقـدم، فيجوز أن تكون الماده واقعاً هى الضـروره كما فى المثال، ويجوز أن تكون هى الامكان الخاص، كما لو كانت القضيه هكذا (ا?نسان يمكن أن يكون كاتباً).

وهكـذا لو قلت (ا?نسان حيوان دائماً) فإن الماده هى الضـروره و الجهه هى الدوام الذى يصدق مع الوجوب و الامكان الخاص، ?ن الممكن بالامكان الخاص قد يكون دائم الثبوت كحركه القمر مثلًا، وكزرقه العين، فلم تطابق الجهه الماده هنا.

ثم ان القضـيه التى يبين فيهـا كيفيه النسـبه تسـمى (موجَّهه) بصـيغه اسم المفعول. و ما أهمل فيها بيان الكيفيه تسـمى (مطلَقه) أو (غير موجهه).

ومما يجب أن يعلم انا إذ قلنا ان الجهه لا يجب أن تطابق الماده، فلا نعنى انه يجوز أن تناقضـها، بل يجب ألا تناقضها، فلو كانت مناقضه لهـا على وجه لا ـ تجتمع معهـا، كمـا لو كانت الماده هى الامتناع مثلًا و كانت الجهه دوام الثبوت أو امكانه، فان القضـيه تكون كاذبه.

فيفهم من هذا ان من شروط صدق القضيه الموجهه ألا تكون جهتها مناقضه لمادتها الواقعيه

أنواع الموجهات

أقسام البسيطه:

أنواع الموجهات

تنقسم الموجهه إلى: بسيطه

ومركبه.

و (المركبه): ما انحلت إلى قضيتين موجهتين بسيطتين، احداهما موجبه وا?خرى سالبه. ولذا سميت مركبه، وسيأتى بيانها. أما البسيطه فخلافها، و هى تنحل إلى أكثر من قضيه واحده.

أقسام البسيطه:

واهم البسائط ثمان و إن كانت تبلغ أكثر من ذلك:

١ (الضروريه الذاتيه)

ويعنون بها ما دلت على ضروره ثبوت المحمول لذات الموضوع أو سلبه عنه ما دام ذات الموضوع موجوداً من دون قيد و لا شرط، فتكون مادتها وجهتها الوجوب فى الموجبه، و الامتناع فى السالبه نحو:

الإنسان حيوان بالضروره. الشجر ليس متنفسا بالضروره.

وعندهم ضروريه تسمى (الضروريه الأزليه) و هى التى حكم فيها بالضروره الصرفه بدون قيد فيها حتى قيد ما دام ذات الموضوع، و هى تنعقد فى وجود الله تعالى وصفاته، مثل: (الله موجود بالضروره الأزليه) ، و كذا (الله حى عالم قادر بالضروره الأزليه).

٢ (المشروطه العامه)

وهى من قسم الضروريه، ولكن ضرورتها مشروطه ببقاء عنوان الموضوع ثابتا لذاته، نحو:

الماشى متحرك بالضروره ما دام على هذه الصفه. أما ذات الموضوع بدون قيد عنوان الماشى فلا يجب له التحرك.

٣ (الدائمه المطلقه)

وهى ما دلت على دوام ثبوت المحمول لذات الموضوع أو سلبه عنه ما دام الموضوع بذاته موجودا، سواء كان ضروريا له أو لا، نحو:

(كل فلك متحرك دائما. لا زال الحبشى اسود) فإنه لا يمتنع أن يزول سواد الحبشى وحركه الفلك، ولكنه لم يقع.

۴ (العرفيه العامه)

وهى من قسم الدائمه، ولكن الدوام فيها مشروط ببقاء عنوان الموضوع ثابتا لذاته، فهى تشبه المشروطه العامه من ناحيه اشتراط جهتها ببقاء عنوان الموضوع، نحو:

(كـل كـاتب متحرك الأصـابع دائمـا ما دام كاتبا) ، فتحرك الأصابع ليس دائما ما دام الـذات، ولكنه دائم ما دام عنوان الكاتب ثابتا لذات الكاتب.

۵ (المطلقه العامه)

وتسمى الفعليه، و هى ما دلت

على إن النسبه واقعه فعلا، وخرجت من القوه إلى الفعل ووجدت بعد أن لم تكن، سواء كانت ضروريه أو لا، وسواء كانت دائمه أو لا، وسواء كانت واقعه فى الزمان الحاضر أو فى غيره نحو:

(كل إنسان ماش بالفعل وكل فلك متحرك بالفعل). وعليه فالمطلقه العامه أعم من جميع القضايا السابقه.

٦ (الحينيه المطلقه)

وهى من قسم المطلقه، فتدل على فعليه النسبه أيضا، لكن فعليتها حين اتصاف ذات الموضوع بوصفه وعنوانه، نحو:

(كل طائر خافق الجناحين بالفعل حين هو طائر) ، فهى تشبه المشروطه و العرفيه من ناحيه اشتراط جهتها بوصف الموضوع وعنوانه.

٧ (الممكنه العامه)

وهى ما دلت على سلب ضروره الطرف المقابل للنسبه المذكوره فى القضيه، فإن كانت القضيه موجبه دلت على سلب ضروره السلب، و إن كانت سالبه دلت على سلب ضروره الإيجاب.

ومعنى ذلك أنها تدل على أن النسبه المذكوره فى القضيه غير ممتنعه سواء كانت ضروريه أو لا، وسواء كانت واقعه أو لا، وسواء كانت دائمه أو لا نحو (كل إنسان كاتب بالإمكان العام) أى أن الكتابه لا يمتنع ثبوتها لكل إنسان فعدمها ليس ضروريا، و إن اتفق أنها لا تقع لبعض الأشخاص.

وعليه فالممكنه العامه أعم من جميع القضايا السابقه.

٨ (الحينيه الممكنه)

وهى من قسم الممكنه ولكن امكانها بلحاظ اتصاف ذات الموضوع بوصفه وعنوانه، نحو:

(كل ماش مضطرب اليدين بالامكان العام حين هو ماش).

والحينيه الممكنه يؤتى بها عند ما يتوهم المتوهم ان المحمول يمتنع ثبوته للموضوع حين اتصافه بوصفه.

أقسام المركبه:

قلنا فيما تقدم:

أن المركبه ما انحلت إلى قضيتين موجبه وسالبه ونزيدها هنا توضيحا، فنقول: أن المركبه تتألف من قضيه مذكوره بعباره صريحه هى الجزء الأول منها (سواء كانت موجبه أو سالبه، وباعتبار هذا الجزء الصريح تسمى المركبه موجبه أو سالبه)

و من قضيه أخرى تخالف الجزء الأول بالكيف وتوافقه بالكم غير مذكوره بعباره صريحه، وإنما يشار إليها، بنحو كلمه (لا دائما) و (لا بالضروره).

وإنما يلتجأ إلى التركيب، عند ما تستعمل قضيه موجبه عامه تحتمل وجهين الضروره و اللاضروره أو الدوام و اللادوام، فيراد بيان أنها ليست بضروريه أو ليست بدائمه، فيضاف الى القضيه مثل كلمه لا بالضروره أو لا دائما.

مثل ما إذا قال القائل:

(كل مصل يتجنب الفحشاء بالفعل) فيحتمل أن يكون ذلك ضروريا لا ـ ينفك عنه ويحتمل إلا يكون ضروريا، فلأجل دفع الاحتمال ولأجل التنصيص على انه ليس بضرورى تُقيدُ القضيه بقولنا (لا بالضروره).

كما يحتمل أن يكون ذلك دائما ويحتمل إلا يكون، ولأجل دفع الاحتمال وبيان أنه ليس بدائم تقيد القضيه بقولنا (لا دائما).

فالجزء الأول و هو (كل مصلٍّ يتجنب الفحشاء بالفعل) قضيه موجبه كليه مطلقه عامه، و الجزء الثانى و هو (لا بالضروره) يشار به إلى قضيه سالبه كليه ممكنه عامه لان معنى (لا بالضروره) أن تجنب الفحشاء ليس بضرورى لكل مصل، فيكون مؤداه أنه يمكن سلب تجنب الفحشاء على المصلى ويعبر عن هذه القضيه بقولهم:

(لا شيء من المصلى بمتجنب للفحشاء بالإمكان العام).

وكذا لو كان الجزء الثانى هو (لا ـ دائما) فإنه يشار به إلى قضيه سالبه كليه ولكنها مطلقه عامه، لان معنى (لا دائما) أن تجنب الفحشاء لا يثبت لكل مصلٍّ دائما، فيكون المؤدى (لا شيء من المصلى بمتجنب للفحشاء بالفعل).

وأهم القضايا المركبه المتعارفه ست:

١ (المشروطه الخاصه)

وهى المشروطه العامه المقيده باللادوام الذاتى. و المشروطه العامه هى الداله على ضروره ثبوت المحمول للموضوع ما دام الوصف ثابتا له، فيحتمل فيها أن يكون المحمول دائم الثبوت لذات الموضوع و إن تجرد عن الوصف ويحتمل إلا يكون.

ولأجل دفع الاحتمال وبيان انه غير دائم الثبوت لذات الموضوع تقيد القضيه باللادوام الذاتى، فيشار به إلى قضيه مطلقه عامه.

فتتركب المشروطه الخاصه على هذا من مشروطه عامه صريحه ومطلقه عامه مشار إليها بكلمه (لا دائما) نحو (كل شجر نام بالضروره ما دام شجراً لا دائما) أى لا شىء من الشجر بنام بالفعل. وإنما سميت خاصه لأنها أخص من المشروطه العامه

٢ (العرفيه الخاصه)

وهى العرفيه العامه المقيده باللادوام الذاتى. ومعناه ان المحمول و إن كان دائماً ما دام الوصف هو غير دائم ما دام الذات، فيرفع به احتمال الدوام ما دام الذات. ويشار باللادوام الى قضيه مطلقه عامه كالسابق نحو:

(كل شجر نام دائما ما دام شجرا لا دائما) أى لا شىء من الشجر بنام بالفعل.

فتتركب العرفيه الخاصه من عرفيه عامه صريحه ومطلقه عامه مشار اليها بكلمه (لا دائما). وانما سميت خاصه لانها اخص من العرفيه العامه.

إذ العرفيه العامه تحتمل الدوام ما دام الذات وعدمه، و العرفيه الخاصه مختصه بعدم الدوام ما دام الذات.

٣ (الوجوديه اللاضروريه)

وهى المطلقه العامه المقيده باللاضروريه الذاتيه، لان المطلقه العامه يحتمل فيها ان يكون المحمول ضروريا لذات الموضوع ويحتمل عدمه، ولأجل التصريح بعدم ضروره ثبوته لذات الموضوع تقيد بكلمه (لا بالضروره) وسلب الضروره معناه الامكان العام، لان الامكان العام هو سلب الضروره عن الطرف المقابل، فإذا سلبت الضروره عن الطرف المذكور صريحا فى القضيه ولنفرضه حكما ايجابيا فمعناه أن الطرف المقابل و هو السلب موجه بالإمكان العام.

وعليه فيشار بكلمه (لا بالضروره) إلى ممكنه عامه، فإذا قلت: (كل إنسان متنفس بالفعل لا بالضروره) فإن (لا بالضروره) إشاره إلى قولك: لا شىء من الإنسان بمتنفس بالإمكان العام.

فتتركب إذن الوجوديه اللاضروريه من مطلقه عامه وممكنه عامه، وإنما

سميت وجوديه لأن المطلقه العامه تدل على تحقق الحكم ووجوده خارجا، وسميت لا ضروريه لتقيدها باللاضر

۴ (الوجوديه اللادائمه)

وهى المطلقه العامه المقيده باللادوام الذاتى، لأن المطلقه العامه يحتمل فيها أن يكون المحمول دائم الثبوت لذات الموضوع ويحتمل عدمه، ولأجل التصريح بعدم الدوام تقيد القضيه بكلمه (لا دائما) ، فيشار بها إلى مطلقه عامه كما تقدم، فتتركب الوجوديه اللادائمه من مطلقتين عامتين، وسميت وجوديه للسبب المتقدم.

نحو (لا شىء من الإنسان بمتنفس بالفعل لا دائما) أى أن كل إنسان متنفس بالفعل.

۵ (الحينيه اللادائمه)

وهى الحينيه المطلقه المقيده باللادوام الذاتى، لأن الحينيه المطلقه معناها أن المحمول فعلى الثبوت للموضوع حين اتصافه بوصفه، فيحتمل فيها الدوام ما دام الموضوع وعدمه، ولأجل التصريح بعدم الدوام تقيد (باللادوام الذاتى) الذى يشار به الى مطلقه عامه كما تقدم، فتتركب الحينيه اللادائمه من حينيه مطلقه، ومطلقه عامه. نحو (كل طائر خافق الجناحين بالفعل حين هو طائر لا دائما) ، أى لا شىء من الطائر بخافق الجناحين بالفعل.

۶ (الممكنه الخاصه)

وهى الممكنه العامه المقيده باللاضروره الذاتيه، ومعناها أن الطرف الموافق المذكور فى القضيه ليس ضروريا كما كان الطرف المخالف حسب التصريح فى القضيه ليس ضروريا أيضا، فيرفع بقيد اللاضروره احتمال الوجوب إذا كانت القضيه موجبه واحتمال الامتناع إذا كانت سالبه. ومفاد مجموع القضيه بعد التركيب هو الإمكان الخاص الذى هو عباره عن سلب الضروره عن الطرفين.

فتتركب الممكنه الخاصه من ممكنتين عامتين، وتكون فيها الجهه نفس الماده الواقعيه إذا كانت صادقه.

ويكفى لإفاده ذلك تقييد القضيه بالإمكان الخاص اختصارا، فنقول: (كل حيوان متحرك بالامكان الخاص) أى كل حيوان متحرك بالإمكان العام، و لا شىء من الحيوان بمتحرك بالإمكان العام.

والتعبير بالامكان الخاص بمنزله ما لو قيدت الممكنه العامه باللاضروره، كما

لو قلت فى المثال: (كل حيوان متحرك بالامكان العام لا بالضروره

تمرينات

١ اذكر ماذا بين الضروريه الذاتيه وبين الدائمه المطلقه من النسب الأربع و كذا ما بين الضروريه الذاتيه وبين المشروطه العامه و العرفيه العامه.

٢ اذكر النسبه بين الدائمه المطلقه وبين كل من المطلقه العامه و العرفيه العامه!

٣ ما النسبه بين المشروطه العامه و العرفيه العامه، و كذا بين الضروريه الذاتيه و المشروطه الخاصه.

۴ لو انا قيدنا المشروطه العامه باللاضروريه الذاتيه هل يصح التركيب؟

۵ هل ترى يصح تقييد الحينيه المطلقه باللاضروريه الذاتيه؟ و إذا صح ماذا ينبغى ان نسمى هذه القضيه المركبه؟

۶ هل يصح تقييد الدائمه المطلقه باللاضروره الذاتيه؟

٧ اذكر مثالا واحدا من نفسك لكل من الموجهات البيسطه ثم اجعلها مركبه بواحده من التركيبات السته المذكوره الممكنه لها

١ اذكر ماذا بين الضروريه الذاتيه وبين الدائمه المطلقه من النسب الأربع و كذا ما بين الضروريه الذاتيه وبين المشروطه العامه و العرفيه العامه.

٢ اذكر النسبه بين الدائمه المطلقه وبين كل من المطلقه العامه و العرفيه العامه!

٣ ما النسبه بين المشروطه العامه و العرفيه العامه، و كذا بين الضروريه الذاتيه و المشروطه الخاصه.

۴ لو انا قيدنا المشروطه العامه باللاضروريه الذاتيه هل يصح التركيب؟

۵ هل ترى يصح تقييد الحينيه المطلقه باللاضروريه الذاتيه؟ و إذا صح ماذا ينبغى ان نسمى هذه القضيه المركبه؟

۶ هل يصح تقييد الدائمه المطلقه باللاضروره الذاتيه؟

٧ اذكر مثالا واحدا من نفسك لكل من الموجهات البيسطه ثم اجعلها مركبه بواحده من التركيبات السته المذكوره الممكنه لها

تقسيمات الشرطيه الأخرى

تقدم أن الشرطيه تنقسم باعتبار نسبتها إلى متصله ومنفصله، وباعتبار الكيف الى موجبه وسالبه، وباعتبار الأحوال و الأزمان إلى

شخصيه ومهمله ومحصوره، و المحصوره الى كليه وجزئيه. و قد بقى تقسيم كل من المتصله و المنفصله إلى أقسامها.

اللزوميه و الاتفاقيه

تنقسم المتصله باعتبار

طبيعه الاتصال بين المقدم و التالى الى لزوميه واتفاقيه:

١ (اللزوميه) و هى التى بين طرفيها اتصال حقيقى لعلاقه توجب استلزام احدهما للآخر، بأن يكون أحدهما عله للآخر، أو معلولين لعله واحده.

نحو (إذا سخن الماء فإنه يتمدد) و المقدم عله للتالى. و نحو (إذا تمدد الماء فإنه ساخن) و التالى عله للمقدم، بعكس الأول. و نحو (إذا غلا الماء فانه يتمدد) وفيه الطرفان معلولان لعله واحده، لأن الغليان و التمدد معلولان للسخونه إلى درجه معينه.

٢ (الاتفاقيه) و هى التى ليس بين طرفيها اتصال حقيقى لعدم العلقه التى توجب الملازمه، ولكنه يتفق حصول التالى عند حصول المقدم، كما لو اتفق أن محمدا الطالب لا يحضر الدرس إلا بعد شروع المدرس؛ فتؤلف هذه القضيه الشرطيه (كلما جاء محمد فإن المدرس قد سبق شروعه فى الدرس). و ليس هنا أيه علاقه بين مجىء محمد وسبق شروع الدرس، وإنما ذلك بمحض الصدفه المتكرره.

ومن لم يتنور بنور العلم و المعرفه كثيرا ما يقع فى الغلط فيظن فى كثير من الاتفاقيات أنها قضايا لزوميه لمجرد تكرر المصادفه

أقسام المنفصله

أ. العناديه و الاتفاقيه:

للمنفصله تقسيمات:

أ. العناديه و الاتفاقيه:

وهذا التقسيم باعتبار طبيعه التنافى بين الطرفين، كالمتصله فتنقسم إلى:

١ (العناديه) و هى التى بين طرفيها تناف وعناد حقيقى، بأن تكون ذات النسبه فى كل منهما، تنافى وتعاند ذات النسبه فى الآخر، نحو (العدد الصحيح أما أن يكون زوجا أو فردا).

٢ (الاتفاقيه) و هى التى لا يكون التنافى بين طرفيها حقيقيا ذاتيا، وإنما يتفق أن يتحقق أحدهما بدون الآخر لأمر خارج عن ذاتهما، نحو:

(أما أن يكون الجالس فى الدار محمدا أو باقرا) إذا اتفق أن علم أن غيرهما لم يكن. ونحو:

(هذا الكتاب أما أن يكون فى علم المنطق

و اما أن يكون مملوكا لخالـد) إذا اتفق أن خالـدا لا يملك كتابا فى علم المنطق واحتمل أن يكون هـذا الكتاب المعين فى هـذا العلم

ب الحقيقيه ومانعه الجمع ومانعه الخلو:

١ (حقيقيه)

وهذا التقسيم باعتبار امكان اجتماع الطرفين ورفعهما وعدم إمكان ذلك، فتنقسم إلى:

١ (حقيقيه) و هى ما حكم فيها بتنافى طرفيها صـدقا وكـذبا فى الإيجاب وعـدم تنافيهما كـذلك فى السلب، بمعنى أنه لا يمكن اجتماعهما و لا ارتفاعهما فى الإيجاب، ويجتمعان ويرتفعان فى السلب.

مثال الإيجاب العدد الصحيح أما أن يكون زوجا أو فردا، فالزوج و الفرد لا يجتمعان و لا يرتفعان.

مثال السلب ليس الحيوان أمـا أن يكون ناطقا و اما أن يكون قابلا للتعليم فالناطق و القابل للتعليم يجتمعان فى الإنسان ويرتفعان فى غيره.

وتستعمل الحقيقيه فى القسمه الحاصره: الثنائيه و غيرها. واستعمالها أكثر من أن يحصى.

٢ (مانعه جمع)

٢ (مـانعه جمع) ، و هى مـا حكم فيهـا بتنـافى طرفيهـا أو عـدم تنافيهما صـدقا لا كـذبا، بمعنى أنه لا يمكن اجتماعهما ويجوز أن يرتفعا معاً فى الإيجاب ويمكن اجتماعهما و لا يمكن ارتفاعهما فى السلب.

مثـال الإيجـاب أمـا أن يكـون الجسـم أبيض أو أسـود. فالأـبيض و الأـسود لاـ يمكـن اجتماعهمـا فى جسـم واحـد ولكنه يمكن ارتفاعهما فى الجسم الأحمر.

مثـال السـلب ليس أمـا أن يكون الجسم غير ابيض أو غير أسود فـإن غير الأبيض و غير الأسود يجتمعان فى الأحمر، و لا يرتفعان فى الجسم الواحد بان لا يكون غير أبيض و لا غير أسود بل يكون أبيض وأسود. و هذا محال.

وتسـتعمل مانعه الجمع فى جواب من يتوهم إمكان الاجتماع بين شـيئين، كمن يتوهم أن الإمام يجوز أن يكون عاصـيا لله، فيقال له: (أن الشخص أما أن يكون إماما أو

عاصيا لله) ومعناه أن الإمامه و العصيان لا يجتمعان و إن جاز أن يرتفعا بأن يكون شخص واحد ليس إماما وعاصيا.

هذا فی الموجبه و اما فی السالبه فتستعمل فی جواب من يتوهم استحاله اجتماع شيئين، كمن يتوهم امتناع اجتماع النبوه و الإمامه فی بيت واحد، فيقال له (ليس إما أن يكون البيت الواحد فيه نبوه أو إمامه) ومعناه أن النبوه و الإمامه لا مانع من اجتماعهما فی بيت واح

٣ (مانعه خلو)

٣ (مانعه خلو) و هی ما حكم فيها بتنافی طرفيها أو عدم تنافيهما كذبا لا صدقا، بمعنى أنه لا يمكن ارتفاعهما ويمكن اجتماعهما فی الإيجاب ويمكن ارتفاعهما و لا يمكن اجتماعهما فی السلب:

مثال الإيجاب الجسم إما أن يكون غير أبيض أو غير أسود، أی أنه لا يخلو من أحدهما و إن اجتمعا. و نحو (أما أن يكون الجسم فی الماء أو لا يغرق) فإنه يمكن اجتماعهما بان يكون فی الماء و لا يغرق ولكن لا يخلو الواقع من احدهما لامتناع أن لا يكون الجسم فی الماء ويغرق.

مثال السلب ليس إما أن يكون الجسم أبيض و اما أن يكون أسود، ومعناه أن الواقع قد يخلو من احدهما و إن كانا لا يجتمعان.

وتستعمل مانعه الخلو الموجبه فی جواب من يتوهم إمكان أن يخلو الواقع من الطرفين، كمن يتوهم أنه يمكن أن يخلو الشیء من أن يكون عله ومعلولا، فيقال له: (كل شیء لا يخلو إما أن يكون عله أو معلولا) ، و إن جاز أن يكون شیء واحد عله ومعلولا معا: عله لشیء ومعلولا لشیء آخر.

وإما السالبه فتستعمل فی جواب من يتوهم أن الواقع لا يخلو من الطرفين، كما يتوهم انحصار أقسام الناس فی عاقل لا دين

له، ودين لاـ عقـل له، فيقـال له: (ليس الانسان إما أن يكون عاقلا لا دّين له أو ديّنا لا عقل له) بل يجوز أن يكون شـخص واحد عاقلا ودّينا معا

تنبيه

تنبيه

قـد يغفل المبتدئ عن بعض القضايا، فلا يسـهل عليه إلحاقها بقسـمها من أنواع القضايا، لا سـيما فى التعبيرات الدارجه فى ألسـنه المؤلفين التى لم توضع بصوره فنيه مضـبوطه كما تقتضـيها قواعـد المنطق. و هذه الغفله قد توقعه فى الغلط عند الاسـتدلال أو لا يهتدى إلى وجه الاستدلال فى كلام غيره. وتكثر هذه الغفله فى الشرطيات.

فلذلك وجب التنبيه على أمور تنفع فى هذا الباب نرجو أن يستعين بها المبتدئ.

١ تأليف الشرطيات

أن الشـرطيه تتـألف من طرفين همـا قضـيتان بالأصـل، و المنفصـله بـالخصوص قـد تتـألف من ثلاـثه أطراف فـأكثر. فالطرفان أو الإـطراف التى هى القضايـا بالأصـل قـد تكون من الحمليات أو من المتصـلات أو من المنفصـلات أو من المختلفات بأن تتألف المتصله مثلاً من حمليه ومتصله. وترتقى أقسام تأليف الشرطيات إلى وجوه كثيره لا فائده فى إحصائها. و على الطالب أن يلاحظ ذلك بنفسه، و لا يغفل عنه، فقد ترد عليه شـرطيه مؤلفه من متصـله ومنفصـله، فيظن أنها أكثر من قضـيه. وللتوضـيح نذكر بعض الوجوه وأمثلتها:

فمثلاً قد تتألف المتصله من حمليه ومتصله نحو:

(إن كان العلم سـببا للسعاده فإن كان الانسان عالما كان سعيدا) ، فإن المقدم فى هذه القضيه حمليه و التالى متصله و هو إن كان الانسان عالما كان سعيدا.

وقد تتألف المتصله من حمليه ومنفصله نحو:

(إذا كان اللفظ مفردا فإما أن يكون اسما أو فعلا أو حرفا) فالمقدم حمليه و التالى منفصله ذات ثلاثه أطراف.

وقد تتألف المنفصله من حمليه ومتصله نحو (إما أن لا تكون حيلوله الأرض مسببا

لخسوف القمر أو إذا حالت الأرض بين القمر و الشمس كان القمر منخسفا).

وهكذا قد تتألف المتصله أو المنفصله من متصلتين أو منفصلتين أو متصله ومنفصله ويطول ذكر أمثلتها.

ثم أن الشرطيه التى تكون طرفا فى شرطيه أيضاً تأليفها يكون من الحمليات أو الشرطيات أو المختلفات و هكذا فتنبه لذلك.

٢ المنحرفات

ومن الموهمات فى القضايا انحراف القضيه عن استعمالها الطبيعى ووضعها المنطقى، فيشتبه حالها بأنها من أى نوع، ومثل هذه تسمى (منحرفه).

وهذا الانحراف قد يكون فى الحمليه، كما لو اقترن سورها بالمحمول، مع أن الاستعمال الطبيعى أن يقرن بالموضوع، كقولهم:

الانسان بعض الحيوان، أو الانسان ليس كل الحيوان. وحق الاستعمال فيهما أن يقال:

بعض الحيوان انسان.

وليس كل حيوان انسانا.

وقد يكون الانحراف فى الشرطيه، كما لو خلت عن أدوات الاتصال و العناد، فتكون بصوره حمليه و هى فى قوه الشرطيه، نحو (لا- تكون الشمس طالعه أو يكون النهار موجودا) فهى إما فى قوه المتصله و هى قولنا: (كلما كانت الشمس طالعه كان النهار موجودا و اما فى قوه المنفصله و هى قولنا: أما أن لا تكون الشمس طالعه و اما أن يكون النهار موجودا.

ونحو (ليس يكون النهار موجودا إلا- و الشمس طالعه) و هى أيضا فى قوه المتصله أو المنفصله المتقدمتين. و نحو (لا يجتمع المال إلا من شح أو حرام) فإنها فى قوه المنفصله و هى قولنا: إما أن يجتمع المال من شح أو من حرام، أو فى قوه المتصله و هى قولنا: أن اجتمع المال فاجتماعه أما من شح أو من حرام. و هذه متصله مقدمها حمليه وتاليها منفصله بالأصل.

وعلى الطالب أن يلاحظ ويدقق القضايا المستعمله فى العلوم، فإنها كثيرا ما تكون منحرفه عن أصلها فيغفل عنها. و ليستعمل

فطنته فی إرجاعها إلی أصلها

تطبيقات

۱ کيف ترد هذه القضيه إلی أصلها (ليس للإنسان إلا ما سعی)؟

الجواب: أن هذه قضيه فيها حصر فهی تنحل إلی حمليتين موجبه وسالبه، فهی منحرفه. و الحمليتان هما: کل إنسان له نتيجه سعيه. و ليس للإنسان ما لم يسع إليه.

۲ من أی القضايا قوله:

(أزری بنفسه من استشعر الطمع)؟

الجواب: أنها قضيه منحرفه عن متصله و هی فی قوه قولنا: کلما استشعر المرء الطمع أزری بنفسه.

۳ کيف ترد هذه القضيه إلی أصلها: (ما خاب من تمسک بک)؟

الجواب: أنها منحرفه عن حمليه موجبه کليه وهی: کل من تمسک بک لا يخيب

تمرينات

۱ لو قال القائل:

(کلما کان الحيوان مجترا کان مشقوق الظلف) أو قال:

(کلما کان الانسان قصيرا کان ذکيا) فماذا نعد هاتين القضيتين من اللزوميات أو من الاتفاقيات؟

۲ بين نوع هذه القضايا وارجع المنحرفه إلی أصلها.

أ إذا ازدحم الجواب خفی الصواب.

ب إذا کثرت المقدره قلت الشهوه.

ج من نال استطال.

د رضی بالذل من کشف عن ضره.

ه إنما يخشی الله من عباده العلماء.

۳ قولهم (الدهر يومان يوم لک ويوم عليک) من أی انواع القضايا. و إذا کانت منحرفه فأرجعها إلی تصلها وبين نوعها.

۴ من أی القضايا قول علی (ع) (لاـ تخلو الأـرض من قـائم لله بحجه إمـا ظـاهرا مشـهورا أو خائفـا مغمورا). و إذا کـانت منحرفه فارجعها إلی أصلها وبين نوعها.

۲ فی أحکام القضايا أو النسب بينها

تمهيد

کثيرا مـا يعـانی البـاحث مشـقه فی البرهـان علی مطلوبه مباشـره، بـل قـد يمتنع عليه ذلک أحيانا، فيلتجئ إلی البرهان علی قضـيه أخری لهـا نسـبه مع القضـيه المطلوبه ليقارنهـا بهـا: فقـد يحصل له من العلم بصـدق القضـيه المبرهن عليها العلم بکـذب القضـيه المطلوبه، أو بـالعکس. و ذلـک إذا کـان هنـاک تلازم بين صـدق أحـداهما وکـذب الأخری. و قـد يحصل له من العلم بصـدق القضيه المبرهن عليها العلم بصدق القضيه المطلوبه أو من العلم بکذب الأولی العلم بکذب الثانيه. و ذلک إذا کان صدق الأولی يستلزم صدق الثانيه أو کان کذبها يستلزم کذبها.

فلا بد للمنطقی قبل الشـروع فی مباحث الاستدلال و بعد إلمامه بجمله من القضايا أن يعرف النسب بينها، حتی يستطيع أن يبرهن علی مطلـوبه أحيانـا من طريق الـبرهنه علی قضـيه أخری لهـا نسـبتها مع القضـيه المطلوبه، فينتقـل ذهنه من القضـيه المـبرهن علی صدقها أو کذبها إلی صدق أو کذب القضيه التی يحاول تحصيل العلم بها.

والمباحث التی تعرف بها

النسب بين القضايا هی مباحث التناقض و العكس المستوی وعكس النقيض وملحقاتها. وتسمى (أحكام القضايا). ونحن نشرع إن شاء الله تعالى فی هذه المباحث على هذا الترتيب المتقدم.

التناقض

الحاجه إلى هذا البحث و التعريف به:

قلنا فی التمهيد:

أن كثيرا ما تمس الحاجه الى الاستدلال على قضيه ليست هی نفس القضيه المطلوبه. ولكن العلم بكذبها يلزمه العلم بصدق القضيه المطلوبه او بالعكس، عند ما يكون صدق أحداهما يلزم كذب الأخرى.

والقضيتان اللتان لهما هذه الصفه هما القضيتان المتناقضتان، فإذا أردت مثلا أن تبرهن على صدق القضيه (الروح موجوده) ، مع فرض انك لا تتمكن على ذلك مباشره، فيكفی أن تبرهن على كذب نقيضها و هو (الروح ليست موجوده) فإذا علمت كذب هذا النقيض لا بد أن تعلم صدق الأولى، لان النقيضين لا يكذبان معا. و إذا برهنت على صدق النقيض لا بد أن تعلم كذب الأولى لأن النقيضين لا يصدقان معا.

وربما يظن أن معرفه نقيض القضيه أمر ظاهر كمعرفه نقائض المفردات، كالإنسان و اللانسان، التی يكفی فيها الاختلاف بالإيجاب و السلب. ولكن الأمر ليس بهذه السهوله إذ يجوز أن تكون الموجبه و السالبه صادقتين معا، مثل: بعض الحيوان انسان، وبعض الحيوان ليس بانسان. ويجوز أن تكونا كاذبتين معا، مثل: كل حيوان انسان، و لا شیء من الحيوان بإنسان.

وعليه، لا غنى للباحث عن الرجوع إلى قواعد التناقض المذكوره فی علم المنطق لتشخيص نقيض كل قضيه

تعريف التناقض:

قد عرفت فيما سبق المقصود من التناقض الذی هو أحد أقسام التقابل، ولنضعه هنا بعباره جامعه فنيه فی خصوص القضايا، فنقول (تناقض القضايا: اختلاف فی القضيتين يقتضی لذاته ان تكون احداهما صادقه و الاخرى كاذبه).

ولا بد من قيد (لذاته) فی التعريف، لانه ربما يقتضی

اختلاف القضيتين تخالفهما فى الصدق و الكذب، ولكن لا لذات الاختلاف، بل لامر آخر، مثل: كل إنسان حيوان، و لا شيء من الإنسان بحيوان، فانه لما كان الموضوع أخص من المحمول صدقت إحدى الكليتين وكذبت الأخرى. إما لو كان الموضوع أعم من المحمول لكذبا معا نحو كل حيوان انسان و لا شيء من الحيوان بانسان، كما تقدم.

ونعنى بالاختلاف الذى يقتضى تخالفهما فى الصدق هو الاختلاف الذى يقتضى ذلك فى أيه ماده كانت القضيتان، ومهما كانت النسبه بين الموضوع و المحمول، كالاختلاف بين الموجبه الكليه و السالبه ال

شروط التناقض

لا بد لتحقق التناقض بين القضيتين من اتحادهما فى أمور ثمانيه، واختلافهما فى أمور ثلاثه:

الوحدات الثمان:

تسمى الأمور التى يجب اتحاد القضيتين المتناقضتين فيها (الوحدات الثمان) و هى ما يأتى:

١ (الموضوع) ، فلو اختلفا فيه لم يتناقضا مثل: العلم نافع، الجهل ليس بنافع.

٢ (المحمول) ، فلو اختلفا فيه لم يتناقضا مثل: العلم نافع، العلم ليس بضار.

٣ (الزمان) ، فلا تناقض بين (الشمس مشرقه) أى فى النهار وبين (الشمس ليست بمشرقه) أى فى الليل.

۴ (المكان) ، فلا تناقض بين (الأرض مخصبه) أى فى الريف وبين (الأرض ليست بمخصبه) أى فى الباديه.

۵ (القوه و الفعل) أى لا بد من اتحاد القضيتين فى القوه و الفعل، فلا تناقض بين (محمد ميت) أى بالقوه وبين (محمد ليس بميت) أى بالفعل.

۶ (الكل و الجزء) ، فلا تناقض بين (العراق مخصب) أى بعضه وبين (العراق ليس بمخصب) أى كله.

٧ (الشرط) ، فلا تناقض بين (الطالب ناجح آخر السنه) أى أن اجتهد وبين (الطالب غير ناجح) أى إذا لم يجتهد.

٨ (الإضافه) فلا تناقض بين (الأربعه نصف) أى بالإضافه إلى الثمانيه، وبين (الأربعه ليست بنصف) أى بالإضافه

إلى ا

تنبيه

هـذه الوحـدات الثمـان هى المشـهوره بين المناطقه. وبعضـهم يضـيف إليها (وحـده الحمل) من ناحيه كونه حملا أوليا أو حملا شايعا. و هذا الشـرط لازم، فيجب لتناقض القضـيتين أن يتحدا فى الحمل، فلو كان الحمل فى إحداهما أوليا و فى الأخرى شايعا، فـإنه يجوز أن يصـدقا معـا، مثـل قولهم (الجزئى جزئى) أى بالحمل الأولى (الجزئى ليس بجزئى) أى بالحمل الشايع، لان مفهوم الجزئى من مصاديق مفهوم الكلى، فإنه يصدق على كثيرين.

الاختلاف

الاختلاف بالكم و الكيف:

قلنا: لا بد من اختلاف القضيتين المتناقضتين فى أمور ثلاثه. و هى (الكم و الكيف و الجهه).

الاختلاف بالكم و الكيف:

أمـا الاختلاـف بالكم و الكيف، فمعناه أن إحـداهما إذا كانت موجبه كانت الأخرى سالبه، و إذا كانت كليه كانت الثانيه جزئيه. وعليه.

الموجبه الكليه ... نقيض ... السالبه الجزئيه

الموجبه الجزئيه ... نقيض ... السالبه الكليه

لانهمـا لو كانتـا موجبتين أو سالبتين لجاز إن يصـدقا أو يكـذبا معا. و لو كانتا كليتين لجاز أن يكـذبا معا، كما لو كان الموضوع أعم، على ما مثلنا سابقا. و لو كانتا جزئيتين لجاز أن يصدقا معا، كما لو كان الموضوع أيضا أعم. نحو:

بعض المعدن حديد. وبعض المعدن ليس بحديد.

الاختلاف بالجهه

الاختلاف بالجهه

أما الاختلاف بالجهه، فأمر يقتضـيه طبع التناقض كالاختلاف بالإيجاب و السلب، لأن نقيض كل شىء رفعه، فكما يرفع الإيجاب بالسلب و السلب بالإيجاب، فلا بد من رفع الجهه بجهه تناقضها.

ولكن الجهه التى ترفع جهه أخرى قـد تكون من إحـدى الجهـات المعروفه، فيكون لهـا نقيض صـريح، مثـل رفع الممكنه العـامه بالضروريه وبالعكس، لأن الإمكان هو سلب الضروره.

وقـد لا تكون من الجهات المعروفه التى لها عنـدنا اسم معروف، فلا بـد أن نلتمس لها جهه من الجهات المعروفه تلازمها، فنطلق عليها اسمها

فلا يكون نقيضا صريحا، بل لازم النقيض.

مثلاـ (الـدائمه) تناقضـها (المطلقه العـامه) ولكن لاـ بالتنـاقض الصـريح، بـل احـداهما لاـزمه لنقيض الأخرى، فإذا قلت: (الأرض متحركه دائما) ، فنقيضـها الصـريح سلب الـدوام، ولكن سـلب الدوام ليس من الجهات المعروفه، فنلتمس له جهه لازمه، فنقول: لازم عدم الدوام أن سـلب التحرك عن الأرض حاصل فى زمن من الأزمنه أى (ان الأرض ليست متحركه بالفعل). و هذه مطلقه عامه تكون لازمه لنقيض الدائمه.

وإذا قلت: (كـل إنسـان كاتب بالفعل) ، فنقيضـها الصـريح إن الإنسان لم تثبت له الكتابه كـذلك، أى بالفعل. ولازم ذلك دوام السلب أى (ان بعض الإنسان ليس بكاتب دائما) و هذه دائمه و هى لازمه لنقيض المطلقه العامه.

ولا حاجه إلى ذكر تفصيل نقائض الموجهات، فلتطلب من المطولات ان أرادها الطالب، على انه فى غنى عنها وننصحه الا يتعب نفسه بتحصيلها فأنها قليله الجدوى.

من ملحقات التناقض: التداخل و التضاد و الدخول تحت التضاد

١ (المتداخلتان)

تقدم أن التناقض فى المحصورات الأربع يقع بين الموجبه الكليه و السالبه الجزئيه، وبين الموجبه الجزئيه و السالبه الكليه، أى بين المختلفتين فى الكم و الكيف.

ويبقى أن تلاحظ النسبه بين البواقى أى بين المختلفتين بالكم فقط أو بالكيف فقط، ومعرفه هذه النسب تنفع أيضا فى الاستدلال على قضيه لمعرفه قضيه أخرى لها نسبه معها كما سيأتى:

وعليه نقول: المحصورتان إن اختلفتا كما وكيفا فهما المتناقضـتان و قـد تقـدم التناقض. و إن اختلفتا فى احدهما فقط فعلى ثلاثه أقسام.

١ (المتـداخلتان) وهمـا المختلفتـان فى الكم دون الكيف أعنى الموجبتين أو السالبتين. وسـميتا متـداخلتين لـدخول احـداهما فى الاخرى لان الجزئيه داخله فى الكليه.

ومعنى ذلك: ان الكليه إذا صدقت صدقت الجزئيه المتحده معها فى الكيف، و لا عكس.

ولازم ذلك ان الجزئيه إذا كذبت كذبت الكليه المتحده معها فى

الكيف و لا عكس.

مثلا (كل ذهب معدن) فإنها صادقه و لا بد أن تصدق معها (بعض الذهب معدن) قطعا.

ومثل (بعض الذهب أسود) فإنها كاذبه و لا بد أن تكذب معها (كل ذهب أسود)

٢ (المتضادتان)

٢ (المتضادتان) وهما المختلفتان فى الكيف دون الكم، وكانتا كليتين. وسميتا متضادتين لانهما كالضدين يمتنع صدقهما معا ويجوز أن يكذبا معا.

ومعنى ذلك أنه إذا صدقت احداهما لا بد أن تكذب الأخرى، و لا عكس، أى لو كذبت احداهما لا يجب أن تصدق الأخرى.

فمثلًا إذا صدق (كل ذهب معدن) يجب أن يكذب (لا شيء من الذهب بمعدن).

ولكن إذا كذب (كل معدن ذهب) لا يجب بأن يصدق (لا شيء من المعدن بذهب) ، بل هى كاذبه فى المث

٣ (الداخلتان تحت التضاد)

٣ (الداخلتان تحت التضاد) وهما المختلفتان فى الكيف دون الكم، وكانتا جزئيتين. وإنما سميتا داخلتين تحت التضاد، لانهما داخلتان تحت الكليتين كل منهما تحت الكليه المتفقه معها فى الكيف، من جهه، ولانهما على عكس الضدين فى الصدق و الكذب، أى أنهما يمتنع اجتماعهما على الكذب، ويجوز ان يصدقا معاً.

ومعنى ذلك: أنه إذا كذبت احداهما لا بد أن تصدق الأخرى، و لا عكس، أى أنه لو صدقت احداهما لا يجب أن تكذب الأخرى.

فمثلًا إذا كذب (بعض الذهب أسود) فإنه يجب أن يصدق (بعض الذهب ليس بأسود).

ولكن إذا صدق (بعض المعدن ذهب) لا يجب أن يكذب (بعض المعدن ليس بذهب) ، بل هذه صادقه فى المثال.

وقد جرت عاده المنطقيين من القديم أن يضعوا لتناسب المحصورات جميعا لأجل توضحيها لوحا على النحو الآت

العكوس

سبق فى أول هذا الفصل أن قلنا: أن الباحث قد يحتاج للاستدلال على مطلوبه إلى أن يبرهن على قضيه أخرى لها علاقه مع مطلوبه

يستنبط من صدقها صدق القضيه المطلوبه للملازمه بينهما فى الصدق. و هذه الملازمه واقعه بين كل قضيه و (عكسها المستوى) وبينها وبين (عكس نقيضها). فنحن الآن نبحث عن القسمى

العكس المستوى

أما العكس المستوى فهو: (تبديل طرفى القضيه مع بقاء الكيف و الصدق).

أى أن القضيه المحكوم بصدقها تحول إلى قضيه تتبع الأولى فى الصدق و فى الإيجاب و السلب، بتبديل طرفى الأولى بأن يجعل موضوع الأولى محمولا فى الثانيه و المحمول موضوعا، أو المقدم تاليا و التالى مقدما.

وتسمى الأولى (الأصل) و الثانيه (العكس المستوى). فكلمه (العكس) هنا لها اصطلاحان: اصطلاح فى نفس التبديل، واصطلاح فى القضيه التى وقع فيها التبديل.

ومعنى أن العكس تابع للأصل فى الصدق: أن الأصل إذا كان صادقا وجب صدق العكس. ولكن لا يجب أن يتبعه فى الكذب، فقد يكذب الأصل و العكس صادق. ولازم ذلك أن الأصل لا يتبع عكسه فى الصدق، ولكن يتبعه فى الكذب فإذا كذب العكس كذب الأصل، لأنه لو صدق الأصل يلزم منه صدق العكس و المفروض كذبه.

فهنا قاعدتان تنفعان فى الاستدلال:

١ إذا صدق الأصل صدق عكسه.

٢ إذا كذب العكس كذب أصله.

وهذه القاعده الثانيه متفرعه على الأولى. كما علمت

شروط العكس

شروط العكس

علمنا أن العكس إنما يحصل بشروط ثلاثه: تبديل الطرفين وبقاء الكيف وبقاء الصدق. أما الكم فلا يشترط بقاؤه، وإنما الواجب بقاء الصدق و هو قد يقتضى بقاء الكم فى بعض القضايا و قد يقتضى عدمه فى البعض الآخر.

والمهم فيما يأتى معرفه القضيه التى يقتضى بقاء الصدق فى عكسها بقاء الكم أو عدم بقائه.

ولو تبدل الطرفان و كان الكيف باقيا. ولكن لم يبق الصدق، فلا يسمى ذلك عكسا. بل يسمى (انقلابا

الموجبتان تنعكسان موجبه جزئيه:

أى أن الموجبه الكليه تنعكس موجبه جزئيه.

و الموجبه الجزئيه تنعكس كنفسها. فإذا قلت:

كل ح ب فعكسها ع ب ح

و ع ح ب فعكسها ع ب ح

ولا ينعكسان الى كل ب ح

البرهان:

(١) فى الكليه: أن المحمول فيها إما أن يكون أعم من الموضوع أو مساويا له.

وعلى التقديرين تصدق الجزئيه قطعا لان الموضوع فى التقديرين يصدق على بعض أفراد المحمول، فإذا قلت:

كل ماء سائل يصدق بعض السائل ماء

وكل انسان ناطق يصدق بعض الناطق انسان

ولكن لا تصدق الكليه على كل تقدير، لان الموضوع فى التقدير الأول لا يصدق على جميع أفراد المحمول، لأنه اخص من المحمول، فإذا قلت:

(كل سائل ماء) فالقضيه كاذبه و هو المطلوب

(٢) و فى الجزئيه: أما أن يكون المحمول أعم مطلقا من الموضوع أو اخص مطلقا، أو أعم من وجه، أو مساويا. و على بعض هذه التقادير و هو التقدير الأول و الثالث لا يصدق العكس موجبه كليه، لأنه إذا كان المحمول أعم مطلقا أو من وجه، فإن الموضوع لا يصدق على جميع أفراد المحمول إنما يصدق لو كان أخص أو مساويا. إما عكسه إلى الموجبه الجزئيه فإنه يصدق على كل تقدير، فإذا قلت:

بعض السائل ماء يصدق بعض الماء سائل

وبعض الماء سائل يصدق بعض السائل ماء

وبعض الطير أبيض يصدق بعض الأبيض طير

وبعض الإنسان ناطق يصدق بعض الناطق انسا

السالبه الكليه تنعكس سالبه كليه

فيبقى الكم و الكيف معا، فإذا صدق قولنا:

صدق لا شيء من الحيوان بشجر

لا شيء من الشجر بحيوان

والبرهان واضح: لان السالبه الكليه لا تصدق إلاَّ مع تباين الموضوع و المحمول تباينا كليا. و المتباينات لا يجتمعان أبدا، فيصح سلب كل منهما عن جميع أفراد الآخر، سواء جعلت هذا موضوعا أو ذاك موضوعا.

وللتدريب على إقامه البراهين من طريق النقيض و العكس نقيم

البرهان على هذا الأمر بالصوره الآتيه:

المفروض لا ب ح قضيه صادقه

المدعى لا ح ب صادقه أيضا

البرهان:

لو لم تصدق لا ح ب

لصدق نقيضها ع ح ب

ولصدق ع ب ح (العكس المستوى للنقيض)

وإذا لاحظنا هذا العكس المستوى (ع ب ح) ونسبناه الى الأصل (لا ب ح) وجدناه نقيضا له، فلو كان (ع ب ح) صادقا وجب ان يكون (لا ب ح) كاذبا، مع ان المفروض صدقه.

فوجب ان تكون لا ح ب صادقه و هو المطلوب

تعقيب:

بهذا البرهان تعرف الفائده فى النقيض و العكس المستوى عند الاستدلال لأنا لا بد أن نرجع فى هذا البرهان إلى الوراء، فنقول:

المفروض أن لا ب ح صادقه

فتكذب ع ب ح نقيضها

وهذا النقيض عكس ع ح ب فيكذب أيضا

لانه اذا كذب العكس كذب الأصل (القاعده الثانيه)

واذا كذب هذا الأصل اعنى ع ح ب

صدق نقيضه لا ح ب و هو المطلوب

فاستفدت (تاره) من صدق الأصل كذب نقيضه، و (أخرى) من كذب العكس كذب أصله، و (ثالثه) من كذب الأصل صدق نقيضه.

وسيمر عليك مثل هذا الاستدلال كثيرا، فدقق فيه جيدا، وعليك بإتقان

السالبه الجزئيه لا عكس لها:

أى لاـ تنعكس أبدا لاـ إلى كليه و لاـ إلى جزئيه، لأـنه يجوز ان يكون موضوعها اعم من محمولها مثل (بعض الحيوان ليس بإنسان). و الأـخص لاـ يجوز سلب الأـعم عنه بحال من الأحوال لا كليا و لا جزئيا، لأنه كلما صدق الأخص صدق الأعم معه، فكيف يصح سلب الأعم عنه، فلا يصدق قولنا (لا شيء من الإنسان بحيوان) و لا قولنا (بعض الإنسان ليس

المنفصله لا عكس لها:

أشرنا فى صدر البحث إلى أن العكس المستوى يعم الحمليه و الشرطيه: ولكن عند التأمل نجد أن المنفصله لا ثمره لعكسها، لأنها أقصى ما

تـدل عليه تـدل على التنـافى بين المقـدم و التالى. و لا ترتيب طبيعى بينهما، فأنت بالخيار فى جعل ايهما مقـدما و الثانى تاليا من دون أن يحصل فرق فى البين، فسواء أن قلت: العدد إما زوج أو فرد، أو قلت: العدد إما فرد أو زوج، فإن مؤداهما واحد.

فلذا قالوا: المنفصله لا عكس لها. أى لا ثمره فيه.

نعم لو حولتها إلى حمليه فإن أحكام الحمليه تشـملها، كما لو قلت فى المثال مثلا: العدد ينقسم إلى زوج وفرد فإنها تنعكس إلى قولنا: ما ينقسم إلى زوج وفرد عدد

عكس النقيض

عكس النقيض

عكس النقيض

وهو العكس الثانى للقضيه الذى يستدل بصدقها على صدقه. و لو طريقتان.

١ طريقه القـدماء، ويسـمى (عكس النقيض الموافـق) لتـوافقه مـع أصـله فى الكيف، و هو (تحويـل القضـيه إلى أخرى موضوعها نقيض محمول الأصل ومحمولها نقيض موضوع الأصل، مع بقاء الصدق و الكيف).

وبالاختصار هو: (تبديل نقيضى الطرفين مع بقاء الصدق و الكيف).

فالقضيه: كل كاتب إنسان، تحول بعكس النقيض الموافق الى:

كل (لا إنسان) هو (لا كاتب)

٢ طريقـه المتـأخرين، ويســمى (عكس النقيض المخـالف) ، لتخـالفه مـع أصـله فى الكيـف، و هـو (تحويـل القضـيه إلى أخرى موضوعها نقيض محمول الأصل ومحمولها عين موضوع الأصل، مع بقاء الصدق دون الكيف).

فالقضيه: كل كاتب إنسان، تحول بعكس النقيض المخالف إلى:

لا شىء من (اللانسان) بكا

قاعده عكس النقيض

من جهه الكم

حكم السوالب هنا حكم الموجبات فى العكس المستوى، وحكم الموجبات حكم السوالب هناك، أى أن:

١ السالبه الكليه تنعكس جزئيه: سالبه فى الموافق وموجبه فى المخالف.

٢ السالبه الجزئيه تنعكس جزئيه ايضا:

سالبه فى الموافق موجبه فى المخالف.

٣ الموجبه الكليه تنعكس كليه: موجبه فى الموافق سالبه فى المخالف.

۴ الموجبه الجزئيه لا تنعكس أصلا بعكس النقى

البرهان

البرهان

ولا بد من إقامه البرهان على

كل واحد من تلك الأحكام السابقه، و فى هذه البراهين تدريب للطالب على الاستفاده من النقيض و العكس فى الاستدلال. و قد استعملنا الأسلوب المتبع فى الهندسه النظريه لإقامه البرهان. فمن ألف أسلوب الكتب الهندسيه يسهل عليه ذلك. و قد تقدم مثال منه فى البرهان على عكس السالبه الكليه بالعكس المستوى موضحا ().

ويجب أن يعلم أنا نرمز للنقيض بحرف عليه فتحه، للاختصار وللتوضيح. فى كل ما سيأتى، على هذا النحو:

بَ ... نقيض الموضوع

حَ ... نقيض المحمول

برهان عكس السالبه الكليه:

فلأجل إثبات عكس السالبه الكليه بعكس النقيض نقيم برهانين: برهانا على عكسها بالموافق وبرهانا على عكسها بالمخالف، فنقول:

(أولا) المدعى أنها تنعكس سالبه جزئيه بعكس النقيض الموافق و لا تنعكس سالبه كليه، فهنا مطلوبان، أى أنه إذا صدقت.

لا ب ح

صدقت س حَ بَ (المطلوب الاول)

ولا تصدق لا حَ بَ (المطلوب الثانى)

البرهان:

أن من المعلوم:

١ أن السالبه الكليه لا تصدق إلا إذا كان بين طرفيها تباين كلى. و هذا بديهى.

٢ أن النسبه بين نقيضى المتباينين هى التباين الجزئى، و قد تقدم البرهان على ذلك فى بحث النسب فى الجزء الأول.

٣ أن مرجع التباين الجزئى إلى سالبتين جزئيتين، كما أن مرجع التباين الكلى إلى سالبتين كليتين. و هذا بديهى أيضا.

وينتج من هذه المقدمات الثلاث أنه:

إذا صدق لا ب ح (أى يكون بين الطرفين تباين كلى)

صدقت س بَ جَ السالبه الجزئيه بين النقيضين

وصدقت أيضا س حَ بَ السالبه الجزئيه بين النقيضين

وهو (المطلوب الأول)

ثم يفهم من المقدمه الثانيه أن التباين الكلى لا يتحقق دائما بين نقيضى المتباينين، إذ ربما يكون بينهما العموم و الخصوص من وجه.

أى أن السالبه الكليه بين نقيضى المتباينين لا تصدق دائما.

أو فقل لا تصدق دائما لا حَ بَ (المطلوب

الثانى)

(ثانيا) المدعى أن السالبه الكليه تنعكس موجبه جزئيه بعكس النقيض المخالف و لا تنعكس موجبه كليه، فهنا مطلوبان، أى أنه إذا صدقت:

لا ب حَ

صدقت ع حَ ب (المطلوب الأول)

ولا تصدق كل حَ ب (المطلوب الثانى)

البرهان:

لما كان بين ب، ح تباين كلى كما تقدم فمعناه أن احدهما يصدق مع نقيض الآخر.

أى أن ب يصدق مع حَ

وإذا تصادق ب و حَ

صدق على الأقل ع حَ ب (المطلوب الأول)

ثم أنه تقدم أن نقيضى المتباينين قد تكون بينهما نسبه العموم و الخصوص من وجه، فيصدق على هذا التقدير:

حَ مع ب

ولا يصدق حينئذ حَ مع ب والا لاجتمع النقيضان ب، بَ

فلا يصدق كل حَ ب (المطلوب الثانى

برهان عكس السالبه الجزئيه:

ولآجل إثبات عكس السالبه الجزئيه بعكس النقيض أيضا نقيم برهانين للموافق و المخالف، فنقول:

(أولا) المدعى أن السالبه الجزئيه تنعكس سالبه جزئيه بعكس النقيض الموافق، و لا تنعكس كليه، فهنا مطلوبان، أى انه إذا صدقت:

س ب ح

صدقت س ح ب (المطلوب الاول)

ولا تصدق لا حَ بَ (المطلوب الثانى)

البرهان:

من المعلوم أن السالبه الجزئيه تصدق فى ثلاثه فروض:

١ أن يكون بين طرفيها عموم من وجه. وحينئذ يكون بين نقيضيهما تباين جزئى، كما تقدم فى بحث النسب.

٢ أن يكون بينهما تباين كلى، وبين نقيضيهما أيضا تباين جزئى كما تقدم.

٣ أن يكون الموضوع أعم مطلقاً من المحمول، فيكون نقيض المحمول أعم مطلقا من نقيض الموضوع.

وعلى جميع هذه التقارير الثلاثه تصدق السالبه الجزئيه:

س حَ بَ (المطلوب الأول)

إما للتباين الجزئى بينهما أو لان نقيض ح أعم مطلقا من نقيض ب.

ثم على بعض التقارير يكون بين نقيضى الطرفين عموم وخصوص من وجه أو مطلقا، فلا تصدق السالبه الكليه:

لا حَ بَ (المطلوب الثانى)

(ثانيا) المدعى أن السالبه الجزئيه تنعكس موجبه جزئيه

بعكس النقيض المخالف، و لا تنعكس كليه، فهنا مطلوبان، أى إذا صدقت:

س ب ح

صدقت ع حَ ب (المطلوب الأول)

ولا تصدق كل حَ ب (المطلوب الثانى)

البرهان:

تقدم أن على جميع التقادير الممكنه للموضوع و المحمول فى السالبه الجزئيه إما أن يكون بين نقيضيهما تباين جزئى أو أن نقيض المحمول أعم مطلقا، فيلزم على التقديرين أن يصدق:

بعض حَ بدون بَ

فيصدق بعض حَ مع ب

لان النقيضين (وهما بَ، ب) لا يرتفعان

أى يصدق ع حَ ب (المطلوب الأول)

ثم أن نقيضى الموضوع و المحمول قد يكون بينهما عموم من وجه.

وقد تصدق ع حَ بَ

ويمكن تحويلها إلى س حَ ب صادقه

لان الأولى موجبه معدوله المحمول فيمكن جعلها سالبه محصله المحمول إذ السالبه المحصله المحمول أعم من الموجبه المعدوله المحمول إذا اتفقا فى الكم، و إذا صدق الأخص صدق الأعم قطعا، فإذا كانت:

س حَ ب صادقه

كذب نقيضها كل حَ ب (المطلوب الثانى)

برهان عكس الموجبه الكليه:

ولأجل إثبات عكس الموجبه الكليه بعكس النقيض، نقيم أيضا برهانين للموافق و المخالف فنقول:

(أولا) المدعى أنها تنعكس موجبه كليه بعكس النقيض الموافق، أى أنه إذا صدقت:

كل ب ح (المفروض)

صدقت كل حَ ب (المطلوب)

البرهان:

لو لم تصدق كل حَ بَ

لصدقت س حَ بَ نقيضها

فتصدق س ب ح (عكس نقيضها الموافق)

فتكذب كل ب ح (نقيض العكس المذكور)

وهذا خلف أى خلاف الفرض، لان هذا (نقيض العكس المذكور) هو نفس الأصل المفروض صدقه.

فوجب أن تصدق كل حَ بَ (وهو المطلوب)

(ثانيا) المدعى أن الموجبه الكليه تنعكس سالبه كليه بعكس النقيض المخالف، أى أنه إذا صدقت:

كل ب ح (المفروض)

صدقت لا ح ب (المطلوب)

البرهان:

لو لم تصدق لا حَ ب

لصدقت ع حَ ب نقيضها

فتصدق ع ب حَ عكسها المستوى

وهذه موجبه جزئيه معدوله المحمول، فتحول الى سالبه جزئيه محصله

المحمول، و قد تقدم، فيحدث أن:

س ب ح

فتكذب كل ب ح نقيضها

وهذا خلف، لأنه الأصل المفروض صدقه

فوجب أن تصدق لا حَ ب (وهو المطلوب

الموجبه الجزئيه لا تنعكس

يكفينا للبرهنه على عدم انعكاس الموجبه الجزئيه بعكس النقيض الموافق و المخالف مطلقا أن نبرهن على عدم انعكاسها إلى الجزئيه. وبطريق أولى يعلم عدم انعكاسها إلى الكليه، لأنه تقدم أن الجزئيه داخله فى الكليه، فإذا كذبت الجزئيه كذبت الكليه. وعليه فنقول:

(أولا) المدعى أن الموجبه الجزئيه لا تنعكس إلى موجبه جزئيه بعكس النقيض الموافق.

فإذا صدقت ع ب ح

لا يلزم أن تصدق ع ح بَ

البرهان:

من موارد صدق الموجبه الجزئيه، أن يكون بين طرفيها عموم من وجه، فيكون حينئذ بين نقيضيهما نسبه التباين الجزئى الذى هو أعم من التباين الكلى و العموم من وجه، فيصدق على تقدير التباين الكلى:

لا ح ب

فيكذب نقيضها ع ح ب (وهو المطلوب)

(ثانيا) المدعى أن الموجبه الجزئيه لا تنعكس الى السالبه الجزئيه بعكس النقيض المخالف.

فإذا صدقت ع ب ح

لا يلزم أن تصدق س ح ب

البرهان:

قد تقدم على تقدير التباين الكلى بين نقيضى الطرفين فى الموجبه الجزئيه و السالبه الكليه:

لا ح ب

فتصدق كل حَ ب لان سلب السلب إيجاب

فيكذب نقيضها س حَ ب (وهو المطلوب)

ولأجل أن يتضح لك عدم انعكاس الموجبه الجزئيه بعكس النقيض تدبر هذا المثال و هو (بعض اللانسان حيوان) ، فإن هذه القضيه لا ـ تنعكس بعكس النقيض الموافق الى (بعض اللاـحيوان انسان) و لا ـ إلى (كل لا حيوان انسان) لانهما كاذبتان، لأنه لا شيء من اللاحيوان بانسان.

ولا تنعكس بالمخالف الى (ليس لا حيوان لا انسان) و لا إلى (لا شيء من اللاحيوان بلا انسان) ، لانهما كاذبتان أيضا، لان كل لا حيوان ه

تمرينات

١ إذا كانت

هذه القضيه (كل عاقل لا تبطره النعمه) صادقه. فبين حكم القضايا الآتيه فى صدقها أو كذبها. مع بيان السبب:

أ بعض العقلاء لا تبطره النعمه.

ب ليس بعض العقلاء لا تبطره النعمه.

ج جميع من لا تبطرهم النعمه عقلاء.

د لا شخص من العقلاء لا تبطره النعمه.

ه كل من تبطره النعمه غير عاقل.

و لا شخص ممن تبطره النعمه بعاقل.

ز بعض من لا تبطره النعمه عاقل.

٢ إذا كانت هذه القضيه (بعض المعادن ليس يذوب بالحراره) كاذبه، فاستخرج القضايا الصادقه و الكاذبه التى تلزم من كذب هذه القضيه.

٣ استدل () فخر المحققين فى شرحه (الإيضاح) على أن الماء يتنجس بالتغيير التقديرى بالنجاسه فقال:

(أن الماء مقهور بالنجاسه عند التغيير التقديرى. لأنه كلما لم يصيرِّ الماء مقهورا لم يتغير بها على تقدير المخالفه. وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: كلما تغير الماء على تقدير المخالفه بالنجاسه كان مقهورا).

فبين أى عكس نقيض هذا. وكيف استخراجه. ولاحظ ان القضيه المستعمله هنا شرطيه متصله

النقض

من ملحقات العكوس: النقض

النقض

من المباحث التى لا تقل شأنا عن العكوس فى استنباط صدق القضيه من صدق أصلها، مباحث (النقض) ، فلا باس بالتعرض لها إلحاقا لها بالعكوس، فنقول:

النقض: هو تحويل القضيه إلى أخرى لازمه لها فى الصدق مع بقاء طرفى القضيه على موضعهما.

و هو على ثلاثه أنواع:

١ أن يجعل نقيض موضوع الأولى موضوعا للثانيه ونفس محمولها محمولا، ويسمى هذا التحويل (نقض الموضوع) ، و القضيه المحوله (منقوضه الموضوع).

٢ أن يجعل نفس موضوع الأولى موضوعا للثانيه ونقيض محمولها محمولا، ويسمى التحويل (نقض المحمول) و القضيه المحول (منقوضه المحمول).

٣ أن يجعل نقيض الموضوع موضوعا ونقيض المحمول محمولا. ويسمى التحويل (النقض التام). و القضيه المحوله (منقوضه الطرفين).

ولنبحث عن قاعده كل واحد من هذه الأنواع. ولنبدأ بقاعده نقض المحمول

لأنه الباب للباقى كما ستعرف السر فى ذل

قاعده نقض المحمول

علينا لاستخراج منقوضه المحمول صادقه على تقدير صدق أصلها أن نغير كيف القضيه ونستبدل محمولها بنقيضه. مع بقاء الموضوع على حاله، وبقاء الكم.

ولا بد من إقامه البرهان على منقوضه محمول كل واحده من المحصورات، فنقول:

١ (الموجبه الكليه) منقوضه محمولها سالبه كليه نحو كل انسان حيوان فتحول بنقض محمولها إلى: (لا ـ شيء من الانسان بلا حيوان).

وللبرهان على ذلك نقول:

إذا صدقت كل ب ح (المفروض)

صدقت لا ب ح (المطلوب)

البرهان:

إذا صدقت كل ب ح

صدقت لا حَ ب عكس نقيضها المخالف

وينعكس بالعكس المستوى إلى لا ب حَ و هو المطلوب

٢ (الموجبه الجزئيه) منقوضه محمولها سالبه جزئيه، نحو بعض الحيوان إنسان، فتتحول بنقض محمولها إلى: (ليس كل حيوان لا انسان. أى انه إذا صدقت:

ع ب ح (المفروض)

صدقت س ب حَ (المطلوب)

البرهان:

لو لم تصدق س ب حَ

لصدق نقيضها كل ب حَ

فتصدق لا ب ح (نقض المحمول)

فيكذب نقيضها ع ب ح

ولكنه عين الأصل فهو خلاف الفرض.

فيجب ان يصدق س ب حَ (وهو المطلوب)

٣ (السالبه الكليه) منقوضه محمولها موجبه كليه، نحو لا شيء من الماء بجامد، فتتحول بنقض محمولها الى: (كل ماء غير جامد).

أى أنه إذا صدقت:

لا ب ح (المفروض)

صدقت كل ب حَ (المطلوب)

البرهان:

لو لم تصدق كل ب حَ

لصدق نقيضها س ب حَ

فتصدق ع ب ح لان سلب السلب ايجاب

فيكذب نقيضها لا ب ح

ولكنه عين الأصل فهو خلاف الفرض.

فيجب أن يصدق كل ب حَ (وهو المطلوب)

٤ (السالبه الجزئيه) منقوضه محمولها موجبه جزئيه، نحو ليس كل معدن ذهبا، فتتحول بنقض محمولها إلى: (بعض المعدن غير ذهب). أى انه إذا صدقت:

س ب ح (المفروض)

صدقت ع ب حَ (المطلوب)

البرهان:

إذا صدقت س ب ح (الأصل)

صدقت ع حَ ب

(عكس النقيض المخالف)

وينعكس بالعكس المستوى الى ع ب حَ و هو المطلوب

تنبيهات

طريقه تحويل الأصل:

(التنبيه الأول) الطريقه التى اتبعناها فى البرهان على منقوضه محمول الموجبه الكليه و السالبه الجزئيه طريق جديده فى البرهان، ينبغى أن نسميها الآن (طريقه تحويل الأصل) قبل مجىء بحث القياس فتدخل فى أحد أقسامه () كالطريق السابقه التى سميناها: (طريقه البرهان على كذب النقيض).

وقد رأيت أننا فى هذه الطريقه (طريقه تحويل الأصل) أجرينا التحويلات التى سبقت معرفتنا لها على الأصل، ثم على المحول من الأصل تباعا، حتى انتهينا إلى المطلوب: فقد رأيت فى الموجبه الكليه إنا حولنا الأصل الى عكس النقيض المخالف، فيصدق على تقدير صدق أصله، ثم حولنا هذا العكس الى العكس المستوى، فخرج لنا نفس المطلوب أعنى (منقوضه المحمول) ، فيصدق التحويل الثانى على تقدير صدق عكس نقيض الأصل (التحويل الأول) الصادق على تقدير صدق الأصل فيصدق التحويل الثانى على تقدير صدق الأصل، و هذا هو المقصود إثباته فتوصلنا إلى المطلوب بأقصر طريق.

وسنتبع هذه الطريق السهله فيما يأتى لنقض الموضوع و النقض التام، ويمكن أجراؤها أيضا فى البرهان على عكوس النقيض باستخدام منقوضه المحمول. و على الطالب ان يستعمل الحذق وينتبه إلى أنه أى التحويلات ينبغى استخدامه حتى يتوصل إلى مطلوبه

تحويل معدوله المحمول:

(التنبيه الثانى) و قد استعملنا فى عكس النقيض ونقض المحمول طريقتين من التحويل الملازم للأصل فى الصدق، و فى الحقيقه هما من باب نقض المحمول، ولكن لبداهتهما استدللنا بهما قبل أن يأتى البرهان على منقوضه المحمول ولذا لم نسمها بنقض المحمول، وهما:

أ (تحويل الموجبه بالمعدوله الى سالبه محصله المحمول موافقه لها فى الكم) ، لان مؤداهما واحد، وإنما الفرق أن السلب محمول فى الموجبه و الحمل مسلوب فى

السالبه.

ب تحويل السالبه المعدوله المحمول إلى موجبه محصله المحمول موافقه لها فى الكم، لأن سلب إيجاب. و هذا بديهى واضح

تمرينات

١ برهن على نقض محمول الموجبه الكليه بطريق البرهان على كذب النقيض.

٢ برهن على نقض محمول السالبه الجزئيه بطريق البرهان على كذب النقيض.

٣ برهن على نقيض محمول السالبه الجزئيه بطريقه تحويل الأصل، بأخذ عكس النقيض الموافق أولا، ثم استمر إلى أن تستخرج منقوضه المحمول.

۴ جرب هل يمكن البرهان على نقض محمول الموجبه الجزئيه بطريقه تحويل الأصل.

۵ برهن على نقض محمول السالبه الكليه بطريقه تحويل الأصل. وانظر ماذا ستكون النتيجه، وبين ما تجده.

۶ برهن على عكس النقيض المخالف و الموافق لكل من المحصورات. عدا الموجبه الجزئيه، بطريقه تحويل الأصل، واستخدم لهذا الغرض قاعدتى نقض المحمول و العكس المستوى فقط.

٧ جرب أن تبرهن على عكس النقيض المخالف و الموافق للموجبه الجزئيه بهذه الطريقه، وانظر انك ستقف فلا تستطيع الوصول الى النتيجه، فبين أسباب الوقوف

قاعده النقض التام ونقض الموضوع

لاستخراج (منقوضه الطرفين) صادقه علينا أن نستبدل بموضوع القضيه الأصليه نقيضه فنجعله موضوعا وبمحمولها نقيضه فنجعله محمولا، مع تغيير الكم دون الكيف.

ولاستخراج (منقوضه الموضوع) صادقه علينا أن نستبدل بموضوع القضيه الأصليه نقيضه فنجعله موضوعا ونبقى المحمول على حاله، مع تغيير الكم و الكيف معا.

ولا ينقض بهذين النقضين الا الكليتان. و لا بد من البرهان لكل من المحصورات:

١ (الموجبه الكليه) نقضها التام موجبه جزئيه، ونقض موضوعها سالبه جزئيه، نحو كل فضه معدن، فنقضها التام: (بعض اللافضه هو لا معدن) ونقض موضوعها: (بعض اللافضه ليس هو معدنا).

وللبرهان على ذلک نقول:

المفروض صدق كل ب ح

والمدعى صدق ع بَ حَ (المطلوب الاول)

وصدق س بَ ح (المطلوب الثانى)

البرهان:

اذا صدق كل ب ح

صدق كل حَ بَ

عكس النقيض الموافق

فيصدق عكسه المستوى ع بَ حَ (وهو المطلوب الاول)

وتنقض محمول هذا الأخير فيحدث س بَ ح (وهو المطلوب الثانى)

٢ (السالبه الكليه) نقضها التام سالبه جزئيه، ونقض موضوعها موجبه جزئيه نحو:

لا شيء من الحديد بذهب، فنقضها التام: (بعض اللاحديد ليس بلا ذهب) ، ونقض موضوعها: (بعض اللاحديد ذهب).

وللبرهان على ذلك نقول:

المفروض صدق لا ب ح

والمدعى صدق س بَ حَ (المطلوب الأول)

وصدق ع بَ حَ (المطلوب الثانى)

البرهان:

اذا صدق لا ب ح

صدق لا ح ب العكس المستوى

فيصدق عكس نقيضه الموافق س بَ حَ (وهو المطلوب الأول)

وننقض محمول هذا التخير فيحدث ع بَ ح (وهو المطلوب الثانى)

٣، ٤ (الجزئيتان) ليس لهما نقض تام و لا نقض موضوع. وللبرهنه على ذلك يكفى البرهان على عدم نقضهما إلى الجزئيه، فيعلم بطريق أولى عدم نقضهما إلى الكليه، كما قدمنا فى عدم انعكاس الموجبه الجزئيه بعكس النقيض، فنقول:

(فى الموجبه الجزئيه):

المفروض صدق ع ب ح

المدعى لا تصدق دائما ع بَ حَ (المطلوب الاول)

ولا تصدق دائما س بَ حَ (المطلوب الثانى)

البرهان:

تقدم فى عكس النقيض فى الموجبه الجزئيه أن فى بعض تقاديرها تكون النسبه بين نقيضى طرفيها التباين الكلى، فتصدق حينئذ السالبه الكليه:

لا بَ حَ

فيكذب نقيضها ع بَ حَ (وهو المطلوب الأول)

وتصدق أيضا منقوضه محمول هذه السالبه الكليه

كل بَ ح

فيكذب نقيضها س بَ حَ (وهو المطلوب الثانى)

(وفى السالبه الجزئيه):

المفروض صدق س ب ح

والمدعى لا تصدق دائما س بَ حَ (المطلوب الاول)

ولا تصدق دائما ع بَ ح (المطلوب الثانى)

البرهان:

فى السالبه الجزئيه قد يكون الموضوع أعم من المحمول مطلقا نحو بعض الحيوان ليس بانسان، و لما كان:

(أولا) نقيض الأعم أخص من نقيض الأخص مطلقا. فتصدق إذن الموجبه الكليه:

كل بَ حَ

فيكذب نقيضها س بَ حَ (وهو المطلوب

الاول)

و (ثانيا) نقيض الأعم يباين عين الأخص تباينا كليا، فتصدق إذن السالبه الكليه:

لا بَ ح

فيكذب نقيضها ع بَ ح (وهو المطلوب الثانى)

البديهه المنطقيه أو الاستدلال المباشر البديهى

جميع ما تقدم من أحكام القضايا (النقيض و العكوس و النقض) هى من نوع الاستدلال المباشر بالنسبه إلى القضيه المحوله عن الأصل، أى النقيض و العكس و النقض، لأنه يستدل فى النقض من صدق إحدى القضيتين على كذب الأخرى وبالعكس، ويستدل فى الباقى من صدق الأصل على صدق ما حول أليه عكسا أو نقضا، أو من كذب العكس و النقض على كذب الأصل.

وسميناه مباشرا لان انتقال الذهن إلى المطلوب، أعنى كذب القضيه أو صدقها، إنما يحصل من قضيه واحده معلومه فقط، بلا توسط قضيه أخرى.

وقد تقدم البرهان على كل نوع من أنواع الاستدلال المباشر. وبقى نوع آخر منه بديهى لا يحتاج إلى أكثر من بيانه. و قد يسمى (البديهيه المنطقيه) فنقول:

من البديهيات فى العلوم الرياضيه أنه إذا أضفت شيئا واحداً إلى كل من الشيئين المتساويين فإن نسبه التساوى لا تتغير، فلو كان:

ب = ح

وأضفت إلى كل منهما عددا معينا مثل عدد (۴) لكان:

ب+۴=ح+۴

وكذلك إذا طرحت من كل منهما عددا معينا أو ضربتهما فيه أو قسمتهما عليه كعدد ۴ فإن نسبه التساوى لا تتغير، فيكون:

ب - ۴ = ح - ۴

و ب * ۴ = ح * ۴

و ب ÷ ۴ = ح ÷۴

وكذا لا تتغير النسبه لو كان ب أكبر من حَ أو أصغر منه فانه يكون

ب + ۴ أكبر من ح + ۴ أو أصغر منه

و ب – ۴ أكبر من ح – ۴ أو أصغر منه وهكذا

ونظير ذلك نقول فى القضيه، فإنه لو صح أن تزيد كلمه

على موضوع القضيه ونفس الكلمه على محمولها، فإن نسبه القضيه لا تتغير بمعنى بقاء الكم و الكيف و الصدق.

فإذا صدق: كل انسان حيوان واضفت كلمه (رأس) الى طرفيها

صدق: كل (رأس) انسان (رأس) حيوان.

أو أضفت كلمه (يحب) مثلا

صدق: كل (من يحب) انسانا (يحب) حيوانا

وإذا صدق: لا شيء من الحيوان بحجر

صدق: لا شيء من الحيوان (مستلقيا) بحجر (مستلقيا)

وإذا صدق: بعض المعدن ليس بذهب

صدق: بعض (قطعه) المعدن ليس (بقطعه) ذهب

وهكذا يمكن لك أن تحول كل قضيه صادقه إلى قضيه أخرى صادقه، بزياده كلمه تصح زيادتها على الموضوع و المحمول معا، بغير تغيير في كم القضيه وكيفها، سواء كانت الكلمه مضافه أو حالا أو وصفا أو فعلا أو أي شيء آخر من هذا القبيل.

الباب الخامس: الحجه وهيئه تأليفها أو مباحث الاستدلال

الحجه وهيئه تأليفها أو مباحث الاستدلال

تصدير:

إن أسمى هدف للمنطقي وأقصى مقصد له (مباحث الحجه) ، أي مباحث المعلوم التصديقي الذي يستخدم للتوصل إلى معرفه المجهول التصديقي. اما ما تقدم من الأبواب فكلها في الحقيقه مقدمات لهذا المقصد حتى مباحث المعرف، لأن المعرف إنما يبحث عنه ليستعان به على فهم مفردات القضيه من الموضوع و المحمول.

و (الحجه) عندهم عباره عما يتألف من قضايا يتجه بها إلى مطلوب يستحصل بها وإنما سميت (حجه) لأنه يحتج بها على الخصم لإثبات المطلوب، وتسمى (دليلًا) لأنها تدل على المطلوب، وتهيئتها وتأليفها لأجل الدلاله يسمى (استدلالًا).

ومما يجب التنبيه عليه قبل كل شيء: أن القضايا ليست كلها يجب أن تطلب بحجه، و إلّا لما انتهينا إلى العلم بقضيه أبداً، بل لا بد من الانتهاء إلى قضايا بديهيه ليس من شأنها أن تكون مطلوبه، وإنما هي المبادئ للمطالب، و هي رأس المال للمتجر العلمي.

طرق الاستدلال او اقسام الحجه

من منا لم يحصل له العلم بوجود النار عند رؤيه الدخان؟ و من ذا الذى لا يتوقع صوت الرعد عند مشاهده البرق فى السحاب؟ و من ذا الذى لا يستنبط أن النوم يجم القوى، و إن الحجر يبتل بوضعه فى الماء، و إن السكينه تقطع الاجسام الطريه؟ و قد نحكم على شخص بأنه كريم لأنه يشبه فى بعض صفاته كريماً نعرفه، او نحكم على قلم بأنه حسن لأنه يشبه قلماً جربناه ... و هكذا إلى آلاف من امثال هذه الاستنتاجات تمرّ علينا كل يوم. و فى الحقيقه إن هذه الاستنتاجات الواضحه التى لا يخلو منها ذو شعور ترجع كلها إلى انواع الحجه المعروفه التى نحن بصدد بيانها، ولكن على الأكثر لا يشعر المستنبط انه سلك أحد تلك الأنواع و إن كان من علماء المنطق.

و قد تعجب لو قيل لك إن تسعه وتسعين فى المائه من الناس هم منطقيون بالفطره من حيث لا يعلمون.

ولمّا كان الانسان مع ذلك يقع فى كثير من الخطأ فى أحكامه، او يتعذّر عليه تحصيل مطلوبه، لم يستغن عن دراسه الطرق العلميه للتفكير الصحيح و الاستدلال المنتج.

والطرق العلميه للاستدلال عدا طريق الاستدلال المباشر الذى تقدم البحث عنه هى ثلاثه أنواع رئيسه:

١ (القياس) ، و هو أن يستخدم الذهن القواعد العامه المسلم بصحتها فى الانتقال إلى مطلوبه.

و هو العمده فى الطرق.

٢ (التمثيل) ، و هو أن ينتقل الذهن من حكم أحد الشيئين إلى الحكم على الآخر لجهه مشتركه بينهما.

٣ (الاستقراء) ، و هو أن يدرس الذهن عده جزئيات، فيستنبط منها حكماً عاماً

١ القياس

اشاره

تعريفه و الشرح:

تعريفه:

عرفوا القياس بأنه: قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر.

الشرح:

١ (القول): جنس. ومعناه المركب التام الخبرى، فيعم القضيه الواحده و الأكثر.

٢ (مؤلف من قضايا ... إلى آخره): فصل. و القضايا جمع منطقى أى ما يشمل الأثنين، ويخرج بقيد القضايا الاستدلال المباشر، لأنه كما سبق قضيه واحده على تقدير التسليم بها تستلزم قضيه أخرى.

٣ (متى سلمت): من التسليم. وفيه إشاره إلى أن القياس لا يشترط فيه أن تكون قضاياه مسلّمه فعلاً، بل شرط كونه قياساً أن يلزم منه على تقدير التسليم بقضاياه قول آخر، كشأن الملازمه بين القضيه وبين عكسها او نقضها، فإنه على تقدير صدقها تصدق عكوسها ونقوضها. و اللازم يتبع الملزوم فى الصدق فقط، دون الكذب، كما تقدم فى العكس المستوى، لجواز كونه لازماً أعم. و منه يعرف: أن كذب القضايا المؤلفه لا يلزم منه كذب القول اللازم لها، نعم كذبه يستلزم كذبها.

۴ (لزم عنه): يخرج به

الاستقراء و التمثيل، لأنهما و إن تألفا من قضايا لا يتبعهما القول الآخر على نحو اللزوم لجواز تخلفه عنهما لأنهما أكثر ما يفيدان الظن، إلاّ بعض الاستقراء. وسيأتى.

٥ (لذاته): يخرج به قياس المساواه. كما سيأتى فى محله، فإن قياس المساواه إنما يلزم منه القول الآخر لمقدمه خارجه عنه، لا لذاته. مثل:

ب يساوى ح. وح يساوى د ... ينتج ب يساوى د

ولكن لا لذاته، بل لصدق المقدمه الخارجيه وهى: مساوى المساوى مساو.

ولذا لا ينتج مثل قولنا: ب نصف ج.

و ج نصف د، لان نصف النصف ليس نصفاً، بل ربعا

الاصطلاحات العامه فى القياس:

لابد اولاً من بيان المصطلحات العامه، عدا المصطلحات الخاصه بكل نوع التى سيرد ذكرها فى مناسباتها. وهى:

١ (صوره القياس). ويقصد بها هيئه التأليف الواقع بين القضايا.

٢ (المقدمه). و هى كل قضيه تتألف منها صوره القياس. و المقدمات تسمى أيضاً (مواد القياس).

٣ (المطلوب).

و هو القول اللازم من القياس. ويسمى (مطلوباً) عند أخذ الذهن فى تأليف المقدمات.

۴ (النتيجه). و هى المطلوب عينه، ولكن يسمى بها بعد تحصيله من القياس.

٥ (الحدود). وهى: الأجزاء الذاتيه للمقدمه. ونعنى بالأجزاء الذاتيه الأجزاء التى تبقى بعد تحليل القضيه فإذا فككنا وحللنا الحمليه مثلاً إلى أجزائها لا يبقى منها إلاّ الموضوع و المحمول، دون النسبه، لأن النسبه إنما تقوم بالطرفين للربط بينهما، فإذا أُفرد كل منهما عن الآخر فمعناه ذهاب النسبه بينهما. و اما السور و الجهه فهما من شؤون النسبه فلا بقاء لهما بعد ذهابها.

و كذلك إذا حللنا الشرطيه إلى أجزائها لا يبقى منها الا المقدم و التالى.

فالموضوع و المحمول او المقدم و التالى هى الأجزاء الذاتيه للمقدمات. و هى (الحدود) فيها.

ولنوضح هذه المصطلحات بالمثال، فنقول:

١. شارب الخمر: فاسق.

٢. وكل فاسق: ترد

شهادته.

٣ ... شارب الخمر: ترد شهادته.

فبواسطه نسبه كلمه (فاسق) إلى شارب الخمر فى القضيه. رقم (١)

ونسبه ردّ الشهاده إلى (كل فاسق) فى القضيه رقم (٢) استنبطنا النسبه بين رد الشهاده و الشارب فى القضيه.رقم (٣)

فكل واحده من القضيتين (١) و (٢): مقدمه

وشارب الخمر، وفاسق، وترد شهادته: حدود

والقضيه رقم (٣): مطلوب ونتيجه

والتأليف بين المقدمتين: صوره القياس

ولا يخفى أنّا استعملنا هذه العلامه ... النقط الثلاث، ووضعناها قبل النتيجه. و هى علامه هندسيه تستعمل للدلاله على الانتقال إلى المطلوب وتقرأ (إذن). وسنستعملها عند استعمال الحروف فيما ياتى للاختصار وللتوضيح.

أقسام القياس بحسب مادته وهيئته

قلنا إن المقدمات تسمى (مواد القياس) ، وهيئه التأليف بينها تسمى (صوره القياس) ، فالبحث عن القياس من نحوين:

١. من جهه (مادته) ، بسبب اختلافها مع قطع النظر عن الصوره، بأن تكون المقدمات يقينيه او ظنيه او من المسلّمات او المشهورات او الوهميات او المخيلات او غيرها مما سيأتى فى بابه. ويسمى البحث فيها (الصناعات الخمس) الذى عقدنا لأجله الباب السادس الآتى، فإنه ينقسم القياس بالنظر إلى ذلك إلى:

البرهان و الجدل و الخطابه و الشعر و المغالطه.

٢. من جهه (صورته) بسبب اختلافها، مع قطع النظر عن شأن الماده. و هذا الباب معقود للبحث عنه من هذه الجهه.

و هو ينقسم من هذه الجهه إلى قسمين اقترانى واستثنائى، باعتبار التصريح بالنتيجه او بنقيضها فى مقدماته وعدمه.

(فالاول) و هو المصرح فى مقدماته بالنتيجه او بنقيضها، يسمى (استثنائياً) ، لاشتماله على كلمه الاستثناء، نحو:

(١) ان كان محمد عالما، فواجب احترامه.

(٢) لكنه عالم.

(٣) ... فمحمد واجب احترامه.

فالنتيجه رقم (٣) مذكوره بعينها فى المقدمه.رقم (١)

(١) لو كان فلان عادلا، فهو لا يعصى الله.

(٢) ولكنه قد عصى الله.

(٣) ... ما كان فلان عادلاً.

فالنتيجه رقم (٣) مصرح

بنقيضها فى المقدمه.رقم (١)

(والثانى) و هو غير المصرح فى مقدماته بالنتيجه و لا بنقيضها، يسمى (اقترانياً) ، كالمثال المتقدم فى اول البحث، فإن النتيجه و هى «شارب الخمر ترد شهادته» غير مذكوره بهيئتها صريحاً فى المقدمتين و لا نقيضها مذكور، وإنما هى مذكوره بالقوه باعتبار وجود أجزائها الذاتيه فى المقدمتين، أعنى الحدين، وهما (شارب الخمر، وترد شهادته) ؛ فإن كل واحد منهما مذكور فى مقدمه مستقله.

???

ثم الاقترانى قد يتألف من حمليات فقط، فيسمى (حملياً). و قد يتألف من شرطيات فقط، او شرطيه وحمليه، فيسمى (شرطياً) مثاله.

(١) كلما كان الماء جارياً، كان معتصماً.

(٢) وكلما كان معتصماً، كان لا ينجس بملاقاه النجاسه.

(٣) ... كلما كان الماء جارياً، كان لا ينجس بملاقاه النجاسه.

فمقدمتاه شرطيتان متصلتان.

مثال ثان: (١) الاسم كلمه.

(٢) و الكلمه إما مبنيه او معربه.

(٣) ... الاسم إما مبنى او معرب.

فالمقدمه رقم (١) حمليه، و المقدمه رقم (٢) شرطيه منفصله.

ونحن نبحث أولاً عن الاقترانيات الحمليه، ثم الشرطيه، ثم الاستثنا

- الاقتران الحملى

حدوده:

يجب ان يشتمل القياس الاقترانى على مقدمتين لينتجا المطلوب. ويجب أيضاً أن تشتمل المقدمتان على حدود ثلاثه: حد متكرر مشترك بينهما، وحد يختص بالاولى، وحد بالثانيه. و الحد المتكرر المشترك هو الذى يربط بين الحدين الآخرين، ويحذف فى النتيجه التى تتألف من هذين الحدين إذ يكون أحدهما موضوعاً لها و الآخر محمولاً، فهو كالشمعه تفنى نفسها لتضىء لغيرها.

ولنعد إلى المثال المتقدم فى المصطلحات العامه، لتطبيق الحدود عليه، فنقول:

أ (فاسق): هو المتكرر المشترک الذی اعطی الربط بین:

ب (شارب الخمر) ، و هو الحد المختص بالمقدمه الاولی، وبین:

ج (ترد شهادته) ، و هو الحد المختص بالمقدمه الثانيه.

تنتج المقدمتان: (شارب الخمر ترد شهادته) ، بحذف الحد المشترک و قد سموا كل

واحد من الحدود الثلاثه باسم خاص ().

أ. (الحد الاوسط) او (الوسط) و هو الحد المشترک، لتوسطه بين رفيقيه فى نسبه أحدهما إلى الآخر. ويسمى أيضاً (الحجه) لأنه يحتج به على النسبه بين الحدين.

ويسمى أيضاً (الواسطه فى الإثبات) ، لأن به يتوسط فى إثبات الحكم بين الحدين. ونرمز له بحرف (م).

ب (الحد الأصغر) ، و هو الحد الذى يكون موضوعاً فى النتيجه. وتسمى المقدمه المشتمله عليه (صغرى) ، سواء كان هو موضوعاً فيها ام محمولاً. ونرمز له بحرف (ب).

ج (الحد الأكبر) ، و هو الذى يكون محمولاً فى النتيجه. وتسمى المقدمه المشتمله عليه (كبرى) ، سواء كان هو محمولاً فيها او موضوعاً. ونرمز له بحرف (ح). و الحدان معاً يسميان (طرفين).

فاذا قلنا:

كل ب م

كل م ح

ينتج ... كل ب ح بحذف المتكرر (م)

القواعد العامه للاقترانى:

للقياس الاقترانى سواء كان حملياً أو شرطياً قواعد عامه أساسيه يجب توفرها فيه، ليكون منتجاً، وهى:

١ تكرر الحد الاوسط.

أى يجب أن يكون مذكوراً بنفسه فى الصغرى و الكبرى من غير اختلاف، وإلاّ لما كان حداً أوسط متكرراً، و لما وجد الارتباط بين الطرفين. و هذا بديهى.

مثلاً إذا قيل: (الحائط فيه فاره. وكل فاره لها أُذنان).

فانه لا ينتج. (الحائط له أُذنان).

لأن الحد الذى يتخيل أنه حد اوسط هنا لم يتكرر، فإن المحمول فى الصغرى (فيه فاره) و الموضوع فى الكبرى (فاره) فقط. ولأجل أن يكون منتجاً فإما أن نقول فى الكبرى (وكل ما فيه فاره له أُذنان) ولكنها كاذبه. و اما أن نعتبر المتكرر كلمه (فاره) فقط، فتكون النتيجه هكذا (الحائط فيه ما له أُذنان) ، و هى صادقه.

مثال ثان إذا قيل: (الذهب عين. وكل عين تدمع).

فإنه لا ينتج: (الذهب يدمع).

لآن لفظ (عين)

مشترك لفظى، و المراد منه فى الصغرى غير المراد منه فى الكبرى، فلم يتكرر الحد الاوسط، و لم يتكرر إلا اللفظ فقط.

٢. إيجاب إحدى المقدمتين:

فلا- إنتاج من سالبتين، لأن الوسط فى السالبتين لا يساعدنا على إيجاد الصله و الربط بين الأصغر و الأكبر، نظراً إلى أن الشيء الواحد قد يكون مبايناً لأمرين وهما لا تباين بينهما، كالفرس المباين للإنسان و الناطق، و قد يكون مبايناً لامرين هما متباينان فى أنفسهما كالفرس المباين للإنسان و الطائر، و الإنسان و الطائر أيضاً متباينان.

وعليه، فلا نعرف حال الحدين لمجرد مباينتهما للمتكرر انهما متلاقيان خارج الوسط ام متباينان، فلا ينتج الإيجاب و لا السلب. فاذا قلنا:

لا شيء من الإنسان بفرس لا شيء من الفرس بناطق.

فإنه لا ينتج السلب: (لا شيء من الإنسان بناطق) ، لأن الطرفين متلاقيان.

ولو أبدلنا بالمقدمه الثانيه قولنا:

لا شيء من الفرس بطائر.

فإنه لا ينتج الإيجاب: (كل إنسان طائر) ، لأن الطرفين متباينان. ويجرى هذا الكلام فى كل سالبتين.

٣. كليه احدى المقدمتين:

فلا- إنتاج من مقدمتين جزئيتين، لأن الوسط فيهما لا يساعدنا أيضاً على إيجاد الصله بين الأصغر و الأكبر، لأن الجزئيه لا تدل على أكثر من تلاقى طرفيها فى الجمله، فلا يعلم فى الجزئيتين أن البعض من الوسط الذى يتلاقى به مع الأصغر هو نفس البعض الذى يتلاقى به مع الأكبر، ام غيره. وكلاهما جائز. ومعنى ذلك أنّا لا نعرف حال الطرفين الأصغر و الأكبر امتلاقيان ام متباينان، فلا ينتج الإيجاب و لا السلب، كما نقول مثلا:

أولاً بعض الإنسان حيوان. وبعض الحيوان فرس.

فإنه لا ينتج الإيجاب: (بعض الإنسان فرس). و إذا أبدلنا بالمقدمه الثانيه قولنا: بعض الحيوان ناطق.

فإنه لا ينتج السلب: (بعض الإنسان ليس بناطق).

ثانياً: بعض الإنسان

حيوان وبعض الحيوان ليس بناطق.

فإنه لا ينتج السلب: (بعض الإنسان ليس بناطق). و إذا أبدلنا بالمقدمه الثانيه قولنا: بعض الحيوان ليس بفرس.

فإنه لا ينتج الإيجاب: (بعض الإنسان فرس). و هكذا يجرى هذا الكلام فى كل جزئيتين مهما كان موضع الوسط فى المقدمتين موضوعاً أو محمولاً أو مختلفاً.

۴ النتيجه تتبع أخس المقدمتين:

يعنى إذا كانت إحدى المقدميتن سالبه كانت النتيجه سالبه لأن السلب أخس من الإيجاب. و إذا كانت جزئيه كانت النتيجه جزئيه لأن الجزئيه أخس من الكليه.

وهذا الشرط واضح لأن النتيجه متفرعه عن المقدمتين معاً فلا يمكن أن تزيد عليهما فتكون أقوى منهما.

۵ لا إنتاج من سالبه صغرى وجزئيه كبرى:

ولا بد أن تفرض الصغرى كليه و إلّا لاختل الشرط الثالث. و لا بد أن تفرض الكبرى موجبه و إلّا لاختل الشرط الثانى.

فإذا تألف القياس من سالبه كليه صغرى وجزئيه موجبه كبرى، فإنه لا يعلم أن الأصغر و الأكبر متلاقيان او متباينان خارج الوسط، لأن السالبه الكليه تدل على تباين طرفيها أى الأصغر مع الاوسط هنا. و الجزئيه الموجبه تدل على تلاقى طرفيها فى الجمله أى الاوسط و الأكبر هنا، فيجوز أن يكون الأكبر خارج الاوسط مبايناً للأصغر كما كان الاوسط مبايناً له ويجوز أن يكون ملاقياً له فمثلاً إذا قلنا:

لا شيء من الغراب بإنسان، وبعض الإنسان أسود

فإنه لا ينتج السلب: (بعض الغراب ليس بأسود) و لو أبدلنا بالمقدمه الثانيه قولنا: بعض الإنسان ابيض فانه لا ينتج الإيجاب: (بعض الغراب ابيض).

وأنت هنا فى المثال بالخيار فى وضع الاوسط موضوعا فى المقدمتين او محمولا او مختلفا، فان الامر لا يختلف و العقم تجده كما هو فى الج

الأشكال الأربعه

قلنا: إن القياس الاقترانى لا بد له من ثلاثه حدود:

أوسط وأصغر

وأكبر. ونضيف عليه هنا، فنقول:

إن وضع الاوسط مع طرفيه فى المقدمتين يختلف، ففى الحملى قد يكون موضوعاً فيهما او محمولاً فيهما، او موضوعاً فى الصغرى ومحمولاً فى الكبرى، او بالعكس.

فهذه أربع صور. وكل واحده من هذه الصور تسمى (شكلًا). و كذا فى الشرطى يكون تالياً ومقدماً.

فالشكل فى اصطلاحهم على هذا هو «القياس الاقترانى باعتبار كيفيه وضع الاوسط من الطرفين» ولنتكلم عن كل واحد من الأشكال الأربعه فى الحملى، ثم نتبعه بالاقترانى ا

الشكل الاول

الشكل الاول

وهو ما كان الاوسط فيه محمولاً فى الصغرى موضوعاً فى الكبرى. أى يكون وضع الحدين فى المقدمتين مع الاوسط عين وضع أحدهما مع الآخر فى النتيجه: فكما يكون الأصغر موضوعاً فى النتيجه يكون موضوعاً فى الصغرى، و كما يكون الأكبر محمولاً فى النتيجه يكون محمولاً فى الكبرى.

ولهذا التفسير فائده نريد أن نتوصل إليها. فإنه لأجل أن الأصغر وضعه فى النتيجه عين وضعه فى الصغرى، و إن الأكبر وضعه فى النتيجه عين وضعه فى الكبرى، كان هذا الشكل على مقتضى الطبع، وبيّن الإنتاج بنفسه لا يحتاج إلى دليل وحجه، بخلاف البواقى ولذا جعلوه اول الأشكال. وبه يستدل على باقى

شروطه:

لهذا الشكل شرطان:

١. (إيجاب الصغرى) ، إذ لو كانت سالبه، فلا يعلم أن الحكم الواقع على الأوسط فى الكبريأ يلاقى الأصغر فى خارج الأوسط ام لا، فيتحمل الأمران، فلا ينتج الإيجاب و لا السلب كما نقول مثلًا:

لا شيء من الحجر بنبات وكل نبات نامٍ

فانه لا ينتج الإيجاب: (كل حجر نام). و لو أبدلنا بالصغرى قولنا (لا شيء من الإنسان بنبات).

فإنه لا ينتج السلب: (لا شيء من الإنسان بنام). اما إذا كانت الصغرى موجبه فإن ما يقع على الأوسط فى الكبرى لا بد أن يقع على

ما يقع عليه الاوسط فى الصغرى.

٢. (كليه الكبرى) ، لأنه لو كانت جزئيه لجاز أن يكون البعض من الأوسط المحكوم عليه بالأكبر غير ما حكم به على الأصغر، فلا يتعدى الحكم من الأكبر إلى الأصغر بتوسط الأوسط. و فى الحقيقه إن هذا الشرط راجع إلى (القاعده الاولى) ، لأن الاوسط فى الواقع على هذا الفرض غير متكرر؛ كما نقول مثلا:

كل ماء سائل وبعض السائل يلتهب بالنار

فإنه لا ينتج (بعض الماء يلتهب بالنار) ، لأن المقصود بالسائل الذى حكم به على الماء خصوص الحصه منه التى تلتقى مع الماء، و هى غير الحصه من السائل الذى يلتهب بالنار، و هو النفط مثلًا. فلم يتكرر الاوسط فى المعنى، و إن تكرر لفظاً.

هذه شروطه من ناحيه الكم و الكيف، اما من ناحيه الجهه فقد قيل إنه يشترط فيه (فعليه الصغرى). ولكنا أخذنا على أنفسنا ألّا نبحث عن الموجهات، لأن أبحاثها المطوله تضيع علينا كثيراً مما تجب أن نعلمه. و ليس فيها كبير فائده لنا.

ضروبه:

كل مقدمه من القياس فى حد نفسها يجوز أن تكون واحده من المحصورات الأربع، فإذا اقترنت الصور الأربع فى الصغرى مع الأربع فى الكبرى. خرجت عندنا ست عشره صوره للاقتران تحدث من ضرب أربعه فى أربعه. و ذلك فى جميع الأشكال الأربعه.

والصوره من تأليف المقدمتين تسمى بثلاثه أسماء: (ضرب) و (اقتران) و (قرينه).

وهذه الاقترانات او الضروب السته عشر بعضها منتج، فيسمى (قياساً). وبعضها غير منتج، فيسمى (عقيماً). وبحسب الشرطين فى الكم و الكيف لهذا الشكل الاول تكون الضروب المنتجه أربعه فقط. اما البواقى فكلها عقيمه، لأن الشرط الاول تسقط به ثمانيه ضروب، و هى حاصل ضرب السالبتين من الصغرى فى الأربع من الكبرى، و الشرط

الثانى تسقط به أربعه حاصل ضرب الجزئيتين من الكبرى فى الموجبتين من الصغرى، فالباقى أربعه فقط.

وكل هذه الأربعه بيّنه الإنتاج، ينتج كل واحد منها واحده من المحصورات الأربع، فالمحصورات كلها تستخرج من أضرب هذا الشكل. ولذا سمى (كاملًا) و (فاضلًا). و قد رتبوا ضروبه على حسب ترتب المحصورات فى نتائجه: فالاول ما ينتج الموجبه الكليه، ثم ما ينتج السالبه الكليه، ثم ما ينتج الموجبه الجزئيه، ثم ما ينتج السالبه الجزئيه.

(الاول) من موجبتين كليتين، ينتج موجبه كليه.

كل ب م

وكل م ح مثاله

... كل ب ح

(الثانى) من موجبه كليه وسالبه كليه، ينتج سالبه كليه.

كل ب م

و لا م ح مثاله

... لا ب ح

(الثالث) من موجبه جزئيه وموجبه كليه، ينتج موجبه جزئيه.

ع ب م

وكل م ح مثاله

...ع ب ح

(الرابع) من موجبه جزئيه وسالبه كليه، ينتج سالبه جزئيه.

ع ب م

و لا م ح مثاله

... س ب ح

الشكل الثانى

وهو ما كان الوسط فيه محمولاً فى المقدمتين معاً، فيكون الأصغر فيه موضوعاً فى الصغرى و النتيجه، ولكن الأكبر يختلف وضعه فإنه موضوع فى الكبرى محمول فى النتيجه.

و من هنا كان هذا الشكل بعيداً عن مقتضى الطبع، غير بيّن الإنتاج يحتاج إلى الدليل على قياسيته. ولأجل أن الأصغر فيه متحد الوضع فى النتيجه و الصغرى موضوعاً فيهما كالشكل الاول؛ كان أقرب إلى مقتضى الطبع من باقى الأشكال الأخرى، لأن الموضوع أقرب إلى الذهن.

شروطه:

للشكل الثانى شرطان ايضا:

اختلاف المقدمتين فى الكيف وكليه الكبرى.

(الاول) الاختلاف فى الكيف، فإذا كانت إحداهما موجبه كانت الأخرى سالبه، لأن هذا الشكل لا ينتج مع الاتفاق فى الكيف، لأن الطرفين الأصغر و الأكبر قد يكونان متباينين، و مع ذلك يشتركان فى أن يحمل عليهما شيء واحد او يشتركان فى

أن يسلب عنهما شىء آخر، ثم قد يكونان متلاقيين ويشتركان أيضاً فى أن يحمل عليهما او يسلب عنهما شىء واحد فلا ينتج الإيجاب و لا السلب.

مثال ذلك:

الأنسان و الفرس متباينان ويشتركان فى حمل الحيوان عليهما وسلب الحجر عنهما، فنقول:

أ. كل إنسان حيوان. وكل فرس حيوان

ب. لا شىء من الإنسان بحجر و لا شىء من الفرس بحجر

والحق فى النتيجه فيهما السلب. ثم الإنسان و الناطق أيضاً يشتركان فى حمل الحيوان عليهما وسلب الحجر عنهما، فتبدل فى المثالين بالفرس الناطق، فيكون الحق فى النتيجه فيهما الإيجاب.

اما إذا اختلف الحكمان فى الصغرى و الكبرى على وجه لا يصح جمعهما على شىء واحد، وجب أن يكون المحكوم عليه فى إحداهما غير المحكوم عليه فى الأخرى. فيتباين الطرفان الأصغر و الأكبر، وتكون النسبه بينهما نسبه السلب، فلذا تكون النتيجه فى الشكل الثانى سالبه دائماً، تتبع أخس المقدمتين.

(الشرط الثانى) كليه الكبرى، لأنه لو كانت جزئيه مع الاختلاف فى الكيف لم يعلم حال الأصغر و الأكبر متلاقيان ام متنافيان، لأن الكبرى الجزئيه مع الصغرى الكليه إذا اختلفتا فى الكيف لا تدلان إلا على المنافاه بين الأصغر وبعض الأكبر المذكور فى الكبرى. و لا تدلان على المنافاه بين الأصغر و البعض الآخر من الأكبر الذى لم يذكر، كما لا تدلان على الملاقاه، فيحصل الاختلاف.

مثال ذلك:

كل مجتر ذو ظلف وبعض الحيوان ليس بذى ظلف

فإنه لا ينتج السلب: (بعض المجتر ليس بحيوان). و لو أبدلنا بالأكبر كلمه طائر، فإنه لا ينتج الإيجاب: (بعض المجتر طا

ضروبه:

بحسب الشرطين المذكورين فى هذا الشكل تكون الضروب المنتجه منه أربعه فقط، لأن الشرط الاول تسقط به ثمانيه، حاصل ضرب السالبتين من الصغرى فى السالبتين من الكبرى فهذه أربعه، وحاصل ضرب

الموجتين فی الموجبتين، فهذه أربعه أخرى. و الشرط الثانی تسقط به أربعه و هی السالبتان فی الصغرى مع الموجبه الجزئيه فی الكبرى، و الموجبتان فی الصغرى مع السالبه الجزئيه فی الكبرى.

فالباقی أربعه ضروب منتجه، كلها يبرهن عليها بتوسط الشكل الاول كما سترى:

(الضرب الاول) من موجبه كليه وسالبه كليه، ينتج سالبه كليه

مثاله:

كل مجتر ذو ظلف

ولا شیء من الطائر بذی ظلف

... لا شیء من المجتر بطائر

ويبرهن عليه بعكس الكبرى بالعكس المستوی، ثم ضم العكس إلى نفس الصغرى، فيتألف من الضرب الثانی من الشكل الاول، وينتج نفس النتيجه المطلوبه، فيقال باستعمال الرموز:

المفروض كل ب م و لا ح م

المدعى أنه ينتج ... لا ب ح

(البرهان): نعكس الكبرى بالعكس المستوى إلى (لا م ج) ونضمها إلى الصغرى فيحدث:

كل ب م.

و لا م ج (الضرب الثانی من الشكل الاول)

ينتج ... لا ب ج (وهو المطلوب)

(الثانی) من سالبه كليه وموجبه كليه ينتج سالبه كليه

مثاله:

لا شیء من الممكنات بدائم

وكل حق دائم

... لا شیء من الممكنات بحق

يبرهن عليه بعكس الصغرى، ثم يجعلها كبرى وكبرى الأصل صغرى لها، ثم بعكس النتيجه، فيقال:

المفروض لا ب م. كل ج م

المدعى ... لا ب ج

البرهان:

إذا صدقت لا ب م

صدقت لا م ب (العكس المستوى)

فنضم هذا العكس إلى كبرى الأصل بجعله كبرى لها فيكون:

كل ج م و لا م ب (الضرب الثانى من الاول)

... لا ج ب

وتنعكس إلى لا ب ج (وهو المطلوب)

(الثالث) من موجبه جزئيه وسالبه كليه، ينتج سالبه جزئيه.

مثاله: بعض المعدن ذهب

ولا شيء من الفضه بذهب

... بعض المعدن ليس بفضه

ويبرهن عليه بما برهن به على الضرب الاول، فيقال:

المفروض ع ب م و لا ج م

المدعى ... س ب ج

البرهان: إذا صدقت لا ج م (الكبرى)

صدقت لا

م ج (العكس المستوى)

وبضمه إلى الصغرى يحدث:

ع ب م و لا م ح (الضرب الرابع من الاول)

... س ب ج (وهو المطلوب)

(الرابع) من سالبه جزئيه وموجبه كليه، ينتج سالبه جزئيه.

مثاله: بعض الجسم ليس بمعدن

وكل ذهب معدن

... بعض الجسم ليس بذهب

ولا يبرهن عليه (بطريقه العكس) () التى ذكرناها فى الضروب الثلاثه، لأن الصغرى سالبه جزئيه لا تنعكس. وعكس الكبرى جزئيه، لا يلتئم منها و من الصغرى قياس، لأنه لا قياس من جزئيتين. فنفزع حينئذ للبرهان عليه إلى طريقه أخرى تسمى (طريقه الخلف) ، فيقال:

المفروض س ب م. وكل ج م

المدعى ... س ب ج

البرهان:

لو لم تصدق س ب ج

لصدق نقيضها كل ب ج (النتيجه)

فنجعل هذا النقيض صغرى لكبرى الأصل، فيتألف قياس من الضرب الاول من الشكل الاول:

كل ب ج. وكل ج م

... كل ب م

فيكذب نقيض هذه النتيجه س ب م

وهو عين الصغرى المفروض صدقها

وهذا خلاف الفرض

فوجب صدق س ب ج (وهو المطلوب)

تمرين

برهن على كل واحد من الضروب الثلاثه الاولى بطريقه الخلف التى برهّنا بها على الضرب الراب

الشكل الثالث

وهو ما كان الاوسط فيه موضوعا فى المقدمتين معا، فيكون الأكبر محمولا فى الكبرى و النتيجه معا، ولكن الأصغر يختلف وضعه فانه محمول فى الصغرى موضوع فى النتيجه.

و من هنا كان هذا الشكل بعيدا عن مقتضى الطبع، وابعد من الشكل الثانى. لان الاختلاف كان فى موضوع النتيجه الذى هو اقرب إلى الذهن. و كان الاختلاف فى الثانى فى محمولها. ولأجل ان الأكبر فيه متحد الوضع فى الكبرى و النتيجه كالشكل الاول كان اقرب من الرابع.

شروطه:

لهذا الشكل شرطان ايضا:

إيجاب الصغرى، وكليه أحدى المقدمتين.

أما (الاول) فلانه لو كانت الصغرى سالبه. فلا نعلم حال الأكبر المحمول على الاوسط بالسلب او الإيجاب،

ايلاقى الأصغر الخارج عن الوسط او يفارقه.

لانه لو كانت الكبرى موجبه فان الاوسط يباين الأصغر ويلاقى الأكبر. وشىء واحد قد يلاقى ويباين شيئين متلاقيين او شيئين متباينين، كالناطق يلاقى الحيوان ويباين الفرس وهما متلاقيان ويلاقى الحيوان ويباين الشجر وهما متباينان.

ولو كانت الكبرى سالبه أيضاً، فان الاوسط يباين الأصغر و الأكبر معا. و الشىء الواحد قد يباين شيئين متلاقيين و قد يباين شيئين متباينين، كالذهب المباين للفرس و الحيوان وهما متلاقيان ويباين الشجر و الحيوان وهما متباينان. فإذا قيل:

أ. لا شىء من الناطق بفرس وكل ناطق حيوان

فانه لا ينتج السلب. و لو وضعنا مكان فرس (شجر) فانه لا ينتج الإيجاب.

ب. لا شىء من الذهب بفرس لاشىء من الذهب بحيوان

فانه لا ينتج السلب. و لو وضعنا مكان فرس (شجر) فانه لا ينتج الإيجاب.

واما (الثانى) و هو كليه إحدى المقدمتين، فلأنه قد تقدم فى القاعده الثالثه من القواعد العامه للقياس انه لا ينتج من جزئيتين. و ليس هنا ما يقتضى اعتبار كليه خصوص إحدى المقدمتى

ضروبه:

بحسب الشرطين المذكورين تكون الضروب المنتجه من هذا الشكل سته فقط. لان الشرط الاول تسقط به ثمانيه ضروب كالشكل الأول. و الشرط الثانى يسقط به ضربان: الجزئيتان الموجبتان، و الجزئيه الموجبه مع الجزئيه السالبه، فالباقى سته يحتاج كل منها إلى برهان. ونتائجها جميعا جزئيه. (الضرب الأول) من موجبتين كليتين، ينتج موجبه جزئيه.

مثاله: كل ذهب معدن

وكل ذهب غالى الثمن

بعض المعدن غالى الثمن

ويبرهن عليه بعكس الصغرى، ثم ضمها إلى كبرى الأصل، فيكون من ثالث الشكل الاول، لينتج المطلوب.

المفروض كل م ب وكل م ح

المدعى ع ب ح

البرهان:

إذا صدقت كل م ب

صدقت ع ب م (العكس المستوى)

فنضم العكس إلى كبرى الأصل ليكون

ع ب م وكل م ح

(ثالث الاول)

ع ب ح (المطلوب)

ولا ينتج كليه لجواز أن يكون ب اعم من ح و لو من وجه، كالمثال.

(الثانى) من كليتين و الكبرى سالبه، ينتج سالبه جزئيه.

مثاله:

كل ذهب معدن

ولا شيء من الذهب بفضه

... بعض المعدن ليس بفضه

ويبرهن عليه بعكس الصغرى كالاول، فنقول:

المفروض كل م ب و لا م ح

المدعى ... س ب ح

البرهان: نعكس الصغرى فتكون (ع ب م) فنضمها إلى الكبرى فيحدث:

ع ب م و لا م ح (رابع الاول)

... س ب ح (المطلوب)

(الثالث) من موجبتين و الصغرى جزئيه، ينتج موجبه جزئيه.

مثاله:

بعض الطائر ابيض

وكل طائر حيوان

... بعض الأبيض حيوان

البرهان: بعكس الصغرى كالاول، فنقول:

المفروض ع م ب وكل م ح

المدعى ...ع ب ح

البرهان: نعكس الصغرى إلى (ع ب م) ، ونضمها إلى الكبرى فيحدث:

ع ب م وكل م ح (ثالث الاول)

ع ب ح (المطلوب)

(الرابع) من موجبتين و الكبرى جزئيه ينتج موجبه جزئيه

مثاله:

كل طائر حيوان

بعض الطائر ابيض

بعض الحيوان ابيض

ويبرهن عليه بعكس الكبرى، ثم جعلها صغرى وصغرى الأصل كبرى لها، ثم بعكس النتيجه، فنقول:

المفروض كل م ب وع م ح

المدعى ...ع ب ح

البرهان: نعكس الكبرى إلى (ع ح م) ونجعلها صغرى لصغرى الأصل فيحدث:

ع ح م كل م ب (ثالث الاول)

ع ح ب

وينعكس بالعكس المستوى إلى ع ب ح (المطلوب)

(الخامس) من موجبه كليه وسالبه جزئيه، ينتج سالبه جزئيه

مثاله:

كل حيوان حساس

وبعض الحيوان ليس بانسان

... بعض الحساس ليس بانسان

ولا يبرهن عليه بطريق العكس، لان السالبه الجزئيه لا تنعكس؛ و الموجبه الكليه تنعكس إلى جزئيه و لا قياس بين جزئيتين. فلذلك يبرهن عليه بالخلف؛

فنقول:

المفروض كل م ب و س م ح

المدعى س ب ح

البرهان: لو لم تصدق س ب ح

لصدق نقيضها كل ب ح

نجعله كبرى لصغرى الأصل فيحدث:

كل

م ب وكل ب ح (الاول من الاول)

كل م ح

س م ح و هو عين الكبرى الصادقه

فيكذب نقيضها

(هذا خلف) فيجب ان يصدق س ب ح (المطلوب)

(السادس) من موجبه جزئيه وسالبه كليه، ينتج سالبه جزئيه

مثاله:

بعض الذهب معدن

ولا شيء من الذهب بحديد

... بعض المعدن ليس بحديد

ويبرهن عليه بعكس الصغرى، ثم ضمه إلى كبرى الأصل ليكون من رابع الشكل الاول، لينتج المطلوب.

المفروض ع م ب و لا م ح

المدعى ... س ب ح

البرهان: نعكس الصغرى إلى (ع ب م) ، فنضمه إلى الكبرى ليحدث:

ع ب م و لا م ح (رابع الاول)

... س ب ح (المطلوب)

تنبيهات

طريقه الخلف:

١. أن كلا من ضروب الشكل الثالث يمكن إقامه البرهان عليه بطريقه الخلف. كضروب الثانى.

و (الخلف): استدلال غير مباشر يبرهن به على كذب نقيض المطلوب. ليستدل به على صدق المطلوب.

و هو فى الأشكال خاصه يؤخذ نقيض النتيجه المطلوب إثباتها. فيقال لو لم تصدق لصدق نقيضها. وإذ فرض صدق النقيض يضم إلى إحدى المقدمتين المفروض صدقها. ليتألف من النقيض و هذه المقدمه ضرب من ضروب الشكل الاول. فينتج ما يناقض المقدمه الأخرى الصادقه بالفرض. هذا خلف. فلا بد أن تكذب هذه النتيجه. وكذبها لا بد أن ينشا من كذب نقيض المطلوب. فيثبت صدق المطلوب. و قد تقدمت امثلته.

وعلى الطالب أن يجرى استعماله فى جميع الضروب شحذا لذهنه. وليلاحظ أيه مقدمه يجب أن يختارها من القياس المفروض. ليلتئم من النقيض و من المقدمه الضرب المنتج

دليل الافتراض:

٢. و قد يستدل بدليل (الافتراض) على إنتاج بعض الضروب الذى تكون إحدى مقدمتيه جزئيه من هذا الشكل او من الثانى. و لا بأس بشرحه تنويراً لأفكار الطلاب. و إن كانوا فى غنى عنه بدليل العكس و الخلف.

و له مراحل ثلاث:

الاولى (الفرض) ، و هو أن نفرض اسماً خاصاً للبعض الذى هو مورد الحكم فى القضيه الجزئيه، فنفرضه حرف (د). لأن فى قولنا مثلًا: (بعض الحيوان ليس بإنسان) لا بد أن يقصد فى البعض شـيء معين يصح سلب الإنسان عنه. مثل فرس وقرد وطائر ونحوها. فنصطلح على هذا الشيء المعين ونسميه (د) ، ففى مثل القضيه: (بعض م ب) يكون (د) عباره أخرى عن قولنا (بعض م).

الثانيه (استخراج قضيتين صادقتين بعد الفرض) ، فانه بعد الفرض المذكور نستطيع ان نحصل على قضيتين صادقتين قطعا:

١. قضـيه موجبه كليه، موضوعهـا الاـسم المفروض (د) ومحمولها موضوع القضـيه الجزئيه، ففى المثال المتقـدم تكون (كل د م) صادقه، لان (د) بعض م حسب الفرض، و الاعم يحمل على جميع افراد الاخص قطعا.

٢. قضيه كليه: موجبه او سالبه تبعا لكيف الجزئيه، موضوعها الاسم المفروض (د) ، ومحمولها محمول الجزئيه، ففى المثال تكون (كل د ب) صادقه، لان (د) هو البعض الذى هو كله (ب). و إذا كانت الجزئيه سالبه مثل (س م ب) تكون (لا د ب) صادقه، لان (د) هو البعض المسلوب عنه (ب).

الثالثه (تأليف الاقترانات المنتجه للمطلوب) ، لانا بعد اسـتخراج تلك القضيتين تزيد ثروه معلوماتنا، فنستعملها فى تاليف اقترانات نافعه منهما و من المقدمتين للقياس المفروض صدقهما، لاستخراج النتيجه المطلوب اثبات صدقها.

ولنجرب هذا الدليل بعد ان فهمنا مراحله، فى الاستدلال على الضرب الخامس من الشكل الثالث، فنقول:

المفروض كل م ب و س م ح (الخامس من الثالث)

المدعى ... س ب ح

البرهان: بالافتراض

نفرض بعض م (فى السالبه الجزئيه س م ح) الذى هو ليس ح، انه (د) ، فنستخرج القضيتين الصادقتين:

١. كل د م

٢. لا د

ح

ثم ناخذ القضيه. رقم (١)

ونجعلها صغرى لصغرى الاصل، فيحدث:

كل د م و كل م ب (اول الشكل الاول)

... كل د ب

ثم هذه النتيجه نجعلها صغرى للقضيه رقم (٢) ، فيحدث:

كل د ب و لا د ح (ثانى الشكل الثالث)

... س ب ح (وهو المطلوب)

ولنجربه ثانيا فى الاستدلال على الضرب الرابع من الشكل الثانى، فنقول:

المفروض س ب م و كل ح م

المدعى ... س ب ح

البرهان: بالافتراض.

نفرض (بعض ب) الذى هو ليس م انه (د) و ذلك فى السالبه الجزئيه (س ب م) ، فنستخرج القضيتين الصادقتين:

(١) كل د ب

(٢) لا د م

ثم ناخذ القضيه رقم (٢) ونجعلها صغرى لكبرى الاصل، فيحدث:

لا د م و كل ح م (ثانى الشكل الثانى)

... لا د ح

ثم نعكس القضيه رقم (١) الى: ع ب د

ونضم هذا العكس الى النتيجه الاخيره ونجعله صغرى فيحدث:

ع ب د و لا د ح (رابع الشكل الاول)

... س ب ح (وهو المطلوب)

فرايت انا استعملنا فى الاثناء العكس المستوى للقضيه رقم (١) ، لانه لولاه لما استطعنا ان نؤلف قياسا الا من الشكل الثالث الذى هو متاخر عن الثانى.

و كذلك نستعمل هذا العكس فى دليل الافتراض على الضرب الثالث من الثانى.

وعلى الطالب ان يستعمل دليل الافتراض فى غير ما ذكرنا من الضروب التى تكون احدى مقدماتها جزئيه، لزياده التمرين

الرد:

٣ و من البراهين على انتاج الاشكال الثلاثه عدا الاول (الرد) ، و هو تحويل الشكل الى الشكل الاول: اما بتبديل المقدمتين فى الشكل الرابع، و اما بتحويل احدى المقدمتين الى عكسها المستوى، ففى الشكل الثانى تعكس الكبرى فى بعض ضروبه القابله للعكس، و فى الثالث تعكس الصغرى فى بعض ضروبه القابله للعكس، كما سبق ... و

فى بعض ضروبهما قد نحتاج الى استعمال نقض المحمول او عكس النقيض اذا لم نتمكن من العكس المستوى، حتى نتوصل الى الشكل الاول المنتج نفس النتيجه المطلوبه.

وعلى الطالب ان يطبق ذلك بدقه على جميع ضروب الشكلين لغرض التمرين.

الشكل الرابع

وهو ما كان الاوسط فيه موضوعا فى الصغرى محمولا فى الكبرى عكس الاول، فيكون وضع الاصغر و الاكبر فى النتيجه يخالف وضعهما فى المقدمتين.

و من هنا كان هذا الشكل ابعد الجميع عن مقتضى الطبع غامض الانتاج عن الذهن.

ولذا تركه جماعه من علماء المنطق فى مؤلفاتهم واكتفوا بالثلاثه الاول

شروطه:

يشترط فى إنتاج هذا الشكل الشروط الثلاثه العامه فى كل شكل التى تقدم ذكرها فى القواعد العامه.

وهى: ألا يتألف من سالبتين، و لا من جزئيتين، و لا من سالبه صغرى وجزئيه كبرى. ويشترط أيضا فيه شرطان خاصان به:

١. ألا تكون إحدى مقدماته سالبه جزئيه.

٢. كليه الصغرى إذا كانت المقدمتان موجبتين، فلو ان الصغرى كانت موجبه جزئيه، لما جاز أن تكون الكبرى موجبه، بل يجب ان تكون سالبه كليه.

ضروبه:

بحسب الشروط الخمسه تكون الضروب المنتجه منه خمسه فقط: لانه بالشرط الاول تسقط اربعه حاصل ضرب السالبتين فى السالبتين. وبالثانى تسقط ثلاثه: الجزئيتان سواء كانتا موجبتين او مختلفتين بالايجاب و السلب. وبالثالث يسقط واحد:

السالبه الكليه مع الموجبه الجزئيه. وبالرابع ضربان: السالبه الجزئيه صغرى او كبرى مع الموجبه الكليه. وبالخامس ضرب واحد:

الموجبه الجزئيه الصغرى مع الموجبه الكليه الكبرى.

فالباقى خمسه ضروب نقيم عليها البرهان:

(الضرب الاول) من موجبتين كليتين، ينتج موجبه جزئيه

مثاله:

كل إنسان حيوان

وكل ناطق إنسان

... بعض الحيوان ناطق

ويبرهن عليه بالرد، بتبديل المقدمتين احداهما فى مكان الأخرى، فيرتد إلى الشكل الاول، ثم نعكس النتيجه ليحصل المطلوب، فيقال.

المفروض كل م ب و كل ح م

...ع ب

ح

البرهان: بالرد بتبديل المقدمتين فيحدث:

كل ح م كل م ب (الاول من الاول)

... كل ح ب

وينعكس إلى ع ب ح (وهو المطلوب)

وإنما لا ينتج هذا الضرب كليه لجواز ان يكون الأصغر اعم من الأكبر، كالمثال.

(الثانى) من موجبه كليه وموجبه جزئيه، ينتج موجبه جزئيه

مثاله: كل انسان حيوان

وبعض الولود انسان

... بعض الحيوان ولود

ويبرهن عليه بالرد بتبديل المقدمتين ثم بعكس النتيجه، و لا ينتج كليا لجواز عموم الاصغر.

(الثالث) من سالبه كليه وموجبه كليه، ينتج سالبه كليه

مثاله:

لا شىء من الممكن بدائم

وكل محل للحوادث ممكن

... لا شىء من الدائم بمحل للحوادث.

ويبرهن عليه ايضا بالرد بتبديل المقدمتين، ثم بعكس النتيجه.

(الرابع) من موجبه كليه وسالبه كليه، ينتج سالبه جزئيه

مثاله:

كل سائل يتبخر

ولا شيء من الحديد بسائل

... بعض ما يتبخر ليس بحديد

ولاـ يمكن البرهان عليه بالرد بتبديل المقدمتين، لان الشكل الاول لا ينتج من صغرى سالبه. ولكن يبرهن بعكس المقدمتين، وتاليف قياس الشكل الاول من العكسين. لينتج المطلوب، فيقال:

المفروض كل م ب و لا ح م

المدعى ... س ب ح

البرهان: نعكس المقدمتين الى:

ع ب م لا م ح (رابع الاول)

... س ب ح (وهو المطلوب)

الخامس من موجبه جزئيه وسالبه كليه. ينتج سالبه جزئيه

مثاله:

بعض السائل يتبخر

لا شيء من الحديد بسائل

... بعض ما يتبخر ليس بحديد

وهذا ايضا لا يبرهن عليه بتبديل المقدمتين، لعين السبب، ويمكن ان يبرهن عليه بعكس المقدمتين كالسابق، بلا فر

تمرينات

١. برهن على الضرب الثانى ثم الخامس من الشكل الرابع بدليل الافتراض.

٢. برهن على الضرب الثالث ثم الرابع من الشكل الرابع بدليل الخلف.

٣. برهن على الضرب الرابع من الشكل الثانى بطريقه (الرد) ، ولكن باخذ منقوضه محمول كل من المقدمتين ثم اخذ العكس المستوى لمنقوضه الكبرى، لينتج المطلوب.

۴. برهن على الضرب الخامس من

الشكل الثالث بطريقه (الرد). ولكن باخذ منقوضه محمول كل من المقدمتين ثم اخذ العكس المستوى لمنقوضه الكبرى لتاليف قياس من الشكل الاول، ثم عكس نتيجه هذا القياس لعكس النقيض الموافق، ليحصل المطلوب.

۵. برهن على الضرب الاول ثم الثانى من الشكل الثانى بطريقه (الرد) ولكن باخذ منقوضه محمول كل من المقدمتين: وعليك الباقى من البرهان فانك ستحتاج الى استخدام العكس المستوى فى كل من الضربين لتصل الى المطلوب، ويتبع ذلك حسن التفاتك ومهارتك فى موقع استعماله.

۶. جرب ان تبرهن على الضرب الثالث من الشكل الثانى بطريقه الرد باخذ منقوضه المحمول لكل من المقدمتين. و إذا لم تتمكن من الوصول الى النتيجه فبين السر فى ذلك.

۷. برهن على ضربين من ضروب الثالث بطريقه الخلف واختر منها ما شئت.

(يحسن بالطالب ان يضع بين يديه امثله واقعيه للضروب التى يبرهن عليها فى جميع هذه التمرينات، ليتضح له الامر بالمثال اكثر)

الاقترانى الشرطى

تعريفه وحدوده:

تقدم معنى القياس الاقترانى الحملى وحدوده. و لا يختلف عنه الاقترانى الشرطى الا من جهه اشتماله على القضيه الشرطيه: اما بكلا مقدمتيه او مقدمه واحده، فلذلك تكون حدوده نفس حدود الحملى من جهه اشتماله على الاوسط و الاصغر و الاكبر، غايه الامر ان الحد قد يكون المقدم او التالى من الشرطيه، كما انه قد يكون الاوسط خاصه جزأ من المقدم او التالى، وسيجئ.

فإذن يصح ان نعرفه بانه: (الاقترانى الذى كان بعض مقدماته او كلها من القضايا الشرطيه)

اقسامه:

للاقترانى الشرطى تقسيمات:

۱. (تقسيمه من جهه مقدماته): فقد يتألف من متصلتين، او منفصلتين، او مختلفتين بالاتصال و الانفصال، او من حمليه ومتصله، او من حمليه ومنفصله. فهذه أقسام خمسه.

۲. (تقسيمه باعتبار الحد الاوسط جزءا تاما او غير تام): فانه لما كانت الشرطيه

مؤلفه تأليفاً ثانياً، أى أنها مؤلفه من قضيتين بالأصل، وكل منهما مؤلفه من طرفين. فلاشتراك بين قضيتين شرطيتين تاره فى جزء تام أى فى جميع المقدم او التالى فى كل منهما، وأخرى فى جزء غير تام أى فى بعض المقدم او التالى فى كل منهما. وثالثه فى جزء تام من مقدمه وجزء غير تام من اخرى. فهذه ثلاثه اقسام:

(الاول) ما اشتركت فيه المقدمتان فى جزء تام منهما، نحو:

كلما كان الانسان عاقلا قنع بما يكفيه.

وكلما قنع بما يكفيه استغنى.

كلما كان الانسان عاقلا استغنى.

(الثانى) ما اشتركت فيه المقدمتان فى جزء غير تام منهما، نحو:

إذا كان القرآن معجزه، فالقرآن خالد.

وإذا كان الخلود معناه البقاء فالخالد لا يتبدل.

... اذا كان القرآن معجزه، فاذا كان الخلود معناه البقاء، فالقرآن لا يتبدل.

فلاحظ بدقه أن التالى من الصغرى (فالقرآن خالد) و التالى من الكبرى (فالخالد لا يتبدل) ، يتألف منهما قياس اقترانى حملى من الشكل الاول، ينتج (القرآن لا يتبدل).

فنجعل هذه النتيجه تاليا لشرطيه مقدمها مقدم الكبرى، ثم نجعل هذه الشرطيه تاليا لشرطيه مقدمها مقدم الصغرى. وتكون هذه الشرطيه الاخيره هى (النتيجه) المطلوبه.

وهذه هى طريقه اخذ النتيجه من هذا القسم إذا تالف من متصلتين. ونحن نكتفى بهذا المقدار من بيان هذا القسم. و لا نذكر اقسامه و لا شروطه لطول الكلام عليها ولمخالفته للطبع الجارى.

(الثالث) ما اشتركت فيه المقدمتان فى جزء تام من احداهما غير تام من الاخرى. وانما نتصور هذا القسم فى المؤلف من الحمليه و الشرطيهوسياتى شرحه وشرح شروطه. أما فى الشرطيات المحضه فلا بد ان نفرض احدى الشرطيتين بسيطه و الاخرى مركبه من حمليه وشرطيه بالاصل، ليكون الحد المشترك جزءا تاما من الاولى و غير تام من الثانيه، نحو:

اذا

كانت النبوه من الله فاذا كان محمد نبيا فلا يترك امته سدى.

واذا لم يترك امته سدى وجب ان ينصب هاديا.

... اذا كانت النبوه من الله، فاذا كان محمدا نبيا وجب ان ينصب هاديا.

فلاحظ: ان تالى الصغرى مع الكبرى يتألف منهما قياس شرطى من القسم الاول، و هو ما اشتركت فيه المقدمتان بجزء تام، فينتج على نحو الشكل الاول: (اذا كان محمد نبيا وجب ان ينصب هاديا) ، ثم نجعل هذه النتيجه تاليا لشرطيه مقدمها مقدم الصغرى، فتكون هذه الشرطيه الجديده هى النتيجه المطلوبه.

وهذه هى طريقه اخذ النتيجه من هذا القسم الثالث اذا تألف من متصلتين.

ونكتفى بهذا البيان عن هذا القسم فى الشرطيات المحضه، للسبب المتقدم فى القسم الثانى.

???

يبقى الكلام عن القسم الاول و هو ما اشتركت فيه المقدمتان بجزء تام منهما، و عن القسم الثالث فى المؤلف من حمليه وشرطيه. و لما كانت هذه الاقسام موافقه للطبع الجارى، نحن نتوسع فى البحث عنها الى حد ما، فنقول: ينقسم كما تقدم الاقترانى الشرطى الى خمسه اقسام من جهه كون المقدمتين من المتصلات او المنفصلات او المختلفات، فنجعل البحث متسلسلا حسب هذه الا

۱. المؤلف من المتصلات

هذا النوع اذا اشتركت مقدمتاه بجزء تام منهما يلحق بالاقترانى الحملى حذو القذه بالقذه: من جهه تأليفه للاشكال الاربعه، و من جهه شروطها فى الكم و الكيف، و من جهه النتائج، وبيانها بالعكس و الخلف و الافتراض.

فلا حاجه الى التفصيل و التكرار. وانما على الطالب ان يغير الحمليه بالشرطيه المتصله. نعم يشترط ان يتألف من لزوميتين. و هذا شرط عام لجميع اقسام الاقترانات الشرطيه المتصله، لان الاتفاقيات لا حكم لها فى الانتاج، نظرا الى أن العلاقه بين حدودها ليست ذاتيه، وانما يتألف

منها صوره قياس غير حقيق

٢. المؤلف من المنفصلا

تمهيد:

المنفصله انما تدل على العناد بين طرفيها فى الصدق و الكذب، فاذا اقترنت بمنفصله اخرى تشترک معها فى جزء تام او غير تام، فقد لا يظهر الارتباط بين الطرفين على وجه نستطيع ان نحصل على نتيجه ثابته، لان عناد شىء لامرين لا يستلزم العناد بينهما انفسهما و لا يستلزم عدمه. و هذا نظير ما قلناه فى السالبتين فى القاعده الثانيه من القواعد العامه من ان مباينه شىء لامرين لا يستلزم تباينهما و لا عدمه، فإذن لا انتاج بين منفصلتين، فلا قياس مؤلف من المنفصلات.

وهذا صحيح الى حد ما اذا اردنا ان نجمد على المنفصلتين على حالهما، ولكن المنفصله تستلزم متصله، فيمكن تحويلها اليها، فاذا حولنا المنفصلتين معا تالف القياس من متصلتين ينتج متصله. و إذا اردنا ان نصر على جعل النتيجه منفصله، فان المتصله ايضا يمكن تحويلها الى منفصله لازمه لها، فنحصل على نتيجه منفصله كما نريد.

وعليه لا بد لنا اولا من معرفه تحويل المنفصله الى متصله لازمه لها وبالعكس، قبل البحث عن هذا النوع من القياس، فنق

تحويل المنفصله الموجبه الى متصله:

قد بينا فى محله ان اقسام المنفصله ثلاثه:

١. (الحقيقيه) و هى تستلزم اربع متصلات موافقه لها فى الكم و الكيف فيجوز تحويلها الى كل واحد منها، فمنها متصلتان مقدم كل واحده منهما عين احد الطرفين و التالى نقيض الاخر. لان الحقيقه لما دلت على استحاله الجمع بين طرفيها، فاذا تحقق احدهما فانه يستلزم انتفاء الاخر. ومنها متصلتان مقدم كل واحده منهما نقيض احد الطرفين و التالى عين الاخر، لان الحقيقه ايضا تدل على استحاله الخلو من طرفيها فاذا ارتفع احدهما فهو يستلزم تحقق الاخر، فاذا صدق قولنا:

العدد

اما زوج أو فرد (قضيه حقيقيه)

صدقت المتصلات الاربع:

۱. اذا كان العدد زوجا فهو ليس بفرد.

۲. اذا كان العدد فردا فهو ليس بزوج.

۳. اذا لم يكن العدد زوجا فهو فرد.

۴. اذا لم يكن العدد فردا فهو زوج.

۲. (مانعه الجمع) و هى تستلزم المتصلتين الاوليتين اللتين مقدم كل واحده منهما عين احد الطرفين و التالى نقيض الاخر، لانها كالحقيقه فى دلالتها على استحاله الجمع، و لا تدل على استحاله الخلو، فاذا صدق:

الشىء اما شجر او حجر (مانعه جمع)

صدقت المتصلتان:

۱. اذا كان الشىء شجرا فهو ليس بحجر.

۲. اذا كان الشىء حجرا فهو ليس بشجر.

ولا تصدق المتصلتان:

۳. اذا لم يكن الشىء شجرا فهو حجر

۴. اذا لم يكن الشىء حجرا فهو شجر

۳ (مانعه الخلو) و هى تستلزم المتصلتين الاخيرتين فقط اللتين مقدم كل واحده منهما نقيض احد الطرفين و التالى عين الاخر، لانها كالحقيقيه فى دلالتها على استحاله الخلو، و لا تدل على استحاله الجمع، فاذا صدق:

زيد اما فى الماء او لا يغرق (مانعه خلو)

صدقت المتصلتان:

۳. اذا لم يكن زيد فى الماء فهو لا يغرق

۴. اذا غرق زيد فهو فى الماء

ولا تصدق المتصلتان الاوليان:

١. اذا كان زيد فى الماء فهو يغرق

٢. اذا غرق زيد فهو ليس فى الماء

تحويل المنفصله السالبه الى متصله

اما المنفصله السالبه كليه أو جزئيه فانها تحول الى متصله سالبه جزئيه: الحقيقيه الى أربع على نحو الموجبه، وكل من مانعتى الجمع و الخلو الى اثنين على نحو الموجبه أيضاً، فاذا قلنا على نحو الحقيقيه:

ليس البته اما أن يكون الاسم معرباً او مرفوعاً

فانه تصدق المتصلات الاربع الآتيه:

١. قد لا يكون اذا كان الاسم معربا فهو ليس بمرفوع

٢. قد لا يكون اذا كان الاسم مرفوعا فهو ليس بمعرب

٣. قد لا

يكون اذا لم يكن الاسم معربا فهو مرفوع

۴. قد لا يكون اذا لم يكن الاسم مرفوعا فهو معرب

ولا تصدق بعض هذه المتصلات كليا فى هذا المثال، فلو جعلنا المتصله رقم (ا) مثلا كليه هكذا:

ليس ألبته اذا كان الاسم معربا فهو ليس بمرفوع

فانها كاذبه، لصدق نقيضها وهو:

قد يكون اذا كان الاسم معربا فهو ليس بمرفوع

وهكذا تحول مانعه الجمع و الخلو السالبتان. و على الطالب ان يضع امثله لهما.

تحويل المتصله الى منفصله

والمتصله اللزوميه الموجبه تستلزم مانعه الجمع ومانعه الخلو، المتفقتين معها فى الكم و الكيف، فيجوز تحويلها اليهما.

الاولى (مانعه الجمع) تتالف من عين المقدم ونقيض التالى، لان المقدم لما كان يستلزم التالى فهو لا يجتمع مع نقيضه قطعا، والا لاجتمع النقيضان أى التالى ونقيضه، فاذا صدق:

كلما غرق زيد فهو فى الماء

صدقت

دائما اما زيد قد غرق او ليس فى الماء (مانعه جمع)

الثانيه (مانعه الخلو) تتالف من نقيض المقدم وعين التالى، بعكس الاولى، لان المقدم لما كان لا يجتمع مع نقيض التالى، فلا يخلو الامر من نقيض المقدم وعين التالى، والا لو خلا منهما بان يرتفعا معا (وارتفاع نقيض المقدم بالمقدم وارتفاع التالى بنقيضه) فمعناه انه جاز اجتماع المقدم ونقيض التالى. و هذا خلف. ففى المثال المتقدم لا بد ان تصدق:

دائما اما زيد لم يغرق او فى الماء (مانعه خلو)

والسالبه تحمل على الموجبه فى تحويلها الى مانعه الجمع، ومانعه الخلو المتفقتين معها فى الكم و الكيف.

التأليف من المنفصلات وشروطه

بعد هذا التمهيد المتقدم نشرع فى موضوع البحث، فنقول: لما كان المقدم و التالى فى المنفصله لا امتياز بينهما، فكذلك لا

يكون بين المنفصلتين المؤلفتين امتياز بالطبع، فايهما جعلتها الصغرى صح لك، فلا تتألف من هذا النوع الاشكال الأربعه.

ولكن لما كانت

المنفصلتان يحولان إلى متصلتين. فينبغى ان تراعى صوره التأليف بين المتصلتين، و على أى شكل تكون الصوره، و لا بد من مراعاه شروط ذلك الشكل الحادث، ولذا قد يضطر إلى جعل إحدى المقدمتين بالخصوص صغرى، ليأتلف شكل متوفره فيه الشروط.

اما شروط هذا النوع فللمنطقيين فيها كلام واختلاف كثير. و الظاهر ان الاختلاف ناشئ من عدم مراعاه وجوب تحويل المنفصله الى متصله، فيلاحظ اخذ النتيجه من المنفصلتين رأساً، فذكر بعضهم أو أكثرهم ان من جمله الشروط ايجاب المقدمتين معا والا يكونا مانعتى جمع و لا ـ حقيقيتين. ولكن لو حولنا المنفصلتين الى متصلتين فانا نجدهما ينتجان و لو كانت احداهما سالبه او كلاهما مانعتى جمع او حقيقيتين. غير انه يجب ان تؤلف المتصلتان على صوره قياس من احد الاشكال الاربعه حاويا على شروط ذلك القياس، كما قدمنا فمثلا لو كانت المقدمتان مانعتى جمع وجب تحويلهما الى متصلتين يؤلفان قياسا من الشكل الثالث. كما سياتى مثاله.

اما لو تالفا على غير هذا الشكل فانهما لا ينتجان لعدم توفر شروط ذلك الشكل.

وعليه فنستطيع ان نقول: لهذا النوع شرط واحد عام، و هو ان يصح تحويل المنفصلتين الى متصلتين يؤلفان قياسا من احد الاشكال الاربعه حاويا على شروط ذلك الشكل. و على الطالب ان يبذل جهده لاستخراج جميع المتصلات اللازمه للمقدمتين، ثم يقارن بعضها ببعض ليحصل على صوره القياس المنتج لمطلوب

طريقه اخذ النتيجه:

مما تقدم كله نعرف الطريقه التى يلزم اتباعها لاستخراج النتيجه فى هذا النوع. ونحن حسب الفرض انما نبحث عن خصوص القسم الأول منه، و هو ما اشتركت فيه المقدمتان بجزء تام منهما. فعلينا أن نتبع ما يأتى:

١. نحول كلا من المنفصلتين الى جميع المتصلات التى يمكن ان تحول اليها.

وقد

تقدم ان الحقيقيه تحول الى اربع متصلات وكلا من مانعتى الجمع و الخلو الى اثنتين.

۲. نقارن بين المتصلات المحوله من احدى المقدمتين وبين المتصلات المحوله من الاخرى، فنختار الصوره التى يتكرر فيها حد اوسط وتكون على شكل تتوفر فيه شروطه. و على الاكثر تكون الصوره المنتجه أكثر من واحده. ويكفينا ان نختار واحده منها تنتج المطلوب.

۳. ناخذ النتيجه متصله، ونحولها اذا شئنا الى منفصله لازمه لها اما مانعه جمع او مانعه خلو.

فمثلاـ لو كان القياس مؤلفا من حقيقتين، نحول الاولى الى أربع متصلات و الثانيه الى اربع أيضاً، فيحدث من مقارنه الاربع بالاربع ست عشره صوره. و عند فحصها نجد ثمانى منها لا يتكرر فيها حد اوسط فلا يتألف منها قياس. و الثمانى الباقيه ينتج بعضها الملازمه بين عينى الطرفين فى الحقيقيتين، وبعضها الآخر الملازمه بين نقيضيهما، و ذلك بمختلف الاشكال، وينبغى ان يختار الطالب منها ما هو أمس بمطلوبه.

ولاجل التمرين نختبر بعض الامثله:

لو أن حاكما جيء له بمتهم فى قتل، و على ثوبه بقعه حمراء، ادعى المتهم انها حبر، فاول شيء يصنعه الحاكم، لأجل التوصل إلى إبطال دعوى المتهم او تأييده، أن يقول:

هذه البقعه اما دم او حبر (مانعه جمع)

وهى اما دم او لا تزول بالغسل (مانعه خلو)

فتحول مانعه الجمع الى المتصلتين:

۱. كلما كانت البقعه دما فهى ليست بحبر.

۲. كلما كانت حبرا فهى ليست بدم.

وتحول مانعه الخلو الى المتصلتين:

۳. كلما لم تكن البقعه دما فلا تزول بالغسل.

۴. كلما زالت البقعه بالغسل فهى دم.

وبمقارنه المتصلتين رقم ۱، ۲ بالمتصلتين رقم ۳، ۴ تحدث اربع صور: اثنتان منها لا يتكرر فيهما حد اوسط، وهما المؤلفتان من رقم ۱، ۳ و من رقم ۲، ۴.

اما المؤلفه من

رقم ۱، ۴ فهى من الشكل الاول اذا جعلنا رقم ۴ صغرى، فينتج ما ياتى:

كلما كانت البقعه تزول بالغسل فليست بحبر.

ويمكن تحويل هذه النتيجه (المتصله) الى المنفصلتين:

اما ان تزول البقعه بالغسل و اما ان تكون حبرا (مانعه جمع) و اما ألا تزول بالغسل او ليست بحبر (مانعه خلو)

واما المؤلفه من رقم ۲، ۳ فهى من الشكل الاول أيضا ينتج ما يلى: كلما كانت البقعه حبرا فلا تزول بالغسل

ويمكن تحويل هذه النتيجه الى المنفصلتين:

اما ان تكون البقعه حبرا و اما ان تزول بالغسل (مانعه جمع)

واما الا تكون حبرا او لا تزول بالغسل (مانعه خلو)

ولاحظ ان هاتين المنفصلتين عين المنفصلتين للنتيجه الاولى. و ليس الفرق الا بتبديل الطرفين التالى و المقدم. و ليس هذا ما يوجب الفرق فى المنفصله اذ لا تقدم طبعى بين جزءيها كما تقدم مر

۳. المؤلف من المتصله و المنفصله

اصنافه:

وهذا النوع أيضا ينقسم إلى الأقسام الثلاثه، ونحن حسب الفرض إنما نبحث عن القسم الأول منه و هو المشترک فى جزء تام من المقدمتين.

وأصناف هذا القسم أربعه، لأن المتصله إما صغرى أو كبرى، و على التقديرين إما أن يكون الحد المشترک مقدمها أو تاليها، فهذه أربعه. أما المنفصله فلا فرق فيها بين أن يكون الحد المشترک مقدمها أو تاليها، إذ لا امتياز بالطبع بين جزءيها.

شروطه وطريقه اخذ النتيجه:

لا يلتئم الإنتاج من المتصله و المنفصله إلّا برد المنفصله إلى متصله. فيتألف القياس حينئذ من متصلتين. فيرجع إلى النوع الأول و هو المؤلف من متصلتين فى شروطه وانتاجه، فإن أمكن بإرجاع المنفصله إلى المتصله تاليف قياس منتج من أحد الأشكال الأربعه حاوياً على الشروط فذاک، وإلّا كان عقيماً.

وبعضهم اشترط فيه إلّا تكون المنفصله سالبه، و هذا الشرط

صحيح إلى حد ما لأن المنفصله السالبه إنما تحوّل إلى متصله سالبه حزئيه و السالبه الجزئيه ليس لها موقع فى الإنتاج فى جميع الأشكال إلا ـ فى الضرب الخامس من الشكل الثالث، المؤلف من موجبه كليه وسالبه جزئيه و الضرب الرابع من الشكل الثانى المؤلف من سالبه جزئيه وموجبه كليه. وهذان الضربان نادران.

وعليه فالمنفصله السالبه إذا أمكن بتحويلها إلى متصله سالبه جزئيه أن تؤلف مع المتصله المذكوره فى الأصل أحد الضربين المذكورين، فإن القياس يكون منتجاً، فليس هذا الشرط صحيحاً على إطلاقه. مثلاً إذا قلنا:

ليس البته إما أن يكون هذا إنساناً أو فرساً (مانعه خلو)

وكلما كان هذا إنساناً كان حيواناً

فإنهما لا ينتجان، لأنه اذا حولنا المنفصله إلى متصله لا تؤلف مع المتصله المفروضه شكلًا منتجاً، إذ أن هذه المنفصله مانعه الخلو تحوّل إلى المتصلتين:

(١) قد لا يكون اذا لم يكن هذا إنساناً فهو فرس.

(٢) قد لا يكون إذا لم يكن هذا فرساً فهو انسان.

فلو قرنا المتصله رقم (١) بالمتصله الأصليه لا يتكرر فيهما حد أوسط، و لو قرنا المتصله (٢) بالأصليه كان من الشكل الأول أو الرابع، و لا ينتج السالبه الجزئيه فيهولو أردنا أن نبدل من المتصله الأصليه قولنا:

كلما كان هذا ناطقاً كان انساناً.

فإنها تؤلف مع المتصله رقم (٢) الضرب الرابع من الشكل الثانى، فينتج:

قد لا يكون إذا لم يكن هذا فرساً فهو ناطق

۴. المؤلف من الحمليه و المتصله

اصنافه:

يجب فى هذا النوع أن يكون الإشتراک فى جزء تام من الحمليه غير تام من المتصله، كما تقدمت الإشاره اليه، فله قسم واحد لأن جزء الحمليه مفرد، وجزء الشرطيه قضيه بالأصل، فلا يصح فرض أن يكون الجزء بالمشترک تاماً فيهما و لا غير تام فيهما. و هذا

واضح.

ولهذا النوع أربعه أصناف، لأن المتصله اما صغرى أو كبرى، و على التقديرين فالشركه إما فى مقدم المتصله أو فى تاليها، فهذه أربعه. و القريب منها إلى الطبع صنفان. وهما ما كانت الشركه فيهما فى تالى المتصله، سواء كانت صغرى أو كبرى.

طريقه اخذ النتيجه:

ولأخذ النتيجه فى جميع هذه الأصناف الأربعه نتبع ما يلى:

١ أن نقارن الحمليه مع طرف المتصله التى وقعت فيه الشركه، فنؤلف منهما قياساً حملياً من أحد الأشكال الأربعه حاوياً على شروط الشكل، لينتج (قضيه حمليه).

٢ ناخذ نتيجه التأليف السابق و هى الحمليه الناتجه، فنجعلها مع طرف المتصله الآخر الخالى من الاشتراك، لنؤلف منهما النتيجه متصله أحد طرفيها نفس طرف المتصله الخالى من الاشتراك سواء كان مقدماً أو تالياً، فيجعل أيضاً مقدماً او تالياً، و الطرف الثانى الحمليه الناتجه من التأليف السابق.

مثاله:

كلما كان المعدن ذهباً، كان نادراً.

كل نادر ثمين.

... كلما كان المعدن ذهباً، كان ثميناً.

فقد ألفنا قياساً حملياً من تالى المتصله ونفس الحمليه أنتج من الشكل الاول (كان المعدن ثميناً). ثم جعلنا هذه النتيجه تالياً للنتيجه المتصله مقدمها مقدم المتصله الاولى و هو طرفها الذى لم تقع فيه الشركه.

مثال ثان:

لا احد من الأحرار بذليل.

وكلما كانت الحكومه ظالمه، فكل موجود فى البلد ذليل.

... كلما كانت الحكومه ظالمه، فلا أحد من الأحرار بموجود فى البلد.

فقد ألفنا قياساً حملياً من الحمليه وتالى المتصله أنتج من الشكل الثانى (لا أحد من الأحرار بموجود فى البلد) ، جعلنا هذه النتيجه تالياً لمتصله مقدمها مقدم المتصله فى الأصل، و هو طرفها الذى لم تقع فيه الشركه.

الشروط:

اما شـروط إنتاج هذه الأصـناف الأربعه، فلا نذكر منها إلا شـروط القريب إلى الطبع منها، وهما الصنفان اللذان تقع الشركه فيهما فى تالى المتصله،

سواء كانت صغرى او كبرى، كما مثلنا لهما. وشرطهما:

أولاً أن يتألف من الحمليه وتالى المتصله شكل يشتمل على شروطه المذكوره فى القياس الحملى.

ثانياً أن تكون المتصله موجبه، فلو كانت سالبه، فيجب أن تحوّل إلى موجبه لازمه لها بنقض محمولها، أى تحول إلى منقوضه المحمول. وحينئذ يتألف القياس الحملى من الحمليه فى الأصل ونقيض تالى المتصله، مشتملاً على شروط الشكل الذى يكون منه.

مثاله:

ليس البته إذا كانت الدوله جائره، فبعض الناس أحرار.

وكل سعيد حر.

فإن المتصله السالبه الكليه، تحول إلى منقوضه محمولها موجبه كليه، هكذا:

كلما كانت الدوله جائره، فلا شىء من الناس بأحرار.

وبضمها إلى الحمليه ينتج من الشكل الثانى، على نحو ما تقدم فى أخذ النتيجه، هكذا:

كلّما كانت الدوله جائره، فلا شىء من الناس بسعداء.

(تنبيه) لهذا النوع و هو المؤلف من الحمليه و المتصله أهميه كبيره فى الاستدلال، لا ـ سيما أن قياس الخلف ينحل إلى أحد صنفيه المطبوعين. وليكن هذا على بالك، فإنه سيأتى كيف ينحل قياس الخلف إل

۵. المؤلف من الحمليه و المنفصله

وهذا النوع كسابقه يجب أن يكون الاشتراك فيه فى جزء تام من الحمليه غير تام من المنفصله. و قد تقدم وجهه.

غير أن الشركه فيه للحمليه قد تكون مع جميع أجزاء المنفصله و هو القريب إلى الطبع و قد تكون مع بعضها، و على التقديرين تقع الحمليه إما صغرى أو كبرى، فهذه أربعه أصناف.

مثاله:

۱ الثلاثه عدد.

۲ العدد اما زوج او فرد.

٣ الثلاثه اما زوج او فرد.

وهـذا المثال من الصـنف الأول المؤلف من حمليه صـغرى مع كون الشـركه مع جميع أجزاء المنفصـله، لأن المنفصـله فى المثال بتقدير (دائماً إما العدد زوج و اما العدد فرد).

فكلمه (العدد) المشتركه بين المقدمتين موجوده فى جزئى المنفصله معاً.

أما اخذ النتيجه فى

المثال فقد رأيت أنا أسقطنا الحد المشترك، و هو كلمه (عدد) ، وأخذنا جزء الحمليه الباقى مكانه فى النتيجه التى هى منفصله أيضا.

و هو على منهاج الشكل الأول فى الحملى.

وهكذا نصنع فى أخذ نتائج هذا النوع. ونكتفى بهذا المقدار من البيان عن هذا النوع.

خاتمه

قد أطلنا فى بحث الاقترانات الشرطيه على خلاف المعهود فى كتب المنطق المعتاد تدريسها، نظراً الى كثره فائدتها و الحاجه إليها فإن أكثر البراهين العلميه تبتنى على الاقترانات الشرطيه. و إن كنا تركنا كثيرا من الأبحاث التى لا يسعها هذا المختصر، واقتصرنا على أهم الاقسام التى هى أشد علوقاً بالط

القياس الاستثنائى

تعريفه وتاليفه:

تقدم ذكر هذا القياس وتعريفه؛ و هو من الأقيسه الكامله؛ أى التى لا يتوقف الإنتاج فيها على مقدمه أخرى، كقياس المساواه ونحوه على ما سيأتى فى التوابع.

ولمّا تقدم أن الاستثنائى يذكر فيه بالفعل إما عين النتيجه أو نقيضها، فهنا نقول: يستحيل أن تكون النتيجه مذكوره بعينها أو بنقيضها على أنها مقدمه مستقله مسلّم بصدقها، لأنه حينئذ يكون الإنتاج مصادره على المطلوب. فمعنى أنها مذكوره بعينها أو بنقيضها أنها مذكوره على أنها جزء من مقدمه.

ولما كانت هى بنفسها قضيه و مع ذلك تكون جزء قضيه، فلا بد أن يفرض أن المقدمه المذكوره فيها قضيه شرطيه لأنها تتألف من قضيتين بالأصل. فيجب ان تكون على هذا إحدى مقدمتى هذا القياس شرطيه. أما المقدمه الاخرى فهى الاستثنائيه أى المشتمله على أداه الاستثناء التى من أجلها سمى القياس استثنائياً.

والاستثنائيه يستثنى فيها أحد طرفى الشرطيه أو نقيضه لينتج الطرف الآخر أو نقيضه على ما سيأتى تفصيل

تقسيمه:

وهذه الشرطيه قد تكون متصله و قد تكون منفصله وبحسبها ينقسم هذا القياس إلى الاتصالى و الانفصال

شروطه:

ويشترط فى هذا القياس ثلاثه

أمور:

١ كليه إحدى المقدمتين، فلا ينتج من جزئيتين.

٢ ألّا تكون الشرطيه اتفاقيه.

٣ إيجاب الشرطيه. ومعنى هذا الشرط فى المتصله خاصه أن السالبه تحوّل إلى موجبه لازمه لها، فتوضع مكانها.

ولكل من القسمين المتقدمين حكم فى الإنتاج، ونحن نذكرهما بالتفصيل

حكم الاتصالى

لأخذ النتيجه من الاستثنائى الاتصالى طريقتان.

١ استثناء عين المقدم لينتج عين التالى، لأنه إذا تحقق الملزوم تحقق اللازم قطعاً، سواء أكان اللازم أعم أم مساوياً. ولكن لو استثنى عين التالى فإنه لا يجب أن ينتج عين المقدم، لجواز أن يكون اللازم أعم. وثبوت الأعم لا يلزم منه ثبوت الأخص.

مثاله:

كلما كان الماء جارياً كان معتصماً. لكن هذا الماء جار.

... فهو معتصم.

فلو قلنا: (لكنه معتصم) فانه لا ينتج (فهو جار) ، لجواز أن يكون معتصماً و هو راكد كثير.

٢. استثناء نقيض التالى، لينتج نقيض المقدم. لأنه إذا انتفى اللازم انتفى الملزوم قطعاً، حتى لو كان اللازم أعم، ولكن لو استثنى نقيض المقدم فإنه لا ينتج نقيض التالى، لجواز أن يكون اللازم أعم. وسلب الأخص لا يستلزم سلب الأعم، لأن نقيض الأخص أعم من نقيض الأعم.

مثاله:

كلما كان الماء جارياً كان معتصماً. لكن هذا الماء ليس بمعتصم. فهو ليس بجار.

فلو قلنا: (لكنه ليس بجار) فانه لا ينتج (ليس بمعتصم) لجواز ألا يكون جارياً، و هو معتصم لأنه كث

حكم الانفصالى

لأخذ النتيجه من الاستثنائى الانفصالى ثلاث طرق:

١ اذا كانت الشرطيه (حقيقيه) فإن استثناء عين أحد الطرفين ينتج نقيض الآخر، واستثناء نقيض أحدهما ينتج عين الآخر، فإذا قلت:

العدد إما زوج أو فرد.

فإن الاستثناء يقع على أربع صور هكذا:

أ لكن هذا العدد زوج ينتج فهو ليس بفرد

ب لكن هذا العدد فرد ينتج فهو ليس بزوج

ج لكن هذا العدد ليس بزوج ينتج فهو فرد

د لكن هذا

العدد ليس بفرد ينتج فهو زوج

وهو واضح لا عسر فيه. هذا إذا كانت المنفصله ذات جزءين. و قد تكون ذات ثلاثه أجزاء فأكثر، مثل (الكلمه إما اسم أو فعل أو حرف) فإذا استثنيت عين أحدها فقلت مثلًا (لكنها اسم) فانه ينتج حمليات بعدد الأجزاء الباقيه فتقول: (فهى ليست فعلًا، و ليست حرفاً).

وإذا استثنيت نقيض أحدهما فقلت مثلًا: (لكنها ليست اسماً) فانه ينتج منفصله من أعيان الأجزاء الباقيه، فتقول: (فهذه الكلمه إما فعل أو حرف). و قد يجوز بعد هذا أن تعتبر هذه النتيجه مقدمه لقياس استثنائى آخر، فتستثنى عين أحد أجزائها أو نقيضه، لينحصر فى جزء معين.

وهكذا يمكن أن تستعمل هذه الطريقه لو كانت أجزاء المنفصله أكثر من ثلاثه فتستوفى الاستثناءات حتى يبقى قسم واحد ينحصر فيه الآمر. و قد تسمى هذه الطريقه طريقه الدوران و الترديد أو برهان السبر و التقسيم، أو برهان الاستقصاء، كما سبق أن برهنا به لبيان النسبه بين النقيضين فى بحث النسب فى الجزء الاول.

وهذه الطريقه نافعه كثيراً فى المناظره و الجدل.

٢ اذا كانت الشرطيه (مانعه خلو) ، فإن استثناء نقيض أحد الطرفين ينتج عين الآخر و لا ينتج استثناء عين احدهما نقيض الآخر لأن المفروض أنه لا مانع من الجمع بين العينين فلا يلزم من صدق أحدهما كذب الآخر.

٣ اذا كانت الشرطيه (مانعه جمع) ، فإن استثناء عين أحد الطرفين ينتج نقيض الاخر. و لا ينتج استثناء نقيض أحدهما عين الآخر، لأن المفروض أنه يجوز أن يخلو الواقع منهما فلا يلزم من كذب أحدهما صدق الآخر. و هذا و ما قبله واضح.

خاتمه فى لواحق القياس

القياس المضمر أو الضمير:

إنا فى أكثر كلامنا وكتاباتنا نستعمل الأقيسه و قد لا نشعر بها. ولكن على

الغالب لا نلتزم بالصوره المنطقيه للقياس: فقد نحذف إحدى المقدمات أو النتيجه اعتمادا على وضوحها أو ذكاء المخاطب أو لغفله، كما أنه قد نذكر النتيجه أولاً قبل المقدمات أو نخالف الترتيب الطبيعى للمقدمات. ولذا يصعب علينا أحيانا أن نرد كلامنا إلى صوره قياس كامله.

والقياس الذى تحذف منه النتيجه أو إحدى المقدمات يسمى (القياس المضمر) و ما حذفت كبراه فقط يسمى (ضميراً) كما إذا قلت (هذا انسان لأنه ناطق). وأصله هو.

هذا ناطق (صغرى)

وكل ناطق انسان (كبرى)

... فهذا انسان (نتيجه)

فحذفت منه الكبرى وقدمت النتيجه.

وقد تقول (هذا إنسان لأن كل ناطق إنسان) فتحذف الصغرى مع تقديم النتيجه.

وقد تقول (هذا ناطق، لأن كل ناطق إنسان) فتكتفى بالمقدمتين عن ذكر النتيجه، لأنها معلومه. وقس على ذلك ما يمر على

كسب المقدمات بالتحليل:

أظنكم تتذكرون أنا فى أول الكتاب ذكرنا أن العقل تمرّ عليه خمسه أدوار لأجل أن يتوصل إلى المجهول. وقلنا إن الأدوار الثلاثه الأخيره منها هى (الفكر) و قد طبقنا هذه الأدوار على كسب التعريف فى آخر الجزء الأول. و الآن حل الوقت الذى نطبق فيه هذه الأدوار على كسب المعلوم التصديقى بعدما تقدم من درس أنواع القياس.

فلنذكر تلك الأدوار الخمسه لنوضحها:

. ١ (مواجهه المشكل). و لا شك أن هذا الدور لازم لمن يفكر لكسب المقدمات لتحصيل أمر مجهول لأنه لو لم يكن عنده أمر مجهول مشكل قد التفت إليه وواجهه فوقع فى حيره من الجهل به لما فكر فى الطريق إلى حله. ولذا يكون هذا الدور من مقدمات الفكر لا من الفكر نفسه.

٢ (معرفه نوع المشكل). و الغرض من معرفه نوعه أن يعرف من جهه الهيئه أنه قضيه حمليه أو شرطيه متصله أو منفصله؛ موجبه أو سالبه معدوله أو محصله

موجهه أو غير موجهه وهكـذا. ثم يعرفه من جهه المـاده أنه يناسب أى العلوم و المعارف أو أى القواعـد و النظريات. و لا شـك أن هذه المعرفه لازمه قبل الاشـتغال بالتفكير وتحصـيل المقدمات و إلاّ لوقف فى مكانه وارتطم ببحر من المعلومات لا تزيده إلا جهلاً ـ فيتلبّـد ذهنه و لا ـ يسـتطيع الانتقال إلى معلوماته فضـلاً عن أن ينظمها ويحل بها المشـكل. فلـذا كان هـذا الـدور لا بـد منه للتفكير؛ و هو من مقدماته لا منه نفسه.

٣ (حركه العقل من المشـكل الى المعلومات). و هـذا أول أدوار الفكر وحركاته، فإن الإنسان عنـد ما يفرغ من مواجهه المشـكل ومعرفه نوعه يفزع فكره إلى طريق حله فيرجع إلى المعلومات التى اختزنها عنـده ليفتش عنها ليقتنص منها ما يساعـده على الحل. فهـذا الفزع و الرجوع إلى المعلومات هو حركه للعقل وانتقال من المجهول إلى المعلوم، و هو مبـدأ التفكير، فلذا كان أول أدوار الفكر.

۴. (حركه العقل بين المعلومات). و هذا هو الدور الثانى للفكر و هو أهم الأدوار و الحركات وأشقها، وبه يمتاز المفكرون وعنده تزل الأقـدام ويتورط المغرورون فمن اسـتطاع ان يحسن الفحص عن المعلومات ويرجع إلى البـديهيات فيجد ضالته التى توصـله حقـا إلى حـل المشـكل فهـذا الـذى أوتى حظاً عظيماً من العلم. و ليس هنـاك قواعـد مضـبوطه لفحص المعلومـات وتحصـيل المقدمات الموصله إلى المطلوب من حل المشكل وكشف المجهول.

ولكن لنا طريقه عامه يمكن الركون إليها لكسب المقدمات نسميها (التحليل) ولأجلها عقدنا هذا الفصل فنقول:

إذا واجهنا المشكل فلا بد أنه قضيه من القضايا ولتكن حمليه فإذا أردنا حله من طريق الاقترانى الحملى نتبع ما يلى:

أولاً نحلل المطلوب و هو حمليه بالفرض إلى موضوع ومحمول و لا بد أن

الموضوع يكون الحد الأصغر فى القياس و المحمول الحد الأكبر فيه فنضع الأصغر و الأكبر كلًا منهما على حده.

ثانيـاً ثم نطلب كـل مـا يمكن حمله على الأصـغر و الأكبر وكل ما يمكن حمل الأصـغر و الأكبر عليه سواء كان جنساً أو نوعاً أو فصـلًا أو خاصه أو عرضاً عاماً. ونطلب أيضاً كل ما يمكن سـلبه عن كل واحـد منهما وكل ما يمكن سـلب كل واحد منهما عنه. فتحصل عندنا عده قضايا حمليه إيجابيه وسلبيه.

ثالثاً ثم ننظر فيما حصـلنا عليه من المعلومات. فنلائم بين القضايا التى فيها الحد الأصـغر يكون موضوعاً أو محمولاً من جهه وبين القضايا التى فيها الحد الأكبر يكون موضوعاً أو محمولاً من جهه أخرى، فإذا اسـتطعنا ان نلائم بين قضيتين من الطرفين على وجه يتألف منهما شـكل من الاشـكال متوفره فيه الشـروط فقـد نجحنا واسـتطعنا أن نتوصل إلى المطلوب و إلاّ فعلينا أن نلتمس طريقاً آخر.

وهذه الطريقه عيناً تتبع إذا كان المطلوب قضـيه شـرطيه فنؤلف معلوماتنا من قضايا شـرطيه إذا لم نختر ارجاع الشرطيه إلى حمليه لازمه لها.

واذا اردنا حل المطلوب من طريق القياس الاستثنائى نتبع ما يلى:

أولاً نفحص عن كل ملزومات المطلوب و عن كل لوازمه ثم عن كل ملزومات نقيضه و عن كل لوازمه.

ثانياً ثم نفحص عن كل ما يعاند نقيضه صدقاً وكذباً أو صدقاً فقط أو كذباً فقط.

ثالثاً ثم نؤلف من الفحص الأول قضايا متصـله إذا وجدنا ما يؤلفها ونستثنى عين المقدم ونقيض التالى من كل من القضايا فأيّهما يصح، يتألف به قياس استثنائى اتصالى ننتقل منه إلى المطلوب.

أو نؤلف من الفحص الثانى قضايا منفصله حقيقيه أو من اختيها إذا وجدنا أيضاً ما يؤلفها ونستثنى عين الجزء الآخر المعاند

للمطلوب أو نقيضه ونستثنى نقيض الجزء الآخر فى جميع القضايا المؤلفه فأيها يصح، يتألف به قياس استثنائى انفصالى ننتقل منه إلى المطلوب.

٥ (حركه العقل من المعلومات إلى المجهول) و هذه الحركه آخر مرحله من الفكر عند ما يتم له تأليف قياس منتج فإنه لا بد أن ينتقل منه إلى النتيجه التى تكون هى المطلوب و هى حل المشكل

القياسات المركبه

تمهيد وتعريف:

لا بد للاستدلال على المطلوب من الانتهاء فى التحليل إلى مقدمات بديهيه لا يحتاج العلم بها إلى كسب ونظر، وإلا لتسلسل التحليل إلى غير النهايه، فيستحيل تحصيل المطلوب. و الانتهاء الى البديهيات على نحوين: تاره ينتهى التحليل من أول الأمر إلى كسب مقدمتين بديهيتين فيقف، ونحصل المطلوب منهما، فيتألف منهما قياس يسمى (بالقياس البسيط) ، لأنه قد حصل المطلوب به وحده. و هذا مفروض جميع الأقيسه التى تكلمنا عن أنواعها وأقسامها.

وأخرى ينتهى التحليل من أول الأمر إلى مقدمتين إحداهما كسبيه أو كلاهما كسبيتان، فلا يقف الكسب عندهما حينئذ، بل تكون المقدمه الكسبيه مطلوباً آخر لا بد لنا من كسب المقدمات ثانياً لتحصيله، فنلتجئ إلى تأليف قياس آخر تكون نتيجته نفس الكسبيه، أى أن نتيجه هذا القياس الثانى تكون مقدمه للقياس الأول. و لو كانت المقدمتان معاً كسبيتين فلا بد حينئذ من تأليف قياسين لتحصيل المقدمتين.

ثم إن هذه المقدمات المؤلفه ثانياً لتحصيل مقدمه القياس الأول أو مقدمتيه إن كانت كلها بديهيه وقف عليها الكسب، و إن كانت بعضها أو كلها كسبيه احتاجت إلى تأليف اقيسه بعددها ... و هكذا حتى نقف فى مطافنا على مقدمات بديهيه لا تحتاج إلى كسب ونظر. ومثل هذه التأليفات المترتبه التى تكون نتيجه أحدها مقدمه فى الآخر لينتهى بها إلى مطلوب واحد

هو المطلوب الأصلى تسمى (القياس المركب) ، لأنه يتركب من قياسين أو أكثر.

فالقياس المركب إذن هو: «ما تألف من قياسين فأكثر لتحصيل مطلوب واحد».

وفى كثير من الأحوال نستعمل القياسات المركبه، فلذلك قد نجد فى بعض البراهين مقدمات كثيره فوق اثنتين مسوقه لمطلوب واحد، فيظنها من لا خبره له أنها قياس واحد، و هى فى الحقيقه ترد إلى قياسات متعدده متناسقه على النحو الذى قدمناه، وإنما حذفت منه النتائج المتوسطه، أو بعض المقدمات على طريقه (القياس المضمر) الذى تقدّم شرحه. وإرجاعها إلى أصلها قد يحتاج إلى فطنه ودربه.

اقسام القياس المركب:

وعلى ما تقدم ينقسم القياس المركب إلى موصول ومفصول:

١ (الموصول) ، و هو الذى لا تنطوى فيه النتائج؛ بل تذكر مره نتيجه لقياس ومره مقدمه لقياس آخر، كقولك:

أ كل شاعر حساس

ب وكل حساس يتألم

... كل شاعر يتألم.

ثم تأخذ هذه النتيجه فتجعلها مقدمه لقياس آخر لينتج المطلوب الأصلى الذى سقت لأجله القياس المتقدم، فنقول من رأس:

أ. كل شاعر يتألم

ب. وكل من يتألم قوى العاطفه

... كل شاعر قوى العاطفه.

وهذه عين النتيجه السابقه فى الوصول. و المفصول أكثر استعمالاً فى العلوم اعتماداً على وضوح النتائج المتوسطه فيحذفونها.

والقياسات المركبه قد يسمى بعضها بأسماء خاصه لخصوصيه فيها و لا بأس بالبحث عن بعضها تنويراً للأذهان. منه

قياس الخلف

قد سبق منا ذكر لقياس الخلف مرتين: مره فى أول تنبيهات الشكل الثالث وسميناه (طريقه الخلف) وشرحناه هناك بعض الشرح. و قد كنا استخدمناه للبرهان على بعض ضروب الشكلين الثانى و الثالث. ومره أخرى نبهنا عليه فى آخر القسم الرابع من الاقترانى

الشرطى و هو المؤلف من متصله وحمليه إذ قلنا إن قياس الخلف ينحل إلى قياس شرطى من هذا القسم.

و من الخير للطالب الآن أن

يرجع إلى هذين البحثين قبل الدخول فى التفصيلات الآتيه.

والـذى ينبغى أن يعلـم أن البـاحث قـد يعجز عـن الاسـتدلال على مطلـوبه بطريقه مباشـره، فيحتـال إلى اتخـاذ طريقه غير مباشـره فيلتمس الدليل على بطلان نقيض مطلوبه ليثبت صدق مطلوبه لأن النقيضـين لا يكذبان معاً. وإبطال النقيض لأثبات المطلوب هو المسمى (بقياس الخلف) ، ولذا أشرنا فيما سبق فى تنبيهات الشكل الثالث إلى أن طريقه الخلف من نوع الاستدلال غير المباشر.

و من هنا يحصل لنا تعريف قياس الخلف بأنه:

«قياس مركب يثبت المطلوب بابطال نقيضه»

أما أنه قياس مركب فلأنه يتألف من قياسين: اقترانى شرطى مؤلف من متصله وحمليه واستثنائى

كيفيته:

إذا أردنا إثبات المطلوب بإبطال نقيضه، فعلينا أن نستعمل الطريقه التى سنشرحها ولنرجع قبل كل شىء إلى الموارد التى استعملنا لها قياس الخلف فيما سبق، ولنختر منها للمثال (الضرب الرابع من الشكل الثانى) ، فنقول:

المفروض صدق ا س ب م و ٢ كل ج م

المدعى صدق النتيجه: س ب ج

و (خلاـصه البرهـان) بـالخلف أن نقـول: لـو لم يصـدق المطلوب لصـدق نقيضه ولكن نقيضه ليس بصـادق لأـن صـدقه يسـتلزم الخلف، فيجب أن يكون المطلوب صادقاً. و هـذا كما ترى قياس اسـتثنائى يسـتدل على كبراه بلزوم الخلف. ولبيان لزوم الخلف عنـد صـدق النقيض يسـتدل بقياس اقترانى شـرطى مؤلف من متصـله مقدمها المطلوب منفياً وتاليها نقيض المطلوب و من حمليه مفروضه الصدق.

و (تفصيل البرهان) بالخلف نتبع ما يأتى من المراحل مع التمثيل بالمثال الذى اخترناه.

١ نأخـذ نقيض المطلوب (كل ب ج) ونضـمه إلى مقـدمه مفروضه الصـدق ولتكن الكبرى و هى (كل ج م) فيتألف منهما قياس من الشكل الأول.

كل ب ج، كل ج م

ينتج كل ب م

٢ ثم نقيس هذه النتيجه الحاصله الى المقدمه

الأخرى المفروضه الصـدق و هى (س ب م) فنجـد أنهما نقيضان: فإما أن تكذب (س ب م) و المفروض صدقها، هذا خلف أى خلاف ما فرض من صدقها، و اما ان تكذب هذه النتيجه الحاصله و هى (كل ب م). و هذا هو المتعين.

٣ ثم نقول حينئـذ: لا بـد أن يكون كذب هذه النتيجه المتقدمه ناشـئاً من كذب إحدى المقدمتين، لأن تأليف القياس لا خلل فيه حسب الفرض، و لا يجوز كـذب المقـدمه المفروضه الصـدق، فلا بد أن يتعين كذب المقدمه الثانيه التى هى (نقيض المطلوب) كل ب ج، فيثبت المطلوب (س ب ج).

٤ وبالأخير يوضع الاستدلال هكذا:

أ. من قياس اقترانى شرطى.

١ الصغرى التى هى قولنا (لو لم يصدق س ب ج فكل ب ح)

٢ الكبرى المفروض صدقها هو قولنا (كل ج م)

فينتج حسبما ذكرناه فى أخذ نتيجه النوع الرابع من الشرطى:

(لو لم يصدق س ب ج فكل ب م) ...

ب من قياس استثنائى.

١ الصغرى نتيجه الشرطى السابق وهى:

لو لم يصدق س ب ج فكل ب م.

٢ الكبرى قولنا: و (لكن كل ب م كاذبه)

لأنه نقيضها و هو (س ب م) صادق حسب الفرض

فينتج: يجب أن يكون (س ب ج) صادقاً و هو المطلوب

قياس المساواه

اشاره

من القياسـات المشـكله التى يمكن إرجاعهـا إلى القيـاس المركب (قيـاس المسـاواه) وإنمـا سـمى قياس المساواه لأن الأصل فيه المثال المعروف (أ مساو لب وب مساو لج ينتج أ مساو لج) ، وإلّا فهو قد يشتمل على المماثله و المشابهه ونحوهما كقولهم:

الإنسان من نطفه و النطفه من العناصر، فالإنسان من العناصر، وكقولهم:

الجسم جزء من الحيوان و الحيوان جزء من الإنسان، فالجسم جزء من الإنسان.

وصدق قياس المساواه يتوقف على صدق مقدمه خارجيه محذوفه

و هى نحو مساوى المساوى مساوٍ، وجزء الجزء جزء، و المماثل للمماثل مماثل ... وهكذا.

ولذا لا ينتج لو كذبت المقدمه الخارجيه نحو:

(الاثنان نصف الأربعه و الأربعه نصف الثمانيه) ، فانه لا ينتج: الاثنان نصف الثمانيه، لأن نصف النصف ليس

تحليل هذا القياس:

وهـذا القياس كما ترى على هيئه مخالفه للقياس المألوف المنتـج، إذ لا شـركه فيه فى تمام الوسط، لأن موضوع المقدمه الثانيه و هو (ب) جزء من محمول الأـولى و هو (مسـاو لب) ، فلاـ بـد من تحليله وإرجاعه إلى قياس منتظم بضم تلك المقـدمه الخارجيه المحذوفه إلى مقدمتيه ليصير على هيئه القياس. و فى بادئ النظر لا ينحل المشكل بمجرد ضم المقدمه الخارجيه، فلا يظهر كيف يتألف قياس تشترك فيه المقـدمات فى تمام الوسط، و انه من أى انواع القياس ولـذا عد عسـر الانحلال إلى الحدود المترتبه فى القياس المنتج لهذه النتيجه وعده بعضهم من القياسات المفرده، وبعضهم عده من المركبه.

والأصح أن نعده من المركبات، فنقول إنه مركب من قياسين.

(القياس الأول): صغراه المقدمه الأولى (أ مساوٍ لب)

وكبراه (كل مساوٍ لب مساوٍ لمساوى ج)

و هـذه الكبرى صادقه مأخوذه من المقـدمه الثانيه من قياس المساواه أى (ب مساو لـج) لأنه بحسـبها يكون (ما يساوى ج) عباره ثـانيه عن (ب) فلو قلت: كل ما يساوى ب يساوى ب، تكون قضـيه صادقه بـديهيه ويصـح أن تبـدل عباره (ما يساوى ج) بحرف (ب) فنقول مكانهـا (مسـاو لب مساو لمساوى ج). وعليه يكون هـذا القياس الأول من الشـكل الأول الحملى و الأوسط فيه: مساوٍ لب.

فينتج (أ مساوٍ لمساوى ج)

(القياس الثانى): صغراه النتيجه السابقه من الأول (أ مساوٍ لمساوى ج).

وكبراه المقدمه الخارجيه المذكوره و هى (المساوى لمساوى ج مساوٍ لج) فينتظم قياساً

من الشكل الأول الحملی أيضاً و الأوسط فيه (مساوٍ لمساوی ج).

فينتج أ مساو لج (وهو المطلوب)

۱ القواعد و الاصول

۱ مصطلحات هذه الصناعه

لهذه الصناعه ككل صناعه مصطلحات خاصه بها و الآن نذكر بعضها فی المقدمه للحاجه فعلًا، ونرجئ الباقی إلی مواضعه.

۱ كلمه (الجدل) ، إن الجدل لغه هو اللدد و اللجاج فی الخصومه بالكلام، مقارناً غالباً لاستعمال الحيله الخارجه أحياناً عن العدل و الإنصاف. ولذا نهت الشريعه الإسلاميه عن المجادله، لا سيما فی الحج و الاعتكاف.

وقد نقل مناطقه العرب هذه الكلمه واستعملوها فی الصناعه التی نحن بصددها و التی تسمی باليونانيه (طوبيقا).

وهذه لفظه (الجدل) أنسب الألفاظ العربيه إلی معنی هذه الصناعه علی ما سيأتی توضيح المقصود بها، حتی من مثل لفظ المناظره، و المحاوره و المباحثه، و إن كانت كلّ واحده منها تناسب هذه الصناعه فی الجمله، كما استعملت كلمه (المناظره) فی هذه الصناعه أيضا، فقيل (آداب المناظره) و ألفت بعض المتون بهذا الاسم.

وقد يطلقون لفظ (الجدّل) أيضاً علی نفس استعمال الصناعه كما أطلقوه علی ملكه استعمالها، فيريدون به حينئذ القول المؤلف من المشهورات أو المسلمات الملزم للغير و الجاری علی قواعد الصناعه. و قد يقال له ايضا:

القياس الجدلی أو الحجه الجدليه أو القول الجدلی. أما مستعمل الصناعه فيقال له: (مجادل) و (جدلی).

۲ كلمه (الوضع). ويراد بها هنا (الرأی المعتقد به أو الملتزم به) ، كالمذاهب و الملل و النحل و الأديان و الآراء السياسيه و الاجتماعيه و العلميه، و ما إلی ذلك.

والإنسان كما يعتنق الرأی ويدافع عنه لأنه عقيدته، قد يعتنقه لغرض آخر فيتعصب له ويلتزمه و إن لم يكن عقيده له، فالرأی علی قسمين: رأی معتقد به ورأی ملتزم به، وكل منهما يتعلق به غرض الجدلی لإثباته أو نقضه،

فأراد أهل هـذه الصـناعه أن يعبروا عن قسـمين بكلمه واحده جامعه، فاسـتعملوا كلمه (الوضع) اختصاراً، ويريدون به مطلق الرأى الملتزم سواء أكان معتقداً به ام لا.

كما قـد يسـمّون أيضا نتيجه القياس فى الجـدل (وضـعاً) و هى التى تسـمى فى البرهان (مطلوبا). و على هذا يكون معنى الوضـع قريباً من معنى الدعوى التى يراد إثباتها أو إبطالها.

٢ وجه الحاجه الى الجدل

إن الإنسـان لا ـ ينفـك عن خلاـف ومنازعـات بينه وبين غيره من أبنـاء جلـدته، فى عقائـده وآرائه من دينيه وسياسـيه واجتمـاعيه ونحوهـا، فتتـألف بالقيـاس إلى كـل وضع طائفتـان: طـائفه تناصـره وتحافـظ عليه، وأخرى تريـد نقضه وهـدمه وينجر ذلـك إلى المناظره و الجدال فى الكلام، فيلتمس كلّ فريق الدليل و الحجّه لتأييد وجهه نظره وإفحام خصمه أمام الجمهور.

والبرهان سبيل قويم مضـمون لتحصـيل المطلوب، ولكن هناك من الأسـباب ما يدعو إلى عدم الأخذ به فى جمله من المواقع، و اللجوء إلى سبيل آخر، و هو سبيل الجـدل الـذى نحن بصـدده. و هنا تنبثق الحاجه إلى الجدل، فإّنه الطريقه المفيده بعد البرهان. أما الأسباب الداعيه إلى عدم الأخذ بالبرهان فهى أمور.

١ إن البرهـان واحـد فى كـلّ مسـأله لا يمكن أن يسـتعمله كل من الفريقين المتنازعين لأن الحق واحـد على كلّ حال، فإذا كان الحق مع أحد الفريقين فإنّ الفريق الآخر يلتجئ إلى سبيل الجدل لتأييد مطلوبه.

٢ إن الجمهور أبعد ما يكون عن إدراك المقدمات البرهانيه إذا لم تكن من المشـهورات الذايعات بينهم، وغرض المجادل على الأـكثر إفحـام خصـمه أمـام الجمهور فيلتجئ هنا إلى اسـتعمال المقـدمات المشـهوره بالطريقه الجـدليه و إن كان الحق فى جانبه ويمكنه استعمال البرهان.

٣ انه ليس كل احد يقوى على إقامه البرهان او إدراكه فيلتجئ المنازع إلى الجدل لعجزه عن البرهان

أو لعجز خصمه عن إدراكه.

۴ إن المبتدئ فی العلوم قبل الوصول إلی الدرجه التی یتمکن فیها من إقامه البرهان علی المطالب العلمیه یحتاج إلی ما یمّرن ذهنه وقوته العقلیه علی الاستدلال علی المطالب بطریقه غیر البرهان، کما قد یحتاج إلی تحصیل القناعه و الاطمئنان إلی تلک المطالب قبل أن یتمکن من البرهان علیها. و لیس له سبیل إلی ذلک إلّا سبیل الجدّل.

وبمعرفه هذه الأسباب تظهر لنا قوه الحاجه الی الجدل ونستطیع ان نحکم بأنّه یجب لکل من تهمه المعرفه وکلّ من یرید أن یحافظ علی العقائد و الآراء أیه کانت أن یبحث عن صناعه الجدل وقوانینها وأصولها. و المتکفل بذلک هذا الفن الذی عنی به متقدموا الفلاسفه من الیونانیین وأهمله المتأخرون فی الدوره الإسلامیه إهمالاً لا مبرر له عدا فئه قلیله من أعاظم العلماء کالرئیس ابن سینا و الخواجه نصیر الدین الطوسی إمام المحققین.

۳ المقارنه بین الجدل و البرهان

قلنا إن الجدل أسلوب آخر من الاستدلال، و هو یأتی بالمرتبه الثانیه بعد البرهان، فلا بد من بحث المقارنه بینهما وبیان ما یفترقان فیه فنقول:

۱ إن البرهان لا یعتمد إلّا علی المقدمات التی هی حق من جهه ما هو حق، لتنتج الحق، أما (الجدل) فإنّما یعتمد علی المقدمات المسلمه من جهه ما هی مسلمه، و لا ـ یشترط فیها أن تکون حقاً، و إن کانت حقاً واقعاً، إذ لا یطلب المجادل الحق بما هو حق کما قلنا بل إنّما یطلب إفحام الخصم و إلزامه بالمقدمات المسلمه سواء أکانت مسلمه عند الجمهور و هی المشهورات العامه و الذائعات، أم مسلمه عند طائفه خاصه یعترف بها الخصم، أم مسلمه عند شخص الخصم خاصه.

۲ إن الجدل لا یقوم إلا بشخصین متخاصمین، أما البرهان فقد یقام

لغرض تعليم الغير وإيصاله إلى الحقائق فيقوم بين شخصين كالجدل، و قد يقيمه الشخص ليناجى به نفسه ويعلّمها لتصل إلى الحق.

۳ انه تقدم فى البحث السابق أن البرهان واحد فى كل مسأله لا يمكن أن يقيمه كل من الفريقين المتنازعين. أما الجدل فإنه يمكن ان يستعمله الفريقان معاً ما دام الغرض منه إلزام الخصم وإفحامه لا الحق بما هو حق، و ما دام إنه يعتمد على المشهورات و المسلّمات التى قد يكون بعضها فى جانب الإثبات وبعضها الآخر فى عين الوقت فى جانب النفى. بل يمكن لأحد الفريقين أن يقيم كثيراً من الأدله الجدليه بلا- موجب للحصر على رأى واحد، بينما إن البرهان لا- يكون إلاّ- واحداً لا يتعدد فى المسأله الواحده، و إن تعدد ظاهراً بتعدد العلل الأربع على ما تقدم فى بحث البرهان.

۴ إن صوره البرهان لا- تكون إلاّ- من القياس على ما تقدم فى بحث البرهان أما المجادل فيمكن أن يستعمل القياس و غيره من الحجج كالاستقراء و التمثيل، فالجدل أعم من البرهان من جهه الصوره، غير أن أكثر ما يعتمد الجدل على القياس و الاستقراء.

۴ تعريف الجدل

ويظهر بوضوح من جميع ما تقدم صحه تعريف فن الجدل بما يلى:

(إنه صناعه علميه يقتدر معها حسب الإمكان على إقامه الحجه من المقدمات المسلمه على أى مطلوب يراد و على محافظه أى وضع يتفق، على وجه لا تتوجه عليه مناقضه).

وإنما قيد التعريف بعباره (حسب الإمكان) فلأجل التنبيه على أن عجز المجادل عن تحصيل بعض المطالب لا يقدح فى كونه صاحب صناعه، كعجز الطبيب مثلاً عن مداواه بعض الأمراض فإنه لا ينفى كونه طبيباً.

ويمكن التعبير عن تعريف الجدل بعباره أخرى كما يلى:

(الجدل صناعه تمكن الإنسان من إقامه

الحجج المؤلفه من المسلمات أو من ردها حسب الإراده و من الاحتراز عن لزوم المناقضه فى المحافظه على الوضع).

۵ فوائد الجدل

مما تقدم تظهر لنا الفائده الأصليه من صناعه الجدل ومنفعتها المقصوده بالذات، و هى أن يتمكن المجادل من تقويه الآراء النافعه وتأييدها و من إلزام المبطلين و الغلبه على المشعوذين، وذوى الآراء الفاسده على وجه يدرك الجمهور ذلك. ولهذا الصناعه فوائد أخر تقصد منها بالعرض، نذكر بعضها:

۱ رياضه الأذهان وتقويتها فى تحصيل المقدمات واكتسابها، إذ يتمكن ذو الصناعه من إيراد المقدمات الكثيره و المفيده فى كل باب و من إقامه الحجه على المطالب العلميه و غيرها.

۲ تحصيل الحق و اليقين فى المسأله التى تعرض على الإنسان، فإنه بالقوه الجدليه التى تحصل له بسبب هذه الصناعه يتمكن من تأليف المقدمات لكل من طرفى الإيجاب و السلب فى المسأله. وحينئذ بعد الفحص عن حال كل منهما و التأمل فيهما قد يلوح الحق له، فيميز أنه فى أى طرف منهما، ويزيف الطرف الآخر الباطل.

۳ التسهيل على المتعلم المبتدئ لمعرفه المصادرات فى العلم الطالب له، بسبب المقدمات الجدليه، إذ أنه بادئ بدء ينكرها ويستوحش منها، لأنه لم يقو بعد على الوصول إلى البرهان عليها. و المقدمات الجدليه تفيده التصديق بها وتسهل عليه الاعتقاد بها فيطمئن إليها قبل الدخول فى العلم ومعرفه براهينها.

۴ وتنفع هذه الصناعه أيضا طالب الغلبه على خصومه، إذ يقوى على المحاوره و المخاصمه و المراوغه و إن كان الحق فى جانب خصمه، فيستظهر على خصمه الضعيف عن مجادلته ومجاراته، لا سيما فى هذا العصر الذى كثرت فيه المنازعات فى الآراء السياسيه و الاجتماعيه.

۵ وتنفع أيضا الرئيس للمحافظه على عقائد أتباعه عن المبتدعات.

۶ وتنفع أيضا الذين يسمّونهم فى

هـذا العصـر المحامين الـذين اتخـذوا المحاماه و الدفاع عن حقوق الناس مهنه لهم، فإنهم أشد ما تكون حاجتهم إلى معرفه هذه الصناعه، بل إنها جزء من مهنتهم فى الحقيقه.

۶ السؤال و الجواب

تقـدم أن الجـدل لا يتم إلّا بين طرفين متنازعين فالجـدلى شـخصان: (أحـدهما) محافظ على وضع وملتزم له غايه سـعيه ألا يلزمه الغير و لا يفحمه و (ثانيهما) ناقض له وغايه سعيه ان يلزم المحافظ ويفحمه.

و (الاول) يسـمى (المجيب). واعتماده على المشـهورات فى تقرير وضـعه، إما المشـهورات المطلقه أو المحـدوده بحسب تسـليم طائفه معينه.

و (الثانى) يسمى (السائل) واعتماده فى نقض وضع المجيب على ما يسلّمه المجيب من المقدمات و إن لم تكن مشهوره.

ولتوضـيح سـرّ التسـميه بالسائـل و المجيب نقول: إن الجـدل إنمـا يتم بـأمرين سؤال وجواب، و ذلك لأن المقصود الأصـلى من صناعه الجدل عندهم ان تتم بهذه المراحل الأربع:

۱ أن يوجه من يريد نقض وضع ما أسئله إلى خصمه المحافظ على ذلك الوضع بطريق الاستفهام، بأن يقول:

(هل هـذا ذاك؟) أو (أليس إذا كان كـذا فكـذا؟) ويتـدرج بالأسـئله من البعيـد عن المقصود، إلى القريب منه حسـبما يريـد أن يتوصل به إلى مقصوده من تسـليم الخصم، من دون أن يشعره بأنه يريد مهاجمته ونقض وضعه، أو يشعره بذلك ولكن لا يشعره من أيه ناحيه يريد مهاجمته منها، حتى لا يراوغ ويحتال فى الجواب.

۲ أن يستل السائل من خصمه من حيث يدرى و لا يدرى الاعتراف و التسليم بالمقدمات التى تستلزم نقض وضعه المحافظ عليه.

۳ أن يؤلف السائل قياساً جـدلياً مما اعترف و سـلم به خصـمه (المجيب) بعـد فرض اعترافه وتسـليمه، ليكون هـذا القياس ناقضـاً لوضع المجيب.

۴ أن يدافع المحافظ (المجيب) ويتخلص عن المهاجمه إن استطاع بتأليف قياس من

المشهورات التى لا بد أن يخضع لها السائل و الجمهور.

وهـذه الطريقه من السؤال و الجواب هى الطريقه الفنيه المقصوده لهم فى هذه الصـناعه و هى التى تظهر بها المهاره و الحذق فى توجيه الأسئله و التخلص من الاعتراف أو الإلزام.

و من هـذه الجهه كانت التسـميه بالسائل و المجيب، لا لمجرد وقوع سؤال وجواب بأى نحو اتفق. و المقصود من صـناعه الجـدل اتقان تأديه هذه الطريقه حسبما تقتضيه القوانين و الأصول الموضوعه فيها.

ونحـن يمكننـا أن نتوسـع فى دائره هـذه الصـــناعه، فنتعـدى هـذه الطريقـه المتقـدمه إلى غيرهـا، بـأن نكتفى بتـأليف القيـاس من المشـهورات أو المسـلمات لنقض وضع او للمحـافظه على وضع، لغرض افحام الخصوم، على أى نحو يتفق هـذا التأليف و إن لم يكن على نحو السؤال و الجواب و لم يمر على تلك المراحل الاربع بترتيبها. ولعل تعريف الجدل المتقدم لا يابى هذه التوسعه.

بل يمكن ان نتعـدى الى ابعـد من ذلك حينئـذ، فلا نخص الصـناعه بالمشافهه، بل نتعـدى بها إلى التحرير و المكاتبه. و فى هذه العصور لا ـ سـيما الأـخيره منهـا بعـد انتشـار الطبـاعه و الصـحف أكثر مـا تجرى المناقشات و المجادلات فى الكتابه، وتبتنى على المسلمات و المشهورات، على غير الطريقه البرهانيه، من دون أن تتألف صوره سؤال وجواب. و مع ذلك نسميها قياسات جدليه، أو ينبغى أن نسـميها كـذلك، وتشـملها كثير من أصول صـناعه الجدل وقواعدها فلا ضـير فى دخولها فى هذه الصـناعه وشـمول بعض قواعدها وآدابها لها.

۷ مبادئ الجدل

أشـرنا فيما سـبق إلى أن مبادئ الجـدل الأوليه التى تعتمـد عليها هذه الصـناعه هى المشـهورات و المسـلمات، و إن المشـهورات مبادئ مشتركه بالنسبه إلى السائل و المجيب، و المسلمات مختصه بالسائل.

كما أشرنا إلى أن المشهورات يجوز

أن تكون حقاً واقعاً وللجدلى أن يستعملها فى قياسه. أما استعمال الحق غير المشهور بما هو حق فى هذه الصناعه فإنه يعد مغالطه من الجدلى لأنه فى استعمال أيه قضيه لا يدعى أنها فى نفس الأمر حق. وانما يقول:

إن هذا الحكم ظاهر واضح فى هذه القضيه ويعترف بذلك الجميع ويكون الحكم مقبولا لدى كل احد.

ثم أنا أشرنا فى بحث (المشهورات) أن للشهره أسباباً توجبها، وذكرنا أقسام المشهورات حسب اختلاف أسباب الشهره، فراجع. و السرّ فى كون الشهره لا تستغنى عن السبب أن شهره المشهور ليست ذاتيه، بل هى أمر عارض، وكل عارض لا بد له من سبب. و ليست هى كحقيه الحق التى هى أمر ذاتى للحق لا تعلل بعله.

وسبب الشهره لا بد أن يكون تألفه الأذهان وتدركه العقول بسهوله، ولولا ذلك لما كان الحكم مقبولاً عند الجمهور وشايعاً بينهم.

وعلى هذا يتوجه علينا سؤال وهو: إذا كانت الشهره لا تستغنى عن السبب، فكيف جعلتم المشهورات من المبادئ الأوليه أى ليست مكتسبه؟

والجواب إن سبب حصول الشهره لوضوحه لدى الجمهور تكون أذهان الجمهور غافله عنه و لا ـ تلتفت الى سرّ انتقالها إلى الحكم المشهور، فيبدو لها أن المشهورات غير مكتسبه من سبب كأنها من تلقاء نفسها انتقلت إليها، وإنما يعتبر كون الحكم مكتسباً إذا صدر الانتقال إليه بملاحظه سببه. و هذا من قبيل القياس الخفى فى المجربات و الفطريات التى قياساتها معها، على ما أوضحناه فى موضعه، فإنما مع كونها لها قياس و هو السبب الحقيقى لحصول العلم بها عدّوها من المبادئ غير المكتسبه، نظراً إلى أن حصول العلم فيها عن سبب خفى غير ملحوظ للعالم ومغفول عنه لوضوحه لديه.

ثم لا يخفى أنه ليس كل ما يسمى

مشـهوراً هو من مبادئ الجدل، فإن الشـهره تختلف بحسب اختلاف الأسـباب فی کیفیه تأثیرها فی الشـهره. وبهذا الاعتبار تنقسم المشهورات إلی ثلاثه أقسام:

١ المشهورات الحقیقیه، و هی التی لا تزول شهرتها بعد التعقیب و التأمل فیها.

٢ المشهورات الظاهریه، و هی المشهورات فی بادئ الرأی التی تزول شهرتها بعد التعقیب و التأمل مثل قولهم:

(انصر أخاک ظالماً أو مظلوماً) ، فإنه یقابله المشهور الحقیقی وهو: (لا تنصر الظالم و إن کان اخاک).

٣ الشبیهه بالمشـهورات، و هی التی تحصـل شـهرتها بسـبب عارض غیر لازم تزول الشـهره بزواله، فتکون شـهرتها فی وقت دون وقت وحال دون حال، مثل اسـتحسان الناس فی العصـر المتقـدم لإطلاق الشوارب تقلیـداً لبعض الملوک و الامراء، فلما زال هذا السبب زالت هذه العاده وزال الاستحسان.

ولاـ یصـلح للجـدل إلاّـ القسم الأـول دون الأـخیرین، أمـا الظـاهریه فإنما تنفع فقط فی صـناعه الخطابه کما سـیأتی، و اما الشبیهه بالمشهورات فنفعها خاص بالمشاغبه کما سیأتی فی صناعه المغالطه.

٨ مقدمات الجدل

کـل مـا هو مبـدأ للقیـاس معنـاه أنه یصـلح أن یقع مقـدمه له ولکن لیس یجب فی کـل ما هو مقـدمه أن یکون من المبادئ، بل المقـدمه إمـا أن تکون نفسـها من المبـادئ أو تنتهی إلی المبـادئ. وعلیه فمقـدمات القیـاس الجـدلی یجوز أن تکون فی نفسـها مشهوره. ویجوز أن تکون غیر مشهوره، ترجع إلی المشهوره کما قلنا فی مقدمات البرهان إنها تکون بدیهیه وتکون نظریه تنتهی إلی البدیهیه.

والرجوع إلی المشهوره علی نحوین:

أ أن تکتسب شـهرتها من المقارنه و المقایسه إلی المشـهوره. وتسـمی (المشهوره بالقرائن). و المقارنه بین القضیتین إما لتشابهما فی الحدود أو لتقابلهما فیها. وکل من التشابه و التقابل یوجب انتقال الذهن من تصور شهره إحداهما إلی تصور شهره الثانیه، و

إن لم يكن هذا الانتقال فى نفسه واجباً، وإنما تكون شهره أحداهما مقرونه بشهره الأخرى.

مثال التشابه: قولهم إذا كان إطعام الضيف حسناً فقضاء حوائجه حسن أيضاً، فإنّ حسن إطعام الضيف مشهور وللتشابه بين الإطعام وقضاء الحوائج تستوجب المقارنه بينهما انتقال الذهن إلى حسن قضاء حوائج الضيف. ومثال التقابل: قولهم:

إذا كان الإحسان إلى الأصدقاء حسناً كانت الإساءه إلى الأعداء حسنه، فإن التقابل بين الأحسان و الإساءه وبين الأصدقاء و الأعداء يستوجب انتقال الذهن من إحدى القضيتين إلى الأخرى بالمقارنه و المقايسه.

ب أن تكون المقدمه مكتسبه شهرتها من قياس مؤلف من المشهورات منتج لها بان تكون هذه المقدمه المفروضه مأخوذه من مقدمات مشهوره. نظير المقدمه النظريه فى البرهان إذا كانت مكتسبه من مقدمات بديهيه.

۹ مسائل الجدل

كل قضيه كان السائل قد أورد عينها فى حال سؤاله أو أورد مقابلها فإنها تسمى (مساله الجدل) و بعد أن يسلّم بها المجيب ويجعلها السائل جزءاً من قياسه هى نفسها تسمى (مقدمه الجدل).

إذا عرفت ذلك فكل قضيه لها ارتباط فى نقض الوضع الذى يراد نقضه تصلح أن تقع مورداً لسؤال السائل، ولكن بعض القضايا يجدر به أن يتجنبها نذكر بعضها:

(منها) أنه لا ينبغى للسائل أن يجعل المشهورات مورداً لسؤاله، فإن السؤال عنها معناه جعلها فى معرض الشك و الترديد و هذا ما يشجع المجيب على إنكارها ومخالفه المشهور. فلو التجأ السائل لإيراد المشهورات فليذكرها على سبيل التمهيد للقواعد التى يريد أن يستفيد منها لنقض وضع المجيب. باعتبار أن تلك المشهورات مفروغ عنها لا مفّر من الاعتراف بها.

و (منها) أنه لا ينبغى له أن يسأل عن ماهيه الأشياء و لا عن لميتها (علّيتها) لأن مثل هذا السؤال إنما يرتبط بالتعلم و الاستفاده لا بالجدل

و المغالبه، بل السؤال عن الماهيه لو احتاج إليه فينبغى أن يضعه على سبيل الاستفسار عن معنى اللفظ، أو على سبيل السؤال عن رأيه و قوله فى الماهيه، بأن يسأل هكذا (هل تقول إن الإنسان هو الحيوان الناطق أو لا؟) أو يسأل هكذا: (لو لم يكن حد الإنسان هو الحيوان الناطق فما حده إذن؟).

وكذلك السؤال فى اللميه لا بد أن يجعل السؤال عن قوله ورأيه فيها لا عن أصل العليه.

١٠ مطالب الجدل

إن الجدل ينفع فى جميع المسائل الفلسفيه و الاجتماعيه و الدينيه و العلميه و السياسيه و الأدبيه وجميع الفنون و المعارف وكل قضيه من ذلك تصلح أن تكون مطلوبه به. ويستثنى من ذلك قضايا لا تطلب بالجدل.

منها (المشهورات الحقيقيه المطلقه) لأنها لما كانت بهذه الشهره لا يسع لأحد إنكارها و التشكيك بها حتى يحتاج إثباتها إلى حجه. وحكمها من هذه الجهه حكم البديهيات فإنه لا تطلب بالبرهان. ويجمعها أنها غير مكتسبه فلا تكتسب بحجه.

ومن ينكر المشهورات لا تنفع معه حجه جدليه لأن معنى إقامتها إرجاعه إلى القضايا المشهوره و قد ينكرها أيضاً. ومثل هذا المنكر للمشهورات لا ردّ له إلا العقاب أو السخريه و الاستهزاء أو إحساسه: فمن ينكر مثل حسن عباده الخالق وقبح عقوق الوالدين فحقه العقاب و التعذيب. ومنكر مثل أن القمر مستمد نوره من الشمس يسخر به ويضحك عليه. ومنكر مثل أن النار حاره يكوى بها ليحس بحرارتها.

نعم قد يطلب المشهور بالقياس الجدلى فى مقابل المشاغب كما تطلب القضيه الأوليه بالبرهان فى مقابل المغالط.

أما المشهورات المحدوده أو المختلف فيها فلا مانع من طلبها بالحجه الجدليه فى مقابل من لا يراها مشهوره أو لا يعترف بشهرتها، لينبهه على شهرتها بما هو أعرف وأشهر.

ومنها

(القضايا الرياضيه ونحوها) لأنها مبتنيه على الحس و التجربه، فلاـ مدخل للجدل فيها و لا معنى لطلبها بالمشهورات كقضايا الهندسه و الحساب و الكيمياء و الميكانيك و نحو ذلك.

۱۱ ادوات هذه الصناعه

عرفنا فيما سبق أن الجدل يعتمد على المسلّمات و المشهورات غير أن تحصيل ملكه هذه الصناعه (بأن يتمكن المجادل من الانتفاع بالمشهورات و المسلّمات فى وقت الحاجه عند الاحتجاج على خصمه أو عند الاحتراز من الانقطاع و المغلوبيه) ليس بالأمر الهين كما قد يبدو لأول وهله. بل يحتاج إلى مران طويل حتى تحصل له الملكه شأن كل ملكه فى كل صناعه. ولهذا المران موارد أربعه هى أدوات للملكه إذا استطاع الإنسان أن يحوز عليها فإن لها الاثر البالغ فى حصول الملكه وتمكن الجدلى من بلوغ غرضه.

ونحن واصفون هنا هذه الأدوات. وليعلم الطالب أنه ليس معنى معرفه وصف هذه الأدوات أنه يكون حاصلاً عليها فعلًا، بل لا بد من السعى لتحصيلها بنفسه عملاـ واستحضارها عنده، فإن من يعرف معنى المنشار لاـ يكون حاصلًا لديه و لاـ يكون ناشراً للخشب، بل الذى ينشره من تمكن من تحصيل نفس الآله وعمل بها فى نشر الخشب. نعم معرفه أوصاف الآله طريق لتحصيلها و الانتفاع بها.

والأدوات الأربع المطلوبه هى كما يلى:

(الأداه الأولى) أن يستحضر لديه أصناف المشهورات من كل باب و من كل ماده على اختلافها، ويعدها فى ذاكرته لوقت الحاجه، و إن يفصل بين المشهورات المطلقه وبين المحدوده عند أهل كل صناعه أو مذهب، و إن يميز بين المشهورات الحقيقيه و غيرها، و إن يعرف كيف يستنبط المشهور ويحصل على المشهورات بالقرائن وينقل حكم الشهره من قضيه إلى أخرى.

فإذا كمل له كل ذلك وجمعه عنده فإن احتاج إلى استعمال مشهور:

كان حاضراً لديه متمكناً به من الاحتجاج على خصمه.

وهـذه الأـداه لازمه للجـدلى، لأـنه لاـ ينبغى له أن ينقطع أمام الجمهور و لا يحسن منه أن يتأنى ويطلب التـذكر أو المراجعه فإنه يفوت غرضه ويعـد فاشـلاً لأن غايته آنيه، و هى الغلبه على خصـمه أمام الجمهور. فيفوت غرضه بفوات الآوان، على العكس من طالب الحقيقه بالبرهان، فإن تأنيه وطلبه للتذكر و التأمل لا ينقصه و لا ينافى غرضه من تحصيل الحقيقه و لو بعد حين.

ومما ينبغى أن يعلم أن هـذه الملكه (ملكه اسـتحضار المشـهور عند الحاجه) يجوز أن تتبعض، بأن تكون مستحضـرات المجادل خاصه بالموضوع المختص به: فالمجادل فى الأمور الدينيه مثلاً يكفى أن يستحضر المشهورات النافعه فى موضوعه خاصه، و من يجادل فى السـياسه إنما يستحضـر خصوص المشـهورات المختصه بهذا الباب فيكون صاحب ملكه فى جدل السـياسه فقط ... و هكذا فى سائر المذاهب و الآراء.

وعليه فلا يجب فى الجدلى المختص بموضوع أن تكون ملكته عامه لجميع المشهورات فى جميع العلوم و الآراء.

(الأداه الثانيه) القدره و القوه على التميز بين معانى الألفاظ المشتركه و المنقوله و المشـككه و المتواطئه و المتباينه و المترادفه و مـا إليها من أحوال الألفاظ، و القـدره على تفصـيلها على وجه يسـتطيع أن يرفع ما يطرأ من غموض واشـتباه فيها، حتى لا يقتصـر على الدعوى المجرده فى إيرادها فى حججه، بل يتبين وجه الاشتراک أو التشکيک أو غير ذلک من الأحوال.

وهنـاک أصول وقواعـد قـد يرجع إليهـا لمعرفه المشترک اللفظى وتمييزه عن المشترک المعنوى ولمعرفه بـاقى أحوال اللفـظ: لا يسعها هذا الکتاب المختصر. ولأجل أن يتنبه الطالب لهذه الأبحاث نذکر مثالاً لذلک، فنقول:

لو اشتبه لفظ فى کونه مشترکاً لفظياً أو معنوياً فانه

قـد يمكن رفع الاشـتباه بالرجوع إلى اختلاف اللفظ بحسب الاعتبارات، مثل كلمه (قوه) فإنها تسـتعمل بمعنى القـدره كقولنا قوه المشـى و القيام مثلًا، وتسـتعمل بمعنى القابليه و التهيؤ للوجود مثل قولنا الأخرس ناطق بالقوه و البذره شـجره بالقوه. فلو شـككنا فى أنهـا موضوعه لمعنى أعم أو لكـل من المعنيين على حـده، فإنه يمكـن أن نقيس اللفظ الى ما يقابله فنرى فى المثال أن اللفظ بحسب كـل معنى يقـابله لفـظ آخر و ليس له مقابـل واحـد، فمقابل القوه بالمعنى الأول الضـعف ومقابلها بالمعنى الثانى الفعليه. ولتعدد التقابل نستظهر أن لها معنيين لا معنى واحداً وإلّا لكان لها مقابل واحد.

وكـذلك يمكن ان تسـتظهر أن للفظه معنيين على نحو الاـشتراك اللفظى، إذا تعـدد جمعهـا بتعـدد معناها، مثل لفظه (أمر) فإنها بمعنى شىء تجمع على (أمور) وبمعنى طلب الفعل تجمع على (أوامر). فلو كان لها معنى واحد مشترك لكان لها جمع واحد.

ثم إن كثيراً ما تقع المنازعات بسبب عدم تحقيق معنى اللفظ، فينحو كل فريق من المتنازعين منحى من معنى اللفظ غير ما ينحوه الفريق الآخر ويتخيل كل منهما أن المقصود لهما معنى واحد هو موضع الخلاف بينهما.

و من له خبره فى أحوال اللفـظ يسـتطيع أن يكشف مثـل هـذه المغالطـات ويوقع التصالـح بين الفريقين. ويمكن التمثيـل لـذلك بـالنزاع فى مسـأله جواز رؤيه الله، فيمكن أن يريـد من يجيز الرؤيه هى الرؤيه القلبيه أى الاـدراك بالعقـل بينما أن المقصود لمن يحيلها هى الرؤيه بمعنى الإدراك بالبصـر. فتفصـيل معنى الرؤيه وبيان أن لها معنيين قد يزيل الخلاف و المغالطه. و هكذا يمكن كشف النزاع فى كثير من الأبحاث. و هذا من فوائد هذه الأداه.

(الأداه الثالثه) القدره و القوه على التمييز بين

المتشابهات سواء كان التمييز بالفصول أو بغيرها. وتحصل هذه القوه (الملكه) بالسعى فى طلب الفروق بين الأشياء المتشابهه تشابهاً قريباً لا سيما فى تحصيل وجوه اختلاف أحكام شىء واحد بل تحصل بطلب المباينه بين الأشياء المتشابهه بالجنس.

وتظهر فائده هذه الأداه فى تحصيل الفصول و الخواص للأشياء، فيستعين بذلك على الحدود و الرسوم. وتظهر الفائده للمجادل كما لو ادعى خصمه مثلاً أن شيئين لهما حكم واحد باعتبار تشابهها فيقيس أحدهما على الآخر، أو أن الحكم ثابت للعام الشامل لهما، فإنه أى المجادل إذا ميز بينهما وكشف ما بينهما من فروق تقتضى اختلاف أحكامها ينكشف اشتباه الخصم ويقال له مثلاً: إن قياسك الذى ادعيته قياس مع الفارق.

مثاله ما تقدم فى بحث المشهورات فى دعوى منكر الحسن و القبح العقليين إذ استدل على ذلك بأنه لو كان عقلياً لما كان فرق بينه وبين حكم العقل بأن الكل أعظم من الجزء مع أن الفرق بينهما ظاهر. فاعتقد المستدل أن حكمى العقل فى المسألتين نوع واحد واستدل بوجود الفرق على إنكار حكم العقل فى مسأله الحسن و القبح.

وقد أوضحنا هناك فرق بين العقلين وبين الحكمين بما أبطل قياسه فكان قياساً مع الفارق. و هذا المثال أحد موارد الانتفاع بهذه الأداه.

(الأداه الرابعه) القدره على بيان التشابه بين الأشياء المختلفه عكس الأداه الثالثه، سواء كان التشابه بالذاتيات أو بالعرضيات. وتحصل هذه القدره (الملكه) بطلب وجوه التشابه بين الأمور المتباعده جداً أو المتجانسه، وبتحصيل ما به الاشتراك بين الأشياء و إن كان أمراً عدمياً.

ويجوز أن يكون وجه التشابه نسبه عارضه. و الحدود فى النسبه إما أن تكون متصله أو منفصله: أما المتصله فكما لو كان شىء واحد منسوباً أو منسوباً إليه فى الطرفين،

أو أنه فى أحد الطرفين منسوباً و فى الثانى منسوباً إليه، فهذه ثلاثه أقسام:

(مثال الاول) ما لو قيل: نسبه الإمكان إلى الوجود كنسبته إلى العدم.

و (مثال الثانى) ما لو قيل نسبه البصر إلى النفس كنسبه السمع إليها.

و (مثال الثالث) ما لو قيل: نسبه النقطه إلى الخط كنسبه الخط إلى السطح.

أما المنفصله ففيما إذا لم يشترك الطرفان فى شىء واحد أصلاً كما لو قيل: نسبه الأربعه إلى الثمانيه كنسبه الثلاثه إلى السته.

وفائده هذه الأداه اقتناص الحدود و الرسوم بالاشتراك مع الأداه السابقه. فإن هذه الأداه تنفع لتحصيل الجنس وشبه الجنس، و الأداه السابقه تنفع فى تحصيل الفصول و الخواص كما تقدم.

وتنفع هذه الأداه فى إلحاق بعض القضايا ببعض آخر فى الشهره أو فى حكم آخر، ببيان ما به الاشتراك فى موضوعيهما، بعد أن يعلل الحكم بالأمر المشترك كما فى التمثيل.

وتنفع هذه الأداه أيضاً الجدلى فيما لو ادعى خصمه الفرق فى الحكم بين شيئين، فيمكنه أن يطالب بإيراد الفرق، فاذا عجز عن بيانه لا بد أن يسلم بالحكم العام ويذعن. و إن كان بحسب التحقيق العلمى لا يكون العجز عن إيراد الفرق بل حتى نفس عدم الفرق مقتضياً لالحاق شىء بشبيهه فى الحكم.

٢ المواضع

١ معنى الموضع

للتعبير (بالموضع) أهميه خاصه فى هذه الصناعه، فينبغى أن نتقن جيداً معنى هذه اللفظه قبل البحث عن أحكامه، فنقول:

الموضع باصطلاح هذه الصناعه هو الأصل أو القاعده الكليه التى تتفرع منها قضايا مشهوره.

وبعباره ثانيه أكثر وضوحاً، الموضع: كل حكم كلى تنشعب منه وتتفرع عليه أحكام كليه كثيره كل واحد منها بمثابه الجزئى بالإضافه إلى ذلك الكلى الأصل لها، و فى عين الوقت كل واحد من هذه الأحكام المتشعبه مشهور فى نفسه يصح أن يقع مقدمه

فى القياس الجدلى بسبب شهرته.

ولا يشترط فى الأصل (الموضع) أن يكون فى نفسه مشهوراً، فقد يكون و قد لا يكون. وحينما يكون فى نفسه مشهوراً صح أن يقع كالحكم المنشعب منه مقدمه فى القياس الجدلى، فيكون موضعاً باعتبار ومقدمه باعتبار آخر.

مثال الموضع قولهم:

إذا كان أحد الضدين موجوداً فى موضوع كان ضده الآخر موجوداً فى ضد ذلك الموضوع.

فهذه القاعده تسمى موضعاً، لأنه تنشعب منها عده أحكام مشهوره تدخل تحتها مثل قولهم:

إذا كان الإحسان للاصدقاء حسناً فالإساءه إلى الأعداء حسنه أيضاً

و قولهم:

إذا كانت معاشره الجهال مذمومه فمقاطعه العلماء مذمومه، و قولهم:

إذا جاء الحق زهق الباطل

و قولهم:

إذا كثرت الأغنياء قلّت الفقراء... و هكذا.

فهذه الأحكام وأمثالها أحكام جزئيه بالقياس إلى الحكم الأول العام، و فى نفسها أحكام كليه مشهوره.

(مثال ثانٍ للموضع): قولهم:

إذا كان شيء موجوداً فى وقت أو موضع أو حال أو موضوع أو نافع أو جميل فهو مطلقاً ممكن أو نافع أو جميل

فهذه القاعده تسمى موضعاً، لأنه تنشعب منها عده أحكام مشهوره، مثل أن يقال:

إذا كذب الرجل مره فهو كاذب مطلقاً

و إذا كان السياسى يذيع السرّ فى بيته فهو مذيع للسرّ مطلقاً و

اذا صبر الإنسان فى حال الشده فهو صابر مطلقاً

و إذا ملك الإنسان العقار فهو مالك مطلقاً و

مثل إن يقال:

إذا أمكن الطالب أن يجتهد فی مسأله فقهيه فالاجتهاد ممكن له مطلقاً

و إذا كان الصدق نافعاً فی الحال الاعتياديه فهو نافع مطلقاً

و إذا حسنت مجامله العدو فی حال اللقاء فهی حسنه مطلقاً ...

و هكذا تتشعب من ذلك الموضع كثير من أمثال هذه الأحكام المشهوره التی هی من جزئياته.

وأكثر المواضع ليست مشهوره. وإنما الشهره لجزئياتها فقط. و السرّ فی ذلك:

١ إن تصور العام أبعد عن عقول العامه من تصور

الخاص، فلا بد أن تكون شهره كل عام أقل من شهره ما هو أخص منه. لأن صعوبه التصور تستدعى صعوبه التصديق. و هذه الصعوبه تمنع الشهره و إن لم تمنعها فإنها تقللها على الأقل.

٢ إن العام يكون فى معرفه النقض أكثر من الخاص، لأن نقض الخاص يستدعى نقض العام و لا عكس. ولهذا يكون الاطلاع على كذب العام أسهل وأسرع.

ولأجل التوضيح نجرب ذلك فى الموضع الأول المذكور آنفاً:

فإنا عند ملاحظه الأضداد نجد أن السواد و البياض مثلاً من الأضداد، مع أنهما معاً يعرضان على موضوع واحد و هو الجسم، لا أن البياض يعرض على نوع من الجسم مثلاً و السواد يعرض على ضده كما يقتضيه هذا الموضع.

إذن هذا الموضع كاذب لا قاعده كليه فيه. فانظر كيف اطلعنا بسهوله على كذب هذا العام.

أما الأحكام المشهوره المنشعبه منه كمثال الإحسان الى الأصدقاء و الإساءه إلى الأعداء، فإن النقض المتقدم للوضع لا يستلزم نقضها، لما قلناه إن نقض العام لا يستدعى نقض الخاص. مثلاً نجد امتناع تعاقب الضدين مثل الزوجيه و الفرديه على موضوع واحد بأن يكون عدد واحد مره زوجاً ومره فرداً، فكون بعض أصناف الأضداد كالبياض و السواد يجوز تعاقبهما على موضوع واحد لا يستلزم ان يكون كل ضدين كذلك، فجاز أن يكون الإحسان و الإساءه من قبيل الزوجيه و الفرديه لا من قبيل السواد و البياض.

وحينئذ يجب ملاحظه جزئيات هذا الحكم المنشعب من الموضع، فإذا لا حظناها و لم نعثر فيما بينها على نقض له و لم نطلع على مشهور آخر يقابله، فلا بد أن يكون فى موضع التسليم و لا يلتفت إلى الأضداد الأخرى الخارجه عنه.

والخلاصه إن كذب الموضع لا يستكشف منه كذب الحكم

المنشعب منه المشهور.

۲ فائده الموضع وسر التسميه

وعلى ما تقدم يتوجه السؤال عن الفائده من المواضع فى هذه الصناعه إذا كانت الشهره ليست له!

والجواب: إن الفائده منه هى أن صاحب هذه الصناعه يستطيع أن يعد المواضع ويحفظها عنده أصولا وقواعد عامه، ليستنبط منها المشهورات النافعه له فى الجدل عند الحاجه للإبطال أو الإثبات. وإحصاء المواضع (القواعد العامه) أسهل وأجدى فى التذكر من إحصاء جزئياتها (المشهورات المنشعبه منها).

ولذا قالوا ينبغى للمجادل ألّا يصرح بالموضع الذى استنبط منه المشهور؛ بل يحتفظ به بينه وبين نفسه، حتى لا يجعله معرضاً للنقض و الرد، لأن نقضه ورده كما تقدم أسهل وأسرع.

ومن أجل هذا سمّى الوضع موضعاً لأنه موضع للحفظ و الانتفاع و الاعتبار.

وقيل: إنما سمى موضعاً لانه يصلح أن يكون موضع بحث ونظر.

و هو وجيه أيضاً وقيل غير ذلک، و لا يهم التحقيق فيه.

۳ اصناف المواضع

جميع المواضع فى المطالب الجدليه إنما تتعلق بإثبات شىء لشىء أو نفيه عنه، أى تتعلق بالإثبات و الإبطال.

وهذا على إطلاقه مما لا يسهل ضبطه وإعداد المواضع بحسبه. فلذلک وجب على من يريد إعداد المواضع وضبطها ليسهل عليه ذلک أن يصنفها ليلاحظ فى كل صنف ما يليق به من المواضع ويناسبه.

والتصنيف فى هذا الباب إنما يحسن بتقسيم المحمولات حسبما يليق بها فى هذه الصناعه. و قد بحث المنطقيون هنا عن أقسام المحمولات بالأسلوب المناسب لهذه الصناعه، و إن اختلف عن الأسلوب المعهود فى بحث الكليات.

ونحن لأجل أن نضع خلاصه لأبحاثهم وفهرساً لمباحثهم فى هذا الباب نسلک طريقتهم فى التقسيم، فنقول:

إن المحمول إما أن يكون مساوياً للموضوع فى الانعكاس () و اما أن لا يكون:

و (الأول) لا يخلو عن أحد أمرين:

(أ) أن يكون دالاً على الماهيه. و الدال على الماهيه أحد شيئين حد أو

أسم.

والاـسم ساقط عن الاعتبار هنا لأن حمله على الموضوع حمل لفظى لا حقيقى، فلا يتعلق به غرض المجادل. فينحصر الـدال على الماهيه فى (الحدّ) فقط.

(ب) أن لاـ يكون دالاً على الماهيه. ويسـمى هنا (خاصه) و قـد يسـمى أيضا (رسـماً) ، لأنه يكون موجباً لتعريف الماهيه بتمييزها عمّا عداها.

و (الثانى) لا يخلو أيضا عن أحد أمرين:

(أ) أن يكون واقعاً فى طريق ما هو. ويسـمى هنا (جنساً). و الجنس بهذا الاصـطلاح يشـمل الفصل باصـطلاح باب الكليات، إذ لا فائده تظهر فى هذا الفن بين الجنس و الفصل.

وإنمـا كـان الفصـل من أقسـام مـا ليس بمسـاوٍ للموضوع، فلانه بحسب مفهومه وذاته بالقوه يمكن أن يقع على الأشـياء المختلفه بـالحقيقه، و إن كان فعلًا لا يقع إلّا على الأشـياء المتفقه الحقيقه، فإن الناطق مثلًا لا يقع فعلًا إلا على أفراد الإنسان، ولكنه بالقوه وبحسب مفهومه يصلح للصـدق على غير الإنسـان لو كـان له النطق، فلاـ يمتنع فرض صـدقه على غير الإنسـان. فلم يكن مفهوماً مساوياً للإنسان. وبهذا الاعتبار يسمى هنا (جنساً).

(ب) أن لا يكون واقعاً فى طريق ما هو، ويسـمى (عرضاً). و العرض شامل للعرض العام وللعرض الـذى هو أخص من الموضوع، إذ أن كلًا منهما غير مساوٍ للموضوع، كما أنه غير واقع فى جواب ما هو.

وعلى هـذا فالمحمولاـت أربعه: حـد، وخاصه، وجنس، وعرض. أما (النوع) فلا يقع محمولاً، لأنه إما أن يحمل على الشـخص أو على الصـنف، و لا اعتبار بحمله على الشـخص هنا، لأن موضوعات مباحث الجدل كليات. و اما الصـنف فحمل النوع عليه بمثابه حمل اللوازم، لأن النوع ليس نوعاً للصنف، فيدخل النوع من هذه الجهه فى باب العرض.

وعليه فالنوع بما هو نوع لا يقع محمولاً فى

القضيه. بل إنما يقع موضوعاً فقط.

إذا عرفت أقسام المحمولات على النحو المتقدم الذى يهم الجدلى فاعلم أنه لا يتعلق غرض المجادل فى مقام المخاصمه فى أن محموله فى مطلوبه أى قسم منها، فإن كل غرضه أن يتوصل إلى إثبات حكم أو إبطاله، أما أنه جنس أو خاصه أو أى شىء آخر فليس ذلک يحتاج إليه.

وإنما الذى يحتاج إليه قبل المخاصمه و المجادله أو يعد المواضع لاستنباط المشهورات التى تنفعه عند المخاصمه. وإعداد هذه المواضع فى هذه الصناعه يتوقف على تفصيل المحمولات حسب تلک الأقسام ليعرف لكل محمول ما يناسبه من المواضع.

وعليه فالمواضع منها ما يخص الحد مثلاً فينظر لأجل إثباته فى أنه يجب أن يكون موجوداً لموضوعه و انه مساوٍ له و انه واقع فى طريق ما هو و انه قائم مقام الاسم فى الدلاله على الموضوع.

ومنها ما يخص الخاصه، فينظر لأجل إثباتها فى أنها يجب أن تكون موجوده لموضوعها و انه مساويه له و انه غير واقعه فى طريق ما هو ... و هكذا باقى أقسام المحمولات.

فتكون المواضع على ما تقدم أربعه أصناف:

ثم إن هناک مواضع عامه للإثبات و الإبطال لا يخص أحد المحمولات الأربعه بالخصوص وتنفع فى جميع المحمولات. وتسمى (مواضع الإثبات و الإبطال).

فيضاف هذا الصنف إلى الأصناف السابقه، فتكون خمسه.

ثم لاحظوا إن كثيراً ما يهم الجدلى إثبات أن هذا المحمول أشد من غيره أو اضعف أو أولى و غير أولى. و هذا إنما يصح فرضه فى الأعراض الخاصه لأنها هى التى تقبل التفاوت. فزادوا صنفاً سادساً وسمّوه (مواضع الأولى و الآثر) ثم لا حظوا أنه قد يتوجه نظر الجدلى إلى بحث آخر، و هو إثبات الاتحاد بين الشيئين إما بحسب الجنس

أو النوع أو العارض أو الوجود؛ فسمّوا المواضع فى ذلك (مواضع هو هو).

وعلى هـذا فتكون المواضع سـبعه، وتفصـيل هـذه المواضع يحتاج إلى فن مسـتقل لا تسـعه هذه الرساله المختصـره. على أن كل مجـادل مختص بفن كـالفقيه و المتكلم و المحـامى و السياسـى لا بـد أن يتقن فنّه قبل أن يبرز إلى الجـدال فيطلع على ما فيه من مشـهورات ومسـلّمات و ما يقتضـيه من المشـهورات. فلا تكون له كبير حاجه إلى معرفه المواضع فى علم المنطق وتحضيرها من طريقه.

ولأجل ألا نكون قد حرمنا الطالب من التنبه للمقصود من المواضع نذكر بعض المواضع لبعض الأصناف السبعه المتقدمه، ونحيله على الكتب المطوله فى هذا الفن إذا أراد الاستزاده، فنقول.

۴ مواضع الإثبات و الإبطال

مواضع الإثبات و الإبطال نفعها عام فى جميع المحمولات كما تقدم، وإثبات وإبطال الأعراض داخله فى هذا الباب أيضاً. وأشهر المواضع فى هذا الباب عدّوها عشـرين موضعاً، و ما ذكرناه من أمثله المواضع فيما سبق هى من مواضع الإثبات و الإبطال. ونذكر الآن مثالاً واحداً غيرها، وهو:

أن العـارض على المحمول عـارض على موضوعه، فيمكن أن تثبت عروض شـىء للموضوع بعروضه لمحموله، وتبطـل عروضـه للموضوع بعدم عروضه لمحموله، فمثلاً يقال:

الجمهور عـاطفى. فـالجمهور موضوع وعـاطفى محمول. و هـذا المحمول و هو العـاطفى يوصف بـأنه تقوى فيه طـبيعه المحاكـاه فيثبت من ذلك ان الجمهور يوصف بأنه تقوى فيه طبيعه المحاكاه.

ويقال ايضا:

السياسـى نفعى. ثم إن هـذا المحمول، و هو النفعى، يوصف بـانه يقـدّم منفعته الخاصه على المصـلحه العامه. فيثبت أن السياسـى يقدم منفعته الخاصه على المصلحه العامه.

ويقال ايضا:

الصـادق عادل. ثم إن هـذا المحمول، و هو العادل. لا يوصف بكونه ظالماً أى لا يعرض عليه الظلم. فيبطل بـذلك كون الصادق ظالماً.

ومعنى هذا الموضع أنك

تستنبط من مشهورين مشهوراً ثالثاً. و المشهوران هما حمل المحمول على موضوعه واتصاف المحمول بصفه كالمثالين الأولين، فتستنبط المشهور الثالث و هو حمل صفه المحمول على الموضوع. أو المشهوران هما حمل المحمول على موضوعه وعدم اتصاف المحمول بصفه كالمثال الأخير، فتستنبط منهما المشهور الثالث و هو إبطال اتصاف الموضوع بتلك الصفه.

۵ مواضع الأولى و الآثر

أصل هذا الباب ترجيح شيء واحد من شيئين بينهما مشاركه في بعض الوجوه. و الألفاظ المستعمله المتداوله فى التفضيل هى كلمه آثر وأولى وأفضل وأكثر وأازيد وأشد وأشرف وأقدم و ما يجرى مجرى ذلك. و ما يقابل كل واحد منها، مثل الأنقص و الأخس و الأقل و الأضعف وهكذا. ولكل من كلمات التفضيل هذه خصوصيه يطول الكلام فى شرحها.

وإنما يحتاج إلى المواضع فى هذا الباب ففى الأمور التى لا يظهر فيها التفاضل لأول وهله، و إلاّ فما هو ظاهر التفاضل فيه مثل إن الشمس أكثر ضوءاً من القمر يكون إيراد المواضع لإثباته حشواً ولغواً.

وكثيراً ما يقع التنازع بين الناس فى تفضيل شخص على شخص أو شيء على شيء، من ماكولات وملبوسات ومسكونات ومراتب ووظائف وأخلاق وعادات ... وهكذا.

والتنازع تاره يكون من هو الأفضل مع الاتفاق على وجه الفضيله، كأن يتنازع شخصان فى أن حاتم الطائى أكثر كرماً أم معن بن زائده مع الاتفاق بينهما على أن الكرم فضيله و انه قد اتصفا بها معاً. ومثل هذا النزاع إنما يتوقف على ثبوت حوادث تاريخيه تكشف عن الأفضليه و ليس على هذا الفن.

وأخرى يكون النزاع فى وجه الافضليه كأن يتنازعا فى أنه أيهما أولى بأن يوصف بالكرم، مع الاتفاق على أن معناً مثلاً يجود بفضل ما له وحاتماً يجود بكل ما يملك، و مع الاتفاق أيضاً

على أن ما جاد به معن أكثر بكثير فى تقدير المال مما جاد به حاتم. وحينئذ يكون النزاع فى العبره فى الأفضليه بالكرم هل هو بمقدار العطاء فيكون معن أفضل من حاتم أو بما يتحقق به معنى الإيثار فيكون حاتم أفضل.

ويمكن أن يتمسک القائل الأول بموضع فى هذا الباب، و هو (إن ما يفيد خيراً أكثر فهو آثر وأولى بالفضل) ، فيكون معن أفضل. ويمكن أن يتمسک القائل الثانى بموضع آخر فيه، و هو «إن ما ينبعث من تضحيه أكثر بالحاجه و النفس فهو آثر وأولى بالفض» فيكون حاتم أفضل. فهذان موضعان من هذا الباب يمكن أن يستدل بهما الخصمان المتجادلان.

هذا أقصى ما أمكن بيانه من المواضع. وعليك بالمطولات فى استقصائها إن أردت، و من الله تعالى التوفيق.

٣ الوصايا

١ تعليمات للسائل

تقدم فى الباب الأول من هو (السائل). وعليه لتحصيل غرضه و هو الحصول على اعتراف (المجيب) أن يتبع التعليمات الثلاثه الآتيه:

١ أن يحضر لديه قبل توجيه السؤال الموضع أو المواضع التى منها يستخرج المقدمه المشهوره اللازمه له.

٢ أن يهييء فى نفسه قبل السؤال أيضاً الطريقه و الحيله التى يتوسل بها لتسليم المجيب بالمقدمه و التشنيع على منكرها.

٣ لما كان من اللازم عليه أن يصرح بما يضمره فى نفسه من المطلوب الذى يستلزم نقض وضع الخصم فليجعل هذا التصريح آخر مراحل أسئلته وكلامه، بعد أن يأخذ من الخصم الاعتراف و التسليم بما يريد ويتوثق من عدم بقاء مجال عنده للإنكار.

هذه هى الخطوط الأولى الرئيسه التى يجب أن يتبعها السائل فى مهمته. ثم لأخذ الاعتراف طرق كثيره، ينبغى أن يتبع إحدى الوصايا () الآتيه لتحقيقها:

١ ألّا يطلب من أول الأمر التسليم من الخصم بالمقدمه اللازمه لنقض وضعه. وبعباره ثانيه:

ينبغى ألاّ ـ يقتحم الميـدان فى الجـدل فى أول جوله بـالسؤال عن نفس المقـدمه المطلوبه له. و السـر فى ذلك أن المجيب حينئذ يكون فى مبدأ قوته وانتباهه، فقد يتنبه الى مطلوب السائل، فيسرع فى الإنكار ويعاند.

٢ و إذا انتهى به السؤال عن المطلوب، فلا ينبغى أيضاً أن يوجه السؤال رأساً عن نفس المطلوب، خشيه أن يشعر الخصم فيفّر من الاعتراف، بل له مندوحه عن ذلك باتّباع أحد الطرق أو الحيل () الاتيه:

(الاولى) ان يوجه السؤال عن امر اعم من مطلوبه، فاذا اعترف بالاعم الزمه قهرا بالاعتراف بالاخص بطريقه القياس الاقترانى.

(الثانيه) ان يوجه السؤال عن امر اخص، فاذا اعترف به، فبطريقه الاستقراء يستطيع ان يلزم خصمه بمطلوبه.

(الثالثه) ان يوجه السؤال عن امر يساويه، فاذا اعترف به، فبطريقه التمثيل يتمكن من الزامه اذا كان ممن يرى التمثيل حجه.

(الرابعه) ان يعدل عن السؤال عن الشـىء الى السؤال عما يشـتق منه، مثل ما اذا اراد ان يثبت ان الغضبان مشتاق للانتقام فقد ينكر الخصم ذلـك لو سـئل عنه فيـدعى مثلا ـ ان الا ـب يغضب على ولـده و لا ـ يشـتاق الى الانتقـام منه، فيعـدل الى السؤال عن نفس الغضب، فيقال:

اليس الغضب هو شهوه الانتقام؟ فاذا اعترف به يقول له: إذن الغاضب مشتهٍ للانتقام.

(الخامسه) ان يقلب السؤال بما يوهم الخصم ان يريد الاعتراف منه بنقيض ما يريد، كما لو أراد مثلا اثبات ان اللذه خير، فيقول:

أليست اللذه ليست خيراً؟

فهذا السؤال قد يوهم المخاطب أنّه يريد الاعتراف بنقيض المطلوب، فيبادر عاده الى الاعتراف بالمطلوب إذا كان من طبعه العناد لما يريده السائل.

ولكلّ من هذه الحيل الخمس مواضع قد تنفع فيها احداها و لا تنفع الاخرى.

فعلى السائل الذكى ان يختار ما يناسب المقام.

٣ ألا

يرتب المقـدمات فى المخاطبه ترتيباً قياسـياً على وجه يلوح للخصم انسـباقها الى المطلوب، بل ينبغى ان يشوش المقدمات ويخل بترتيبها فيراوغ فى الوصول الى المطلوب على وجه لا يشعر الخصم.

۴ ان يتظـاهر فى سؤاله أنّه كالمسـتفهم الطـالب للحقيقه المقـدم للانصاف على الغلبه، بل ينبغى أن يلوح عليه الميل الى مناقضـه نفسه وموافقه خصـمه، لينخـدع به الخصم المعانـد فيطمئن اليه. وحينئـذ يسـهل عليه اسـتلال الاـعتراف منه من حيث يـدرى و لا يدرى.

۵ ان يأتى بالمقدمات فى كثير من الأحوال على سبيل مضرب المثل أو الخبر، ويدعى فى قوله ظهور ذلك وشهرته وجرى العاده عليه، ليجد الخصم إن جحدها أمام الجمهور مما يوجب الاستخفاف به و الاستهانه له، فيجبن عن انكارها.

۶ أن يخلط الكلام بما لا ينفع فى مقصوده، ليضـيع على الخصم ما يريـده من المقـدمه المطلوبه بالخصوص. و الأفضل أن يجعل الحشو حقاً مشـهوراً فى نفسه، فإنه يضطر إلى التسليم به، و إذا سلّم به أمام الجمهور قد يندفع مضطراً إلى التسليم بما هو مطلوب انسياقاً مع الجمهور الذى يفقد على الأكثر قوه التمييز.

۷ إن من الخصوم من هو مغرور بعلمه معتـد بـذكائه، فلاـ يبـالى أن يسلّم فى مبـدأ الأـمر بمـا يلقى عليه من الأسـئله، ظناً منه بأن السائل لا يتمكن من أن يظفر منه بتسليم ما يهدم وضعه وبأنه يتمكن حينئذ من اللجاج و العناد.

فمثل هذا الشـخص ينبغى للسائل أن يمهد له بتكثير الأسئله عما لا جدوى له فى مقصوده، حتى اذا استنفذ غايه جهده قد يتسرب إليه الملل و الضجر فيضيع عليه وجه القصد أو يخضع للتسليم.

۸ إذا انتهى إلى مطلوبه من الاستلزام لنقض وضع الخصم فعليه أن يعبر عنه بأسلوب قوى الأداء لا

يشعر بالشك و الترديد، و لا يلقيه على سبيل الاستفهام، فإن الاستفهام هنا يضعف أسلوبه فيفتح به للخصم مجالاً لإنكار الملازمه أو إنكار المشهور، فيرجع الكلام من جديد جذعاً. و قد يشق عليه أن يوجه هذه المره أسئله نافعه فى المقصود، فيغلب على أمره.

٩ أن يفهم نفسيه الجماعات و الجماهير من جهه أنها تنساق إلى الأغراء وتتاثر ببهرجه الكلام حتى يستغل ذلك للتأثير فيها، و المفروض أن الغرض الأصيل من الجدل التغلب على الخصم أمام الجمهور. وينبغى له أن يلاحظ أفكار الحاضرين ويجلب رضاهم باظهار أن هدفه نصرتهم وجلب المنفعه لهم، ليسهل عليه أن يجرهم إلى جانبه فيسلموا بما يريد التسليم به منهم. وبهذا يستطيع ان يقهر خصمه على الموافقه للجمهور فى تسليم ما سلّموا به، لأن مخالفه الجمهور فيما اتفقوا عليه أمامهم يشعر الإنسان بالخجل و الخيبه.

١٠ و هو آخر وصايا السائل اذا ظهر على الخصم العجز عن جوابه وانقطع عن الكلام فلا يحسن منه أن يلح عليه أو يسخر منه أو يقدح فيه، بل لا ـ يحسن أن يعقبه بكل كلام يظهر مغلوبيته وعجزه، فإن ذلك قد يثير الجمهور نفسه ويسقط احترامه عندهم فيخسر تقديرهم من حيث يريد النجاح و الغلبه.

٢ تعليمات للمجيب

إن (المجيب) كما قدمنا مدافع عن مهاجمه خصمه (السائل). و المدافع غالباً أضعف كفاحاً من المهاجم وأقرب إلى المغلوبيه، لأن المبادأه بيد المهاجم، فهو يستطيع ان ينظم هجومه بالاسئله كيف يشاء، ويترك منها ما يشاء. و المجيب على الاكثر مقهور على مماشاه السائل فى المحاوره.

وعلى هذه فمهمه بالمجيب أشق وأدق، و اللازم له عده طرق مترتبه يسلكها بالتدريج أولاً ـ فأولًا، فإن لم يسلك الأول أخذ بالثانى وهكذا. و هى حسب الترتيب:

أولًا ان يحاول

الالتفاف على السائل، بأن يحوّر الكلام إن استطاع فيعكس عليه الدائره بتوجيه الأسئله مهاجماً و لا بد أن السائل له وضع يلتزم به يخالف وضع المجيب. فينقلب حينئذ المهاجم مدافعاً و المدافع مهاجماً. وبهذه الطريقه يصبح أكثر تمكنا من الأخذ بزمام المحاوره، بل يصبح فى الحقيقه هو السائل.

ثانياً إذا عجز عن الطريقه الأولى، و هى الالتفاف، يحاول إرباك السائل وإشغاله بأمور تبعد عليه المسافه كسباً للوقت كيما يعد عدته للجواب الشافى، مثل أن يجد فى أسئلته لفظاً مشتركاً فيستفسر عن معانيه ليتركه يفصلها ثم يناقشه فيها. أو هو يتولى تفصيلها ليذكر أى المعانى يصح السؤال عنه وأيها لا يصح. و فى هذه قد تحصل فائده أخرى فإنه بتفصيل المعانى المشتركه قد تنبثق له طريقه للهرب عمّا يلزمه به السائل بأن يعترف مثلاً بأحد المعانى الذى لا يلزم منه نقض وضعه.

ثالثاً إذا لم تنجح الطريقه الثانيه و هى طريقه الإشغال و الإرباك يحاول إن استطاع الامتناع من الاعتراف بما يستلزم نقض وضعه. وينبغى أن يعلم أنه لا ضير عليه بالاعتراف بالمشهورات إذا كان وضعه مشهوراً حقيقياً، لأنه غالباً لا ينتج المشهور إلا مشهوراً، فلا يتوقع من المشهورات أن تنتج ما يناقض وضعه المشهور.

وليس معنى الهرب من الاعتراف أن يمتنع من الاعتراف بكل شىء يلقى عليه. فإن هذه الحاله قد تظهره أمام الجمهور بمظهر المعاند المشاغب فيصبح موضعا للسخريه و النقد، بل يحاول الهرب من الاعتراف بخصوص ما يوجب نقض وضعه.

رابعا إذا وجد أن الطريقه الثالثه لا تنفع و هى طريقه الهرب من الاعتراف (وذلك عند ما يكون المسؤول عنه الذى يحذر من الاعتراف به مشهوراً مطلقاً، لان العناد فى مثله أكثر قبحاً من الالتزام به) فعليه

الا يعلن عن إنكاره له صراحه، لأنه لو فعل ذلک فی مثله فهو يخسر أمام الحاضرين كرامه نفسه، و فی نفس الوقت يخسر وضعه الملتزم له. فلا مناص له حينئذ من اتباع أحد طريقين:

(الاول) أن يعلن الاعتراف. و لا ضير عليه فی ذلک، لأنه إن دل على شیء فإنّما يدل على ضعف وضعه الذی يلتزمه لا على قصور نفسه وعلمه. و هذا و إن كان من وجهه يكشف عن قصور نفسه إذ يلتزم بما لا ـ ينبغی الالتزام به، ولكن ينبغی له لتلاقی ذلک فی هذا الموقف (وهو أدق المواقف التی تمر على المجيب المنصف المحب للحق و الفضيله) أن يعلن أنه طالب للحق ومؤثر للانصاف و العدل له أو عليه.

وهذا لعله يعوض عما يخسر من المحافظه على وضعه بالاحتفاظ على سمعته وكرامته.

(الثانی) اذا وجد انه يعز عليه اعلان الاعتراف فان اخر ما يمكنه أن يفعله أن يتلطف فی أسلوب الامتناع الذی التزمه لا يعترفون بذلک، فيلقی تبعه الانكار على غيره. أو يقول:

كيف يطلب منی الاعتراف وأنا بعد لم أوضح مقصودی، فيؤجل ذلک الی مراجعه أو مشاوره، أو نحو ذلک من أساليب الهرب من التصريح بالانكار أو من التصريح بالاعتراف.

خامسا بعد أن تعز عليه جميع السبل من الهرب من الاعتراف، ويعترف بالمشهور، فإنه يبقى له طريق واحد لا غير.

و هو مناقشه الملازمه بين المشهور المعترف به وبين نقض وضعه، بأن يلحق المشهور مثلاً بقيود وشرائط تجعله لا ينطبق على مورد النزاع، أو نحو ذلک من الأساليب التی يتمكن بها من مناقشه الملازمه. و هذه مرحله دقيقه شاقه تحتاج الی علم ومعرفه وفطنه.

۳ تعليمات مشتركه للسائل و المجيب او اداب المناظره

(أولا) ان يكون ماهرا فی عده اشياء:

۱ فی إيراد عكس القياس، بأن يتمكن من

جعل القياس الواحد أربعه اقيسه بحسب تقابل التناقض و التضاد.

٢ فی إيراد العكس المستوى وعكس النقيض ونقض المحمول و الموضوع، فإن هـذا يفيـده فی التوسع بإيراد الحجـج المتعـدده على مطلوبه أو ابطال مطلوب غيره.

٣ فی إيراد مقـدمات كثيره لاثبات كل مطلوب من مواضع مختلفه و كـذلک إبطاله. الى غير ذلک من أشـياء تزيـد فی قوه إيراد الحجج المتعدده.

(ثانيـاً) ان يكون لسـناً منطقيـاً يسـتطيع ان يجلب انتبـاه الحاضـرين وانظارهم نحوه، ويحسن ان يثير اعجابهم به وتقـديرهم لبراعته الكلاميه.

(ثالثاً) ان يتخير الالفاظ الجزله الفخمه، ويتجنب العبارات الركيكه العاميه، ويتقى التمتمه و الغلطه فی الالفاظ و الاسلوب، للسبب المتقدم.

(رابعاً) ألا يدع لخصمه مجال الاستقلال بالحديث فيستغل أسماع الحاضرين وانتباههم له، لأن استغلال الحديث فی الاجتماع مما يعين على الظهور عل الغير و الغلبه عليه.

(خامسـاً) أن يكون متمكنـا من إيراد الامثـال و الشواهـد من الشـعر و النصوص الـدينيه و الفلسـفيه و العلميّه وكلمـات العظماء و الحوادث الصغيره الملائمه. و ذلک عند الحاجه طبعا. بل ينبغى أن يكثر من ذلک ما وجد اليه سبيلاً، فانه يعنيه كثيراً على تحقيق مقصوده و الغلبه على خصمه. و المثل و الواحد قد يفعل فی النفوس ما لا تفعله الحجج المنطقيه من الانصياع اليه و التسليم به.

(سادساً) أن يتجنب عباره الشتم و اللعن، و السخريه و الاستهزاء، و نحو ذلک مما يثير عواطف الغير ويوقظ الحقد و الشحناء. فإنَّ هذا يفسد الغرض من المجادله التی يجب أن تكون بالتی هی احسن.

(سابعـاً) ألاـ يرفع صوته فوق المـألوف المتعارف، فأّن هـذا لا يكسـبه إلا ضـعفاً، و لا يكون إلا دليلاً على الشـعور بالمغلوبيه، بل الذى يجب عليه أن يلقى الكلام القوى الأداء لا يشعر بالتردد و

الارتباك و الضعف و الانهيار، و إن أداه بصوت منخفض هادئ فإن تأثيره هذا الاسلوب أعظم بكثير من تأثير إسلوب الصياح و الصراخ.

(ثامناً) أن يتواضع فى خطاب خصمه، ويتجنب عبارات الكبرياء و التعاظم و الكلمات النابيه القبيحه.

(تاسعاً) أن يتظاهر بالاصغاء الكامل لخصمه، و لا يبدأ بالكلام الا من حيث ينتهى من بيان مقصوده، فان الاستباق الى الكلام سؤالاً ـ وجواباً قبل أن يتم خصمه كلامه يربك على الطرفين سير المحادثه ويعقد البحث من جهه ويثير غضب الخصم من جهه اخرى.

(عاشراً) أن يتجنب (حد الامكان) مجادله طالب الرياء و السمعه ومؤثر الغلبه و العناد ومدعى القوه و العظمه، فان هذا من جهه يعديه بمرضه فينساق بالاخير مقهوراً الى ان يكون شبيها به فى هذا المرض.

و من جهه اخرى لا يستطيع مع مثل هذا الشخص أن يتوصل الى نتيجه مرضيه فى المجادله.

ولو اضطر الى مجادله مثل هذا الخصم، فلا ضير عليه أن يستعمل الحيل فى محاورته ويغالطه فى حججه، بل لا ضير عليه فى استعمال حتى مثل الاستهزاء و السخريه واخجاله.

و (الوصيه الاخيره) لكل مجادل مهما كان الا يكون همه الا الوصول الى الحق وايثار الانصاف و إن ينصف خصومه من نفسه، ويتجنب العناد بالاصرار على الخطأ، فانّه خطأ ثان، بل ينبغى أن يعلن ذلک ويطلبه من خصمه بالحاح حتى لا يشذّ الطرفان عن طلب الحق و العدل و الانصاف.

وهذا أصعب شيء يأخذ الانسان به نفسه، فلذلک عليه أن يستعين على نفسه بطلب المعونه من الله سبحانه فإنّه تعالى مع المتقين الصابرين.

۲ الاستقراء

حل الشبهه

فنقول فى حل الشبهه إن الاستقراء على أنحاء:

۱ أن يبنى على صرف المشاهده فقط، فإذا شاهد بعض الجزئيات او أكثرها أن لها وصفاً واحداً، استنبط أن

هذا الوصف يثبت لجميع الجزئيات كمثال استقراء بعض الحيوانات أنها تحرك فكها الأسفل عند المضغ. ولكن هذا الاستنباط قابل للنقض فلا يكون الحكم فيه قطعياً و على هذا النحو اقتصر نظر المنطقيين القدماء فى بحثهم.

٢ أن يبنى مع ذلك على التعليل أيضاً. بأن يبحث المشاهد لبعض الجزئيات عن العله فى ثبوت الوصف فيعرف أن الوصف إنما ثبت لتلك الجزئيات المشاهده لعله أو خاصيه موجوده فى نوعها و لا شبهه عند العقل أن العله لا يتخلف عنها معلولها أبداً. فيجزم المشاهد المستقرى حينئذ جزماً قاطعاً بثبوت الوصف لجميع جزئيات ذلك النوع و إن لم يشاهدها. كما إذا شاهد الباحث أن بعض العقاقير يؤثر الإسهال فبحث عن عله هذا التأثير وحلل ذلك الشيء إلى عناصره، فعرف تاثيرها فى الجسم الإسهال فى الأحوال الاعتياديه، فانه يحكم بالقطع أن هذا الشيء يحدث هذا الأثر دائماً.

وجميع الاكتشافات العلميه وكثير من أحكامنا على الأمور التى نشاهدها من هذا النوع، و ليست هذه الأحكام قابله للنقض فلذلك تكون قطعيه، كحكمنا بأن الماء ينحدر من المكان العالى، فإنا لا نشك فيه مع أنا لم نشاهد من جزئياته إلاّ أقل القليل، و ما ذلك إلا لأنا عرفنا السر فى هذا الانحدار. نعم اذا انكشف للباحث خطأ ما حسبه أنه عله و إن للوصف عله أخرى فلا بد أن يتغير حكمه وعلمه.

٣ أن يبنى على بديهه العقل، كحكمنا بأن الكل أعظم من الجزء فإن تصور الكل وتصور الجزء وتصور معنى أعظم هو كاف لهذا الحكم. و ليس هذا فى الحقيقه استقراء لأنه لا يتوقف على المشاهده، فإن تصور الموضوع و المحمول كاف للحكم و إن لم تشاهد جزئياً واحداً منها.

٤ أن يبنى على المماثله الكامله

بين الجزئيـات، كمـا إذا اختبرنـا بعض جزئيات نوع من الثمر فعلمنا بأنه لذيـذ الطعم مثلًا فإنا نحكم حكماً قطعياً بأن كل جزئيات هـذا النوع لهـا هـذا الوصف، و كمـا إذا برهنـا مثلاًـ على أن مثلثاً معيناً تساوى زواياه قائمتين فإنا نجزم جزماً قاطعاً بإن كل مثلث هكـذا، فيكفى فيه فحص جزئى واحد، و ما ذلك إلا لأن الجزئيات متماثله متشابهه فى التكوين فوصف واحد منها يكون وصـفاً للجميع بغير فرق.

وبعـد هـذا البيان لهذه الأقسام الأربعه يتضح أن ليس كل اسـتقراء ناقص لا يفيد اليقين إلا إذا كان مبنياً على المشاهده المجرده، ويسـمى القسم الثـانى و هـو الاسـتقراء المبنى على التعليـل فى المنطـق الحـديث (بطريق الاسـتنباط) أو طريق البحث العلمى و له أبحاث لا يسعها هذا الكتاب.

شبهه مستعصيه

إن القياس الـذى هو العمده فى الأدله على المطالب الفلسـفيه و هو المفيد لليقين لما كان يعتمد على مقدمه كليه على كل حال، فإن الأساس فيه لا محاله هو الاستقراء، لما قدمنا أن كل قاعده كليه لا تحصل لنا إلّا بطريق فحص جزئياتها.

ولا شك أن أكثر القواعد العامه غير متناهيه الأفراد، فلا يمكن تحصيل الاستقراء التام فيها.

فيلزم على ذلك أن تكون أكثر قواعدنا التى نعتمد عليها لتحصيل الأقيسه ظنيه، فيلزم أن تكون أكثر أقيستنا ظنيه وأكثر أدلتنا غير برهانيه فى جميع العلوم و الفنون. و هذا ما لا يتوهمه أحد.

فهل يمكن أن نـدعى أن الاسـتقراء الناقص يفيد العلم اليقينى، فنخالف جميع المنطقيين الأقدمين. ربما تكون هذه الدعوى قريبه إلى القبول، إذ تجـد أنـا نتيقّن بـامور عـامه و لم يحصـل لنـا اسـتقراء جميع أفرادها، كحكمنا قطعاً بأن الكل أعظم من الجزء، مع استحاله استقراء جميع ما هو كل و ما

هو جزء، وكحكمنا بأن الاثنين نصف الأربعه مع استحاله استقراء كل اثنين وكل أربعه، وكحكمنا بأن كل نار محرقه و إن كل إنسان يموت مع استحاله استقراء جميع أفراد النار و الإنسان ... و هكذا ما لا يحصى من القواعد البديهيه فضلاً عن النظريه.

أقسامه

والاستقراء على قسمين تام وناقص لأنه إما أن يتصفح فيها حال الجزئيات بأسرها أو بعضها.

والأول (التام) ، و هو يفيد اليقين. وقيل بأنه يرجع إلى القياس المقسم () المستعمل فى البراهين، كقولنا: كل شكل إما كروى و اما مضلع وكل كروى متناه وكل مضلع متناه، فينتج (كل شكل متناه).

والثانى (الناقص) و هو ألّا يفحص المستقرى إلّا بعض الجزئيات كمثال الحيوان من أنه يحرك فكه الأسفل عند المضغ، بحكم الاستقراء لأكثر أنواعه.

وقالوا إنه لا يفيد إلّا الظن لجواز أن يكون أحد جزئياته ليس له هذا الحكم، كما قيل إن التمساح يحرك فكه الأعلى عند المضغ.

تعريفه

عرفنا الاستقراء فيما سبق بأنه هو «أن يدرس الذهن عده جزئيات فيستنبط منها حكماً عاماً» كما لو درسنا عده أنواع من الحيوان فوجدنا كل نوع منها يحرك فكه الأسفل عند المضغ، فنستنبط منها قاعده عامه، وهى: إن كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ.

والاستقراء هو الأساس لجميع أحكامنا الكليه وقواعدنا العامه، لأن تحصيل القاعده العامه و الحكم الكلى لا يكون إلّا بعد فحص الجزئيات واستقرائها فإذا وجدناها متحده فى الحكم نلخص منها القاعده او الحكم الكلى. فحقيقه الاستقراء هو الاستدلال بالخاص على العام، وعكسه القياس، و هو الاستدلال بالعام على الخاص، لأن القياس لا بد أن يشتمل على مقدمه كليه الغرض منها تطبيق حكمها العام على موضوع النتيجه.

٣ التمثيل

تعريفه

هذا ثالث أنواع الحجه وبه تنتهى مباحث (الباب الخامس). و التمثيل على ما عرفناه سابقاً هو «أن ينتقل الذهن من حكم أحد الشيئين إلى الحكم على الآخر لجهه مشتركه بينهما». وبعباره اخرى هو: «إثبات الحكم فى جزئى لثبوته فى جزئى آخر مشابه له».

و (التمثيـل) هو المســمى فى عرف الفقهاء (بالقياس) الـذى يجعله اهل السـنه من أدله الأحكام الشـرعيه. و الإماميه ينفون حجيته ويعتبرون العمل به محقاً للدين وتضييعاً للشريعه.

مثاله: إذا ثبت عندنا أن النبيذ يشابه الخمر فى تاثير السكر على شاربه، و قد ثبت عندنا أن حكم الخمر هو الحرمه، فلنا أن نستنبط أن النبيذ أيضاً حرام أو على الأقل محتمل الحرمه للاشتراک بينهما فى جهه الإسكار.

اركانه

وللتمثيل أربعه أركان:

۱. (الأصل) و هو الجزئى الأول المعلوم ثبوت الحكم له، كالخمر فى المثال.

۲. (الفرع) و هو الجزئى الثانى المطلوب إثبات الحكم له كالنبيذ فى المثال.

۳. (الجامع) و هو جهه الشبه بين الأصل و الفرع. كالإسكار فى المثال.

۴. (الحكم) المعلوم ثبوته فى الأصل و المراد إثباته للفرع، كالحرمه فى المثال.

فـإذا توفرت هـذه الأركان انعقـد التمثيل، فلو كان الأصل غير معلوم الحكم أو فاقـداً للجامع المشترک لا يحصل التمثيل. و هـذا واضح.

قيمته العلميه

إن التمثيل على بساطته من الأدله التى لا تفيـد إلّا الاحتمال. لأنه لا يلزم من تشابه شـيئين فى أمر بل فى عده أمور أن يتشابها من جميع الوجوه، فـإذا رأيت شـخصاً مشابها لشـخص آخر فى طوله أو فى ملامحه أو فى بعض عاداته و كان أحـداهما مجرماً قطعاً فإنه ليس لک أن تحكم على الآخر بأنه مجرم أيضاً، لمجرد المشابهه بينهما فى بعض الصفات أو الأفعال.

نعم إذا قويت وجوه الشـبه بين الأصـل و الفرع وكثرت يقوى عنـدک الاحتمـال حتى يقرب من اليقين ويكون ظنـاً. و القيافه من هذا الباب، فإنا قد نحكم على شـخص أنه صاحب أخلاق فاضله أو شرير بمجرد أن نراه لأنا كنا قد عرفنا شخصاً قبله يشبهه كثيراً فى ملامحه أو عاداته و كان ذا خلق فاضل أو شريراً ... ولكن كل ذلک لا يغنى عن الحق شيئاً.

غير أنه يمكن أن نعلم أن (الجـامع) أى جهه المشـابهه عله تـامه لثبـوت الحكم فى الأصـل، وحينئـذ نسـتنبط على نحـو اليقين أن الحكم ثابت فى الفرع لوجود علته التامه فيه، لأنه يسـتحيل تخلف المعلول عن علته التامه. ولكن الشأن كله إنما هو فى إثبات أن الجامع عله تامه للحكم. لأنه يحتاج إلى بحث

وفحص ليس من السهل الحصول عليه حتى فى الأمور الطبيعيه. و التمثيل من هذه الجهه يلحق بقسم الاستقراء المبنى على التعليل الذى أشرنا اليه سابقاً، بل هو نفسه.

أما اثبات أن الجامع هو العله التامه لثبوت الحكم فى المسائل الشرعيه، فليس لنا طريق إليه إلا من ناحيه الشارع نفسه، ولذا لو كانت العله منصوصاً عليها من الشارع فإنه لا خلاف بين الفقهاء جميعاً فى الاستدلال بذلك على ثبوت الحكم فى الفرع، كقوله: «ماء البئر واسع لا يفسده شىء ... لأن له ماده»، فإنه يستنبط منه أن كل ماء له ماده كماء الحمّام وماء حنفيه الإساله فهو واسع لا يفسده شىء.

وفى الحقيقه أن التمثيل المعلوم فيه أن الجامع عله تامه يكون من باب القياس البرهانى المفيد لليقين، إذ يكون فيه الجامع حدا أوسط و الفرع حداً أصغر و الحكم حداً أكبر، فنقول فى مثال الماء:

١. ماء الحمّام له ماده.

٢. وكل ماء له ماده واسع لا يفسده شىء (بمقتضى التعليل فى الحديث).

ينتج ... ماء الحمّام واسع لا يفسده شىء.

وبهذا يخرج عن اسم التمثيل واسم القياس باصطلاح الفقهاء الذى كان محل الخلاف عندهم.

تمرينات على الاقيسه

١ استدل بعضهم على نفى الوجود الذهنى بأنه لو كانت الماهيات موجوده فى الذهن لكان الذهن حاراً بارداً بتصور الحراره و البروده ومستقيماً ومستديراً و هكذا و اللازم باطل فالملزوم مثله. و المطلوب ان تنظم هذا الكلام قياساً منطقياً مع بيان نوعه.

٢ استدل بعضهم على أن الله تعالى عالم بأن فاقد الشىء لا يعطيه، و هو سبحانه قد خلق فينا العلم فهو عالم، فبين نوع هذا الاستدلال ونظمه.

٣ المروى أن العلماء ورثه الأنبياء ولكنهم لمّا لم يرثوا منهم المال و العقار فقد ورثوا العلم و الأخلاق،

فهل هذا استدلال منطقى؟ وبين نوعه.

۴ استدل بعضهم على ثبوت الوجود الذهنى فقال:

«لا ـ شک فى أنا نحکم حکماً إيجابياً على بعض الأشياء المستحيله کحکمنا بأن اجتماع النقيضين يغاير اجتماع الضدين. و الموجبه تستدعى وجود موضوعها و لما لم يکن هذا الوجود فى الخارج فهو فى الذهن» فکيف تنظم هذا الدليل على القواعد المنطقيه مع بيان نوعه و انه بسيط أو مرکب. مع العلم أن قوله:

«ولما لم يکن هذا الوجود ... الخ» عباره عن قياس استثنائى.

۵ واستدلوا على لزوم وجود موضوع القضيه الموجبه بأن ثبوت شىء لشىء يستدعى ثبوت المثبت له، فکيف تنظم هذا الکلام قياساً منطقياً.

۶ ضع القضايا الآتيه فى صوره قياس مع بيان نوعه وشکله «صاحب الحجه البرهانيه لا يغلب» لأنه «کان على حق» و «کل صاحب حق لا ـ يغلب». و إذا کانت القضيه الاولى شرطيه على هذه الصوره: «إذا کانت الحجه برهانيه فصاحبها لا يغلب» فکيف تؤلف المقدمات لتجعل هذه الشرطيه نتيجه لها و من أى نوع يکون القياس حينئذ.

۷ ضع القضايا الآتيه فى صوره قياس مع بيان نوعه: «إنما يخشى الله من عباده العلماء» ولکن «لما لم يخش خالد الله سبحانه فهو ليس من العلماء».

۸ ما الشکل الذى ينتج جميع المحصورات الأربع.

۹ افحص عن السر فى الشکل الثالث الذى يجعله لا ينتج إلا جزئيه.

۱۰ فى أى شکل يجوز فيه أن تکون کبراه جزئيه ويکون منتجاً.

۱۱ اذا کانت إحدى المقدمتين فى القياس جزئيه فلماذا يجب أن تکون المقدمه الأخرى کليه.

۱۲ إذا کانت الصغرى فى القياس سالبه فهل يجوز أن تکون الکبرى جزئيه ولماذا؟

۱۳ کيف نحصل النتيجه من هذين المنفصلتين: «الإنسان إما عالم أو جاهل» حقيقيه. و «الإنسان إما جاهل أو سعيد» مانعه خلو.

۱۴

هل يمكن أن نؤلف من المنفصلتين الآتيتين قياساً منتجاً: «إما أن يسعى الطالب أو لا ينجح فى الامتحان» مانعه خلو. و «الطالب إما أن يسعى أو يتهاون» مانعه جمع.

۱۵ جاء سائل إلى شخص وألح بالطلب كثيراً فاستنتج المسؤول من الحاحه أنه ليس بمستحق و هذا الاستنتاج بطريق قياس الاستثناء فكيف تستخرجه؟

۱۶ ارجع البراهين فى قاعده نقض المحمول (من صفحه ۱۸۶ الى ۱۹۰) إلى قياسات منطقيه طبقاً لما عرفته من القواعد فى القياس البسيط و المركب.

۱۷ حاول أن تطبق أيضاً البراهين فى عكس النقيض على قواعد القياس.

۱۸ البرهان على نقض محمول الموجبه الكليه (صفحه ۱۸۶) يمكن إرجاعه إلى قياس المساواه وإلى قياس شرطى من متصلتين، فكيف ذلك؟ و كذلك نظائره.

الباب السادس: الصّناعات الخمس

تمهيد

اشاره

تقدم أن للقياس ماده وصوره. و البحث عنه يقع من كلتا الجهتين. و ما تقدم فى (الباب الخامس) كان بحثاً عنه من جهه صورته، أى هيئه تأليفه، على وجه لو تألف القياس بحسب الشروط التى للهيئه و كانت مقدماته (أى مواده) مسلّمه صادقه كان منتجاً لا محاله، أى كانت نتيجته صادقه تبعاً لصدق مقدماتها. ومعنى ذلك أن القياس إذا احتفظ بشروط الهيئه فإن مقدماته لو فرض صدقها فإن صدقها يستلزم صدق النتيجه.

ولا يبحث هناك عماً إذا كانت المقدمات صادقه فى أنفسها أم لا، بل إنما يبحث عن الشروط التى بموجبها يستلزم صدق النتيجه، على تقدير فرض صدق المقدمات.

وقد حل الآن الوفاء بما وعدناك به من البحث عن القياس من جهه مادته.

والمقصود من الماده مقدماته فى أنفسها مع قطع النظر عن صحه تأليفها بعضها مع بعض. و هى تختلف من جهه الاعتقاد بها و التسليم بصدقها وعدمهما، و إن كانت صوره القياس واحده لا تختلف: فقد تكون

القضيه التى تقع مقدمه مصدقاً بها و قد لا تكون. و المصدق بها قد تكون يقينيه و قد تكون غير يقينيه، على التفصيل الذى سيأتى.

وبحسب اختلاف المقدمات، وبحسب ما تؤدى إليه من نتائج، وبحسب أغراض تأليفها، ينقسم القياس الى البرهان و الجدل و الخطابه و الشعر و المغالطه.

والبحث عن هذه الاقسام الخمسه او استعمالها هى (الصناعات الخمس) ، فيقال مثلا: صناعه البرهان. صناعه الجدل ... هكذا.

وقبل الدخول فى بحثها واحده واحده تذكر من باب المقدمه انواع القضايا المستعمله فى القياس واقسامها. او فقل حسب الاصطلاح العلمى (مبادئ الاقيسه). ثم نذكر بعد ذلك الصناعات فى خمسه فصول:

المقدمه فى مبادئ الأقيسه

سبق أن قلنا فى تصدير الباب الخامس: أنه لا يجب فى كل قضيه أن تطلب بدليل وحجه، بل لا بد من الانتهاء فى الطلب إلى قضايا مستغنيه عن البيان وإقامه الحجه.

والسِّر فى ذلك أن مواد الأقيسه سواء كانت يقينيه أو غير يقينيه إما أن تكون فى حد نفسها مستغنيه عن البيان وإقامه الحجه، بمعنى أنه ليس من شأنها أن تكون مطلوبه بحجه، و اما ان تكون محتاجه إلى البيان. ثم هذه الأخيره المحتاجه لا بد أن ينتهى طلبها الى مقدمات مستغنيه بنفسها عن البيان والا لزم التسلسل فى الطلب الى غير النهايه. او نقول: انه يلزم من ذلك إلّا ينتهى الإنسان الى علم أبداً، ويبقى فى جهل إلى آخر الآباد. و الوجدان يشهد على فساد ذلك.

وهاتيك المقدمات المستغنيه عن البيان تسمّى (مبادئ المطالب) أو (مبادئ الأقيسه). و هى ثمانيه أصناف: يقينيات، ومظنونات، ومشهورات، ووهميات، ومسلمات، ومقبولات، ومشبهات، ومخيلات. ونذكرها الان بالتفصيل:

۱. اليقينات

اشاره

تقدم فى أول الجزء الأول أن لليقين معنيين: اليقين بالمعنى الأعم و هو مطلق الاعتقاد الجازم، و اليقين بالمعنى الأخص و هو الاعتقاد المطابق للواقع الذى لا يحتمل النقيض لا عن تقليد.

والمقصود باليقين هنا هو هذا المعنى الأخير، فلا يشمل الجهل المركب و لا الظن و لا التقليد و إن كان معه جزم.

توضيح ذلك إن اليقين بالمعنى الأخص يتقوم من عنصرين: (الأول) إن ينضم إلى الاعتقاد بمضمون القضيه اعتقاد ثانٍ إما بالفعل أو بالقوه القريبه من الفعل أن ذلك المعتقد به لا يمكن نقضه. و هذا الاعتقاد الثانى هو المقوم لكون الاعتقاد جازماً أى

اليقين بالمعنى الأعم.

و (الثانى) أن يكون هذا الاعتقاد الثانى لا يمكن زواله. وإنما يكون كذلك اذا كان مسبباً عن علته

الخاصه الموجبه له فلاـ يمكن انفكاكه عنها. وبهـذا يفترق عن التقليـد لأنه ان كان معه اعتقاد ثان فان هـذا الاعتقاد يمكن زواله لأنـه ليس عن عله تـوجبه بنفسه، بـل إنمـا هـو من جهه التبعيه للغير ثقه به وإيمانـاً بقـوله فيمكن فرض زواله، فلاـ تكـون مقـارنه الاعتقاد الثانى للأول واجبه فى نفس الأمر.

ولأجـل اختلاف سـبب الاعتقاد من كونه حاضـراً لـدى العقل أو غائباً يحتاج إلى الكسب ... تنقسم القضـيه اليقينيه إلى بـديهيه، ونظريه كسـبيه تنتهى لاـ محـاله إلى البـديهيات، فالبـديهيات إذن هى أصـول اليقينيـات، و هى على سـته أنواع بحكم الاسـتقراء: اوليات، ومشاهدات، وتجربيات، ومتواترات، وحدسيات، وفطريات

۱ الأوليات

وهى قضايا يصدّق بها العقل لذاتها، أى بدون سـبب خارج عن ذاتها، بأن يكون تصور الطرفين مع توجه النفس الى النسبه بينهما () كافياً فى الحكم و الجزم بصدق القضـيه، فكلما وقع للعقل أن يتصور حدود القضـيه الطرفين على حقيقتها وقع له التصديق بها فوراً عند ما يكون متوجهاً لها. و هذا مثل قولنا «الكل أعظم من الجزء» و «النقيضان لا يجتمعان».

وهذه (الأوليات) منها ما هو جلى عند الجميع إذ يكون تصور الحدود حاصلًا لهم جميعاً كالمثالين المتقدمين، ومنها ما هو خفى عند بعض لوقوع الالتباس فى تصور الحدود، ومتى ما زال الالتباس بادر العقل إلى الاعتقاد الجازم.

ونحن ذاكرون هنا مثالاً دقيقاً على ذلك مستعينين بنباهه الطالب الذكى على إيضاحه.

و هو قولهم «الوجود موجود» فإن بعض الباحثين اشتبه عليه معنى موجود، إذ يتصور أن معناه (أنه شىء له الوجود) ، فقال:

لاـ يصـح الحكم على الوجود بـأنه موجود، وإلاّـ لكـان للوجود وجود آخر، و هـذا الآـخر أيضا موجود، فيلزم أن يكون له وجود ثالث ... وهكذا، فيتسلسل إلى غير النهايه.

ولأجله أنكر هذا القائل أصاله الوجود وذهب إلى أصاله الماهيه.

ولكن نقول: إن هذا الزعم ناشيء عن غفله عن معنى (موجود) فإنه قد يتضح للفظ موجود معنى آخر واسع من الاول.

و هو المعنى المشترك الـذى يشـمله ويشـمل معنى ثانيـاً، و هو مـا لاـ يكون الوجود زائـداً عليه بل لكونه موجوداً هو بعينه كونه وجوداً، لا أن له وجوداً آخر، و ذلك بأن يكون معنى موجود منتزعاً من صميم ذات الوجود لا بإضافه وجود آخر زائد عليه. فإنه يقال مثلًا: الإنسان موجود و هو صحيح، ولكن بإضافه الوجود إلى الإنسان، ويقال ايضا:

الوجود موجود.

و هو صحيح أيضاً، ولكن بنفسه لا بإضافه وجود ثان إليه، و هو أحق بصدق الموجود عليه. كما يقال:

الجسم أبيض بإضافه البياض إليه. ويقال:

البيـاض أبيض، ولكنه بنفسه لاـ بيـاض آخر، وصـدق الأـبيض عليه أولى من صـدقه على الجسم الـذى صار أبيض بتوسط إضافه البياض إليه.

وعلى هـذا يكون المشـتق منتزعاً من نفس الذات المتصـفه بدلاً من إضافه شـيء خارج عنها إليها. فتكون كلمه أبيض (وكذلك كلمه موجود ونحوها) معناها أعم مما كان منتزعاً من اتصاف الـذات بالمبـدأ الخارج عنها ومما كان منتزعاً من نفس الذات التى هى نفس المبدأ.

فـإذا زال الالتبـاس واتضـح للعقل معنى كلمه (موجود) لا يتردد فى صـحه حملها على الوجود، بل يراه أولى فى صـدق الموجود عليه من غيره، كمـا لم يتردد فى صـحه حمـل الأـبيض على البيـاض. و لاـ تحتـاج مثل هـذه القضـيه و هى (الوجود موجود) إلى البرهان، بل هى من الأوليات، و إن بدت غير واضـحه للعقل قبل تصور معنى موجود وصارت من أدق المباحث الفلسـفيه ويبتنى عليها كثير من مسائل علم الفلسفه الدقيقه.

٢ المشاهدات

وتسمى أيضاً (المحسوسات) ، و هى

القضايا التى يحكم بها العقل بواسطه الحس، و لا يكفى فيها تصور الطرفين مع النسبه، ولذا قيل: من فقد حساً فقد فقد علماً.

والحس على قسمين: (ظاهر) و هو خمسه أنواع البصر و السمع و الذوق و الشم و اللمس. و القضايا المتيقنه بواسطته تسمى (حسيات) كالحكم بأن الشمس مضيئه و هذه النار حاره و هذه الثمره حلوه و هذه الورده طيبه الرائحه ... وهكذا. وحس (باطن) ، و القضايا المتيقنه بواسطته تسمى (وجدانيات) ، كالعلم بان لنا فكره وخوفاً و ألماً ولذه وجوعاً وعطشاً ... و نحو ذلك.

٣ التجربيات

أو المجربات، و هى القضايا التى يحكم بها العقل بواسطه تكرر المشاهده منا فى إحساسنا، فيحصل بتكرر المشاهده ما يوجب أن يرسخ فى النفس حكم لا ـ شك فيه، كالحكم بأن كل نار حاره، و إن الجسم يتمدد بالحراره، ففى المثال الاخير عند ما نجرب أنواع الجسم المختلفه من حديد ونحاس وحجر و غيرها مرات متعدده ونجدها تتمدد بالحراره فإنا نجزم جزماً باتاً بأن ارتفاع درجه حراره الجسم من شأنها أن تؤثر التمدد فى حجمه، كما أن هبوطها يؤثر التقلص فيه. وأكثر مسائل العلوم الطبيعيه و الكيمياء و الطب من نوع المجربات.

وهذا الاستنتاج فى التجربيات من نوع الاستقراء الناقص المبنى على التعليل الذى قلنا عنه فى الجزء الثانى أنه يفيد القطع بالحكم. و فى الحقيقه إن هذا الحكم القطعى يعتمد على قياسين خفيين: استثنائى واقترانى يستعملهما الإنسان فى دخيله نفسه وتفكيره من غير التفات غالباً.

والقياس الاستثنائى هكذا:

لو كان حصول هذا الأثر اتفاقيا لا لعله توجبه لما حصل دائما. ولكنه قد حصل دائما (بالمشاهده)

... حصول هذا الأثر ليس اتفاقياً بل لعله توجبه.

والقياس الاقترانى هكذا:

الصغرى (نفس نتيجه القياس السابق) حصول

هذا الأثر معلول لعله الكبرى (بديهيه أوليه) كل معلول لعله يمتنع تخلفه عنها

... (ينتج من الشكل الأول) هذا الأثر يمتنع تخلفه عن علته

وهاتان المقدمتان للاستثنائى بديهيتان، و كذا كبرى الاقترانى، فرجع الحكم فى القضايا المجربات الى القضايا الأوليه و المشاهدات فى النهايه.

ثم لا يخفى أنا لا نعنى من هذا الكلام أن كل تجربه تستلزم حكماً يقينياً مطابقاً للواقع، فإن كثيراً من أحكام سواد الناس المبنيه على تجاربهم ينكشف خطأهم فيها، إذ يحسبون ما ليس بعله عله، أو ما كان عله ناقصه عله تامه، أو ياخذون ما بالعرض مكان ما بالذات.

وسر خطأهم أن ملاحظتهم للأشياء فى تجاربهم لا تكون دقيقه على وجه تكفى لصدق المقدمه الثانيه للقياس الاستثنائى المتقدم، لأنه قد يكون حصول الأثر فى الواقع ليس دائمياً فظن المجرب أنه دائمى اعتمادا على اتفاقات حسبها دائميه اما لجهل او غفله او لقصور لصدق المقدمه الثانيه للقياس الاستثنائى المتقدم، لأنه قد يكون حصول الاثر فى الواقع ليس دائميا فظن المجرب أنه دائمى اعتماداً على اتفاقات حسبها دائميه إما لجهل أو غفله أو لقصور إدراك او تسرع فى الحكم، فأهمل جمله من الحوادث و لم يلاحظ فيها تخلف الاثر. و قد تكون ملاحظته للحوادث قاصره بأن يلاحظ حوادث قليله وجد حصول الاثر مع ما فرضه عله، و فى الحقيقه ان العله شىء آخر اتفق حصوله فى تلك الحوادث فلذا لم يتخلف الآثر فيها. و لو استمّر فى التجربه و غير فيما يجربه لوجد غير ما اعتقده أولاً.

مثلاً قد يجرب الإنسان الخشب يطفو على الماء فى عده حوادث متكرره، فيعتقد أن ذلك خاصيه فى الخشب و الماء، فيحكم خطأ أن كل خشب يطفو على الماء.

ولكنه لو جرّب بعض

أنواع الخشب الثقيل الوزن لوجد أنه لا ـ يطفو فى الماء العذب، بل قد يرسب إلى القعر او إلى وسط الماء، فانه لا شك حينئذ يزول اعتقاده الاول.

ولو غيّر التجربه فى عده أجسام غير الخشب، ودقق فى ملاحظته ووزن الأجسام و الوسائل بدقه وقاس وزن بعضها ببعض، لحصل له حكم آخر بأن العله فى طفو الخشب على الماء أن الخشب أخف وزناً من الماء. وتحصل له قاعده عامه هى أن الجسم الجامد يطفو على السائل إذا كان أخف وزناً منه، ويرسب إلى القعر إذا كان أثقل وزناً، وإلى وسطه اذا ساواه فى الوزن فالحديد مثلاً يرسب فى الماء، ويطفو فى الزئبق لأنه أخف وزناً منه.

۴ المتواترات

وهى قضايا تسكن إليها النفس سكوناً يزول معه الشك ويحصل الجزم القاطع. و ذلك بواسطه أخبار جماعه يمتنع تواطؤهم على الكذب ويمتنع اتفاق خطأهم فى فهم الحادثه () ، كعلمنا بوجود البلدان النائيه التى لم نشاهدها وبنزول القرآن الكريم على النبى وبوجود بعض الأمم السالفه أو الأشخاص.

وبعض حصر عدد المخبرين لحصول التواتر فى عدد معين.

و هو خطأ، فإن المدار إنما هو حصول اليقين من الشهادات عند ما يعلم امتناع التواطؤ على الكذب وامتناع خطأ الجميع. و لا يرتبط اليقين بعدد مخصوص من المخبرين تؤثر فيه الزياده و النقصان.

۵ الحدسيات

وهى قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس قوى جداً يزول معه الشك ويذعن الذهن بمضمونها، مثل حكمنا بأن القمر وزهره وعطارد وسائر الكواكب السياره مستفاد نورها من نور الشمس، و إن انعكاس شعاع نورها إلى الأرض يضاهى انعكاس الأشعه من المرآه إلى الأجسام التى تقابلها. ومنشأ هذا الحكم أو الحدس اختلاف تشكلها عند اختلاف نسبتها من الشمس قرباً وبعداً. وكحكمنا بأن الأرض على هيئه الكره، و ذلك لمشاهده السفن مثلاً فى البحر أول ما يبدو منها اعاليها ثم تظهر بالتدريج كلما قربت من الشاطىء. وكحكم علماء الهيئه حديثاً بدوران السيارات حول الشمس وجاذبيه الشمس لها لمشاهده اختلاف أوضاع هذه السيارات بالنسبه إلى الشمس و إلينا، على وجه يثير الحدس بذلك.

والحدسيات جاريه مجرى المجربات فى الأمرين المذكورين، أعنى تكرر المشاهده ومقارنه القياس الخفى، فإنه يقال فى القياس مثلًا: هذا المشاهد من الاختلاف فى نور القمر لو كان بالاتفاق أو بأمر خارج سوى الشمس لما استمر على نمط واحد على طول الزمن. و لما كان على هذه الصوره من الاختلاف، فيحدس الذهن أن سببه انعكاس أشعه الشمس عليه.

وهذا

القياس المقارن للحدس يختلف باختلاف العلل فى ماهياتها باختلاف الموارد، و ليس كذلك المجربات فان لها قياساً واحداً لا يختلف، لأن السبب فيها غير معلوم الماهيه إلاّ من جهه كونه سبباً فقط. و هذه الجهه لا تختلف باختلاف الموارد.

وذلك لأن الفرق بين المجربات و الحدسيات أن المجربات إنما يحكم فيها بوجود سبب ما و إن هذا السبب موجود فى الشىء الذى تتفق له هذه الظاهره دائماً من غير تعيين لماهيه السبب. أما فى الحدسيات فإنها بالإضافه إلى ذلك يحكم فيها بتعيين ماهيه السبب أنه أى شىء هو. و فى الحقيقه إن الحدسيات مجربات مع إضافه، و الإضافه هى الحدس بماهيه السبب، ولذا ألحقوا الحدسيات بالمجربات.

قال الشيخ العظيم خواجا نصير الدين الطوسى فى شرح الإشارات: «إن السبب فى المجربات معلوم السببيه غير معلوم الماهيه و فى الحدسيات معلوم بالوجهين».

ومن مارس العلوم يحصل له من هذا الجنس على طريق الحدس قضايا كثيره قد لا يمكنه إقامه البرهان عليها و لا يمكنه الشك فيها. كما لا يسعه أن يشرك غيره فيها بالتعليم و التلقين إلاّ أن يرشد الطالب إلى الطريق التى سلكها. فإن استطاع الطالب بنفسه سلوك الطريق قد يفضيه إلى الاعتقاد

ما لم يحصل للجاحد نفس الطريق الى الحدس.

وكذلك المجربات و المتواترات لا- يمكن إثباتها بالمذاكره و التلقين ما لم يحصل للطالب ما حصل للمجرب من التجربه وللمتيقن بالخبر من التواتر. ولهذا يختلف الناس فى الحدسيات و المجربات و المتواترات و إن كانت كلها من أقسام البديهيات. و ليس كذلك الأوليات فإن الناس فى اليقين بها شرع سواء، و كذلك المحسوسات عند من كانوا صحيحى الحواس. ومثلها الفطريات الآتى ذكرها.

۶ الفطريات

وهى القضايا التى قياساتها معها، أى أن العقل

لا يصـدق بها بمجرد تصور طرفيها كالأوليات، بل لا بد لها من وسط، إلّا أن هذا الوسط ليس مما يذهب عن الذهن حتى يحتاج إلى طلب وفكر، فكلما أحضر المطلوب فى الذهن حضر التصديق به لحضور الوسط معه.

مثل حكمنا بأن الأثنين خمس العشـره، فإن هذا حكم بديهى إلا أنه معلوم، بوسط، لأن الأثنين عدد قد انقسمت العشره إليه والى اربعه أقسـام أخرى كل منها يساويه، وكل ما ينقسم عـدد إليه وإلى أربعه أقسام أخرى كل منها يساويه فهو خمس ذلك العـدد، فالاثنان خمس العشره. ومثل هذا القياس حاضر فى الذهن لا يحتاج إلى كسب ونظر. ومثل هذا القياس يجرى فى كل نسبه عدد إلى آخر، غير أن هـذه النسـب يختلـف بعضـها عـن بعض فى سـرعه مبـادره الـذهن إلى المطلـوب وعـدمها بسـبب قلـه الأعـداد وزيادتها، أو بسـبب عاده الأنسان على التفكر فيها وعـدمه. فإنك ترى الفرق واضـحاً فى سـرعه انتقال الـذهن بين نسـبه ٢ إلى ۴ وبين نسبه ١٣ إلى ٢۶، مع أن النسـبه واحده و هى النصف. أو بين نسبه ٣ إلى ١٢ وبين نسبه ١٧ إلى ۶٨ مع أن النسبه واحده هى الربع ... وهكذا.

تمرينات

١ بيّن أى قسم من البديهيات الست يشترك فى معرفتها جميع الناس، وأى قسم منها يجوز أن يختلف فى معرفتها الناس.

٢ هل يضر فى بداهه الشيء أن يجهله بعض الناس؟ ولماذا؟ (راجع بحث البديهى فى الجزء الأول).

٣ ارجع إلى مـا ذكرنـاه فى الجزء الأول من أسـباب التوجه لمعرفه البـديهى. وبيّن حـاجه كل قسم من البـديهيات الست إلى أى سبب منها. ضع ذلك فى جدول.

۴ عين كل مثال من الأمثله الآتيه أنه من أى الأقسام السته وهى:

أ ان لكل معلول

عله.

ب لا يتخلف المعلول عن العله.

ج يستحيل تقدم المعلول على العله.

د يستحيل تقدم الشيء على نفسه.

ه الضدان لا يجتمعان.

و الظرف أوسع من المظروف.

ز الصلاه واجبه في الإسلام.

ح السماء فوقنا و الارض تحتنا.

ط إذا انتفى اللازم انتفى الملزوم.

ى الثلاثه لا تنقسم بمتساويين.

يا انتفاء الملزوم لا يلزم منه انتفاء اللازم لجواز كونه أعم.

يب نقيضا المتساويين متساويان.

٥ يقول المنطقيون إن إنتاج الشكل الأول بديهي فمن أى البديهيات هو؟

٦ بنى علماء الرياضيات جميع براهينهم على مبادئ بسيطه يدركها العقل الأول وهله يسمونها البديهيات نذكر بعضها، فبين أنها من أى أقسام البديهيات الست وهى:

أ إذا أضفنا أشياء متساويه إلى أخرى متساويه كانت النتائج متساويه.

ب اذا طرحنا أشياء متساويه من أخرى متساويه كانت البواقى متساويه.

ج المضاعفات الواحده للاشياء المتساويه تكون متساويه، فإن كان شيئان متساويين كان ثلاثه أمثال أحدهما مساوياً لثلاثه أمثال الآخر.

د اذا انقسم كل من الأشياء المتساويه إلى عدد واحد من أجزاء متساويه كانت هذه الأجزاء فى الجميع متساويه.

ه الأشياء التى يمكن أن ينطبق كل منها على الآخر انطباقاً تاماً فهى متساويه.

(راجع بحث البديهيه المنطقيه آخر الباب الرابع (فی الجزء ۲) تجد توضيح بعض هذه البديهيات الرياضيه)

۲. المظنونات

مأخوذه من (الظن). و الظن فی اللغه أعم من اصـطلاح المنطقيين هنا فإن المفهوم منه لغه حسب تتبع موارد استعماله هو الاعتقاد فی غائب بحدس أو تخمين من دون مشاهده أو دليل أو برهان، سواء كان اعتقاداً جازماً مطابقاً للواقع ولكن غير مستند إلى علته كالاعتقـاد تقليـداً للغير، أو كـان اعتقـاداً جازماً غير مطابق للواقع و هو الجهل المركب، أو كان اعتقاداً غير جازم بمعنی ما يرجح فيه أحد طرفی القضيه النفی أو الإثبات مع تجويز الطرف الآخر.

و هو يساوق الظن بالمعنی

الأخص باصطلاح المنطقيين المقابل لليقين بالمعنى الأعم.

والظن المقصود به باصطلاح المناطقه هو المعنى الأخير فقط، و هو ترجيح أحد طرفى القضيه النفى أو الإثبات مع تجويز الطرف الآخر.

و هو الظن بالمعنى الأخص.

فالمظنونات على هذا هى قضايا يصدق بها اتباعاً لغالب الظن مع تجويز نقيضه، كما يقال مثلا: فلان يسارّ عدوى فهو يتكلم علىّ، أو فلان لا عمل له فهو سافل. أو فلان ناقص الخلقه فى أحد جوارحه ففيه مركب النقص.

۳ المشهورات

اشاره

المشهورات وتسمى (الذايعات) ايضا.

وهى قضايا اشتهرت بين الناس وذاع التصديق بها عند جميع العقلاء أو أكثرهم او طائفه خاصه. و هى على معنيين:

١ المشهورات بالمعنى الاعم، و هى التى تطابقت على الاعتقاد بها اراء العقلاء كافه، و إن كان الذى يدعو الى الاعتقاد بها كونها اوليه ضروريه فى حدّ نفسها و لها واقع وراء تطابق الاراء عليها. فتشمل المشهورات بالمعنى الأخص الاتيه وتشمل مثل الأوليات و الفطريات التى هى من قسم اليقينيات البديهيه.

وعلى هذا فقد تدخل القضيه الواحده مثل قولهم (الكلّ أعظم من الجزء) فى اليقينيات من جهه، و فى المشهورات من جهه أخرى.

٢ المشهورات بالمعنى الأخص او المشهورات الصرفه، و هى أحق بصدق وصف الشهره عليها، لانها القضايا التى لا عمده لها فى التصديق إلا الشهره وعموم الاعتراف بها، كحسن العدل وقبح الظلم، وكوجوب الذب عن الحرم واستهجان ايذاء الحيوان لا لغرض.

فلا- واقع لهذه القضايا وراء تطابق الآراء عليها، بل واقعها ذلك، فلو خلّى الانسان وعقله المجرد وحسه ووهمه و لم تحصل له اسباب الشهره الاتيه، فانه لا يحصل له حكم بهذه القضايا و لا يقضى عقله او حسّه او همه فيها بشيء. و لا ينافى ذلك أنه بنفسه يمدح العادل ويذم الظالم ولكن

هـذا غير الحكم بتطابق الآراء عليها. و ليس كـذلك حال حكمه بأن الكل أعظم من الجزء كما تقـدم فانه لو خلّى ونفسه كان له هـذا الحكم. و على هـذا فيكون الفرق بين المشـهورات و اليقينيات مع أن كلا منها تفيـد تصـديقاً جازماً أن المعتبر فى اليقينيات كونهـا مطـابقه لما عليه الواقع ونفس الأمر المعبر عنه بالحق و اليقين، و المعتبر فى المشـهورات مطابقتها لتوافق الآراء عليها، اذ لا واقع لها غير ذلك. وسياتى ما يزيد هذا المعنى توضيحاً.

ولـذلك ليس المقابـل للمشـهور هو الكـاذب، بـل الـذى يقـابله الشـنيع و هو الـذى ينكره الكـافه أو الأـكثر. ومقابل الكاذب هو الصادق.

اقسام المشهورات

اشاره

اعلم ان المشـهورات قد تكون مطلقه و هى المشـهوره عند الجميع، و قد تكون محدوده و هى المشـهوره عند قوم كشهره امتناع التسلسل عند المتكلمين ().

وتنقسم أيضاً الى جمله اقسام بحسب اختلاف أسباب الشهره. و هى حسب الاستقراء يمكن عدّ أكثرها كما يلى:

۱ الواجبات القبول

وهى ما كان السبب فى شـهرتها كونها حقاً جلياً، فيتطابق من اجل ذلك على الاعتراف بها جميع العقلاء كالاوليات و الفطريات ونحوهما. و هى التى تسمى بالمشهورات بحسب المعنى الأعم كما تقدم، من جهه عموم الاعتراف بها.

۲ التأديبات الصلاحيه

وتسـمى المحمودات و الآـراء المحموده. و هى مـا تطـابق عليهـا الآـراء من أجل قضاء المصـلحه العامه للحكم بها باعتبار أن بها حفظ النظام وبقاء النوع، كقضـيه حسن العـدل وقبـح الظلم. ومعنى حسن العدل أن فاعله ممدوح لدى العقلاء، ومعنى قبح الظلم أن فاعله مذموم لديهم. و هذا يحتاج الى التوضيح و البيان، فنقول:

إن الانسان إذا أحس اليه أحـد بفعل يلائم مصـلحته الشخصـيه فانه يثير فى نفسه الرضا عنه، فيدعوه ذلك الى جزائه، واقل مراتبه المدح على فعله. و إذا أساء اليه أحد بفعل لا يلائم مصـلحته الشخصـيه فانه يثير فى نفسه السخط عليه، فيدعوه ذلك الى التشفى منه و الانتقام، واقل مراتبه ذمّه على فعله.

و كذلك الانسان يصـنع إذا أحسن أحد بفعل يلائم المصلحه العامه من حفظ النظام الاجتماعى وبقاء النوع الانسانى، فانه يدعوه ذلك الى جزائه و على الأقل يمدحه ويثنى عليه، و إن لم يكن ذلك الفعل يعود بالنفع لشخص المادح، وانما ذلك الجزاء لغايه

حصول تلك المصلحه العامه التى تناله بوجه. و إذا أساء أحد بفعل لا يلائم المصلحه العامه ويخلّ بالنظام وبقاء النوع، فإن ذلك يـدعوه الى جزائه بـذمه على الأقل، و إن لم يكن يعود ذلك الفعل بالضـرر على شـخص الذام، وانما ذلك لغرض دفع المفسده العامه التى يناله ضررها بوجه.

وكل عاقل يحصل له هذا الداعى للمدح و الذم لغرض تحصيل تلك الغايه العامه. و هذه القضايا التى تطابقت عليها آراء العقلاء من

المدح و الذم لأجل تحصيل المصلحه العامه تسمى (الاراء المحموده) و التأديبات الصلاحيه. و هى لا واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء. وسبب تطابق آرائهم شعورهم جميعاً بما فى ذلک من مصلحه عامه.

وهذا هو معنى التحسين و التقبيح العقليين اللذين وقع الخلاف فى اثباتهما بين الاشاعره و العدليه، فنفتهما الفرقه الاولى واثبتتهما الثانيه. فإذ يقول العدليه بالحسن القبح العقليين يريدون ان الحسن و القبح من الاراء المحموده و القضايا المشهوره التى تطابقت عليها الاراء لما فيها من التاديبات الصلاحيه، و ليس لها واقع وراء تطابق الاراء ().

والمراد من (العقل) اذ يقولون ان العقل يحكم بحسن الشىء او قبحه هو (العقل العملى) ويقابله (العقل النظرى). و التفاوت بينهما انما هو بتفاوت المدركات، فان كان المدرک مما ينبغى ان يعلم مثل قولهم (الكل اعظم من الجزء) الذى لا علاقه له بالعمل، يسمى ادراكه (عقلا نظريا). و إن كان المدرک مما ينبغى ان يفعل ويؤتى به اولا يفعل مثل حسن العدل وقبح الظلم، يسمى ادراكه (عقلا عمليا).

ومن هذا التقرير يظهر كيف اشتبه الامر على من نفى الحسن و القبح فى استدلالهم على ذلک، بأنه لو كان الحسن و القبح عقليين لما وقع التفاوت بين هذا الحكم وحكم العقل بان الكل اعظم من الجزء، لان العلوم الضروريه لا تتفاوت. ولكن لا شك بوقوع التفاوت بين الحكمين عند العقل.

وقد غفلوا فى استدلالهم اذ قاسوا قضيه الحسن و القبح على مثل قضيه الكل اعظم من الجزء. وكانهم ظنوا أن كل ما حكم به العقل فهو من الضروريات، مع ان قضيه الحسن و القبح من المشهورات بالمعنى الاخص و من قسم المحمودات خاصه، و الحاكم بها هو العقل العملى. وقضيه الكل اعظم

من الجزء من الضروريات الاوليه و الحاكم بها هو العقل النظرى. و قد تقدم الفرق بين العقلين كما تقدم الفرق بين المشهورات و الضروريات. فكان قياسهم قياسا مع الفارق العظيم، و التفاوت واقع بينهما لا محاله، و لا يضر هذا فى كون الحسن و القبح عقليين، فانه اختلط عليهم معنى العقل الحاكم فى مثل هذه القضايا، فظنوه شيئاً واحداً، كما لم يفرقوا بين المشهورات و اليقينيات فحسبوهما شيئاً واحداً، مع أنهما قسمان متقابلان.

۳ الخلقيات

وتسمى الاراء المحموده أيضاً و هى حسب تعريف المنطقيين ما تطابق عليها اراء العقلاء من اجل قضاء الخلق الانسانى بذلك؛ كالحكم بوجوب محافظه الحرم أو الوطن، وكالحكم بحسن الشجاعه و الكرم وقبح الجبن و البخل.

والخلق ملكه فى النفس تحصل من تكرر الافعال الصادره من المرء على وجه يبلغ درجه يحصل منه الفعل بسهوله، كالكرم فانه لا يكون خلقا للانسان الا بعد أن يتكرر منه فعل العطاء بغير بدل حتى يحصل منه الفعل بسهوله من غير تكلف.

(أقول): هكذا عرفوا الخلقيات و الخلق. فجعلوا السبب فى حصول الشهره فيها هو الخلق بهذا المعنى باعتباره داعيا للعقل العملى الى ادراك أن هذا مما ينبغى فعله أو مما ينبغى تركه. ولكنا اذا وقفنا نجد أن الاخلاق الفاضله غير عامه عند الجمهور، بل القليل منهم من يتحلى بها، مع أنه لا ينكر أن الخلقيات مشهوره يحكم بها حتى من لم يرزق الخلق الفاضل، فان الجبان يرى حسن الشجاعه ويمدح صاحبها ويتمناها لنفسه اذا رجع الى نفسه وأصغى اليها، ولكنه يجبن فى موضع الحاجه الى الشجاعه، و كذلك البخيل و المتكبر و الكاذب. و لو كان الخلق بذلك المعنى هو السبب للحكم فيها لحكم الجبان بحسن الجبن وقبح

الشجاعه، و البخيل بقبح الكرم وحسن الامساك، و الكذاب بقبح الصدق وحسن الكذب ... وهكذا. و الصحيح فى هذا الباب أن يقال:

إن الله تعالى خلق فى قلب الانسان حساً وجعله حجه عليه يدرك به محاسن الافعال ومقابحها، و ذلك الحس هو (الضمير) بمصطلح علم الاخلاق الحديث، و قد يسمى بالقلب أو العقل العملى او العقل المستقيم أو الحس السليم عند قدماء الاخلاق. وتشير اليه كتب الاخلاق عندهم.

فهذا الحس فى القلب أو الضمير هو صوت الله المدوى فى دخيله نفوسنا يخاطبها به ويحاسبها عليه. ونحن نجده كيف يؤنب مرتكب الرذيله ويقّر عين فاعل الفضيله.

و هو موجود فى قلب كل انسان، وجميع الضمائر تتحد فى الجواب عند استجوابها عن الافعال، فهى تشترك جميعا فى التمييز بين الفضيله و الرذيله، و إن اختلفت فى قوه هذا التمييز وضعفه، كسائر قوى النفس اذ تتفاوت فى الافراد قوه وضعفا.

ولاجل هذا كانت (الخلقيات) من المشهورات، و إن كانت الاخلاق الفاضله ليست عامه بين البشر، بل هى من خاصه الخاصه.

نعم الاصغاء الى صوت الضمير و الخضوع له لا ـ يسهل على كل انسان الا ـ بالانقطاع الى دخيله نفسه و التحول عن شهواته واهوائه. كما أن الخلق عامه لا يحصل له و إن كان له ذلك الاصغاء الا بتكرر العمل واتخاذه عاده حتى تتكوّن عنده ملكه الخلق التى يسهل معها الفعل. وبالاخص الخلق الفاضل، فان افعاله التى تحققه تحتاج الى مشقه وجهاد ورياضه، لانها دائما فى حرب مع الشهوات و الرغبات. و ليس الظفر الا بعد الحرب.

۴ الانفعاليات

وهى التى يقبلها الجمهور بسبب انفعال نفسانى عام، كالرقه و الرحمه و الشفقه و الحياء و الانفه و الحميه و الغيره، و نحو ذلك من الانفعالات التى

لا يخلو منها انسان غالباً.

فترى الجمهور يحكم مثلًا بقبح تعذيب الحيوان لا لفائده، و ذلك اتباعا لما فى الغريزه من الرقه و الرحمه. بل الجمهور بغريزته يحكم بقبح تعذيب ذى الروح مطلقا و إن كان لفائده لو لا أن تصرف عنه الشرايع و العادات.

والجمهور يمدح من يعين الضعفاء و المرضى ويعنى برعايه الايتام و المجانين لانه مقتضى الرحمه و الشفقه، كما يحكم بقبح كشف العوره لانه مقتضى الحياء، ويمدح المدافع عن الاهل و العشيره أو الوطن و الامه لانه مقتضى الحميه و الغيره ... الى غير ذلك من الاحكام العامه عند الناس.

۵ العاديات

وهى التى يقبلها الجمهور بسبب جريان العاده عندهم، كاعتيادهم احترام القادم بالقيام، و الضيف بالضيافه، و الرجل الدينى أو الملك بتقبيل يده، فيحكمون لاجل ذلك بوجوب هذه الاشياء لمن يستحقها.

والعادات العامه كثيره. و قد تكون عاده لاهل بلد فقط أو قطر أو أمه أو جميع الناس، فتختلف لاجلها القضايا التى يحكم بها حسب العاده، فتكون مشهوره عند أهل بلد أو قطر أو أمه غير مشهوره عند غيرهم، بل يكون المشهور ضدها.

والناس يمدحون المحافظ على العادات، ويذمون المخالف المستهين بها. سواء كانت العادات سيئه أو حسنه، فنراهم يذمون من يرسل لحيته اذا كانوا اعتادوا حلقها، ويذمون الحليق لانهم اعتادوا ارسالها. ونراهم يذمون من يلبس غير المالوف لمجرد آن هم لم يعتادوا لبسه.

ومن أجل ذلك نرى الشارع حَّرم (لباس الشهره) ، و الظاهر ان سر التحريم أن لباس الشهره يدعو الى اشمئزاز الجمهور من اللابس وذمهم له. واهم أغراض الشارع الالفه بين الناس وتقاربهم واجتماع كلمتهم. وورد عنه (رحم الله امرأ جبّ الغيبه عن نفسه).

كما ورد فى الشريعه الاسلاميه المطهره ان منافيات المّروه مضره فى

العداله كالاكل حال المشى فى الطريق العام أو السوق و الجلوس فى الاماكن العامه كالمقاهى لشخص ليس من عاده صنفه ذلك. و ما منافيات المروه الا منافيات العاده المالوفه.

۶ الاستقرائيات

وهى التى يقبلها الجمهور بسبب استقرائهم التام أو الناقص، كحكمهم بان تكرار الفعل الواحد ممل، و إن الملك الفقير لا بد أن يكون ظالما، الى كثير من امثال ذلك من القضايا الاجتماعيه و الاخلاقيه ونحوها.

وكثيراً ما يكفى عوام الناس وجمهورهم بوجود مثال واحد أو أكثر للقضيه، فتشتهر بينهم عند ما لم يقفوا على نقض ظاهر لها، كتشاؤم الاوربيين من رقم (۱۳) لان واحدا منهم أو أكثر اتفق له ان نكب عند ما كان له هذا الرقم، وكتشاؤم العرب من نعاب الغراب وصيحه البومه كذلك. ومثل هذا كثير عند الناس.

۴ الوهميات

والمقصود بها القضايا الوهميه الصرفه. و هى قضايا كاذبه الا ـ أن الوهم يقضى بها قضاء شديد القوه، فلا يقبل ضدها و ما يقابلهاحتى مع قيام البرهان على خلافها.

فان العقل يؤمن بنتيجه البرهان ولكن الوهم يعاند و لا يزال يتمثل ما قام البرهان على خلافه كما ألفه، ممتنعا من قبول خلافه.

ولذا تعد الوهميات من المعتقدات:

الا ـ ترى أن وهم الاكثر يستوحش من الظلام ويخاف منه، مع ان العقل لا يجد فرقا فى المكان بين ان يكون مظلما أو منيراً، فان المكان هو المكان فى الحالين، و ليس للظلمه تأثير فيه يوجب الضرر أو الهلاك. ويخاف أيضاً من الميت و هو جماد لا يتحرك و لا يضر لا ينفع، و لو عادت اليه الحياه فرضا فهو انسان مثله كما كان حيا، و قد يكون من أحب الناس اليه.

ومع توجه النفس الى هذه البديهيه العقليه ينكرها الوهم ويعاند، فيستولى على النفس فقد تضطرب من الظلمه و من الميت، لان البديهه الوهميه أقوى تاثيراً على النفس من البرهان.

ولاجل ان يتضح لك هذا الامر جرب نفسك واسأل اصدقاءك: كيف يتمثل لاحدكم فى

وهمه دوره شـهور السـنه؟ تامل ما أريد ان أقول لك. فان الانسان على الاكثر لا بد أن يتوهم دوره شـهور السـنه أو ايامها بشكل محسوس من الاشـكال الهندسيه (تأمل فى نفسک جيداً) انه لا بد ان نتوهم هذه الدوره على شكل دائره منتظمه، أو غير منتظمه، أو مضـرساً بعدد الشـهور، أو شـكلاً مضـلعاً متساوى الاضـلاع أو غير منتظم فى اضـلاع اربعه أو اكثر أو اقل. مع ان السـنه ودوره ايامهـا وشـهورها من المعـانى المجرده غير المحسوسه، و هـذا واضـح للعقل، غير ان الوهم اذا خطرت له السـنه تمثلها فى شـكل هندسـى وهمى يخترعه فى ايـام طفولته من حيث لاـ يشـعر، ويبقى وهمه معانـدا مصـراً على هـذا التمثـل الكاذب. ولعلم الانسان بكذب هذا الوهم وسـخافته قد يخجل من ذكره لغيره ولكنه لا ينفک عنه فى سـره. وإنما أذكر هذا المثال لانه يسـير لا خطر فى ذكره و هو يؤدى الغرض من ذكره.

والسر فى ذلک أن الوهم تابع منقاذ للحس ومكبل به، فما لا يقبله الحس لا يقبله الوهم الا لابسا ثوب المحسوس، و إن كانت له قابليه ادراک المجردات عن الحس كقابليته لادراک المحسوسات.

فـاذا كـانت احكام الوهم جاريه فى نفس المحسوسات فان العقل يصـدقه فيها فيتطابقان فى الحكم، كما فى الاحكام الهندسـيه، ومثل ما اذا حكم الوهم بأن هـذين الجسـمين لا يحلان فى مكان واحد بوقت واحد، فإن العقل أيضاً يساعده فيه لحكمه بأن كل جسمين مطلقاً كذلک، فيتطابقان.

وإذا كانت احكامه فى غير المحسوسات، و هى التى نسـميها بالقضايا الوهميه الصرفه، فلا بد أن تكون كاذبه لاصرار الوهم على تمثيلها على نهج المحسوسات.

وهى بحسب ضروره العقل ليست منها، كما سبق فى الامثله المتقدمه، فان العقل هو

الذى ينزع عنها ثوب الحس الذى اضفاه عليها الوهم.

ومن امثله ذلـك حكم الوهـم بـأن كل موجود لا بـد ان يكون مشاراً اليه و له وضع وحيز. و لا يمكنه ان يتمثله الا كـذلك، حتى انه يتمثـل الله تعـالى فى مكـان مرتفع علينا، وربما كانت له هيئه انسان مثلا. ويعجز أيضاً عن تمثيل القبليه و البعـديه غير الزمانيه، ويعجز عن تمثيل اللا نهايه، فلا يتمثل عنده كيف أنه تعالى كان و ليس معه شىء حتى الزمان، و انه سرمدى لا أول لوجوده و لا آخر. و إن كان العقل حسـبما يسوق اليه البرهان يسـتطيع ان يؤمن بـذلك ويصـدق به تصديقا لا يتمثل فى النفس، لان الوهم له السيطره و الاستيلاء عليها من هذه الجهه.

فـإن كـان الوهم مسـيطراً على النفس على وجه لا ـ يـدع له مجالا للتصـديق بوجود مجرد عن الزمان و المكان، فان العقل عنـد ما يمنعها من تجسيمه وتمثيله كالمحسوس تهرب النفس من حكم العقل وتلتجىء إلى أن تنكر وجوده رأساً شأن الملحدين.

ومن أجل هـذا كان الناس لغلبه الوهم على نفوسـهم بين مجسم وملحـد. وقلَّ من يتنور بنور العقل ويجرد نفسه عن غلبه اوهامها، فيسمو بها الى ادراك ما لا يناله الوهم. ولذا قال تعالى فى كتابه المجيد:

}وما اكثر الناس و لو حرصت بمؤمنين{ فنفى الايمان عن أكثر الناس. ثم هؤلاء المؤمنون القليلون قال عنهم: }وما يؤمن أكثرهم بـالله الا وهم مشـركون{ يعنى آن هم فى حين ايمانهم هم مشـركون. و ما ذلك الا لانهم لغلبه الوهم انما يعبـدون الاصـنام التى ينحتونهـا باوهـامهم، والا ـ كيف يجتمع الايمان و الشـرك فى آن واحـد اذا اريـد بالشـرك من الايه معناه المعروف و هو العباده للاصنام الظاهريه.

والخلاصه، ان

القضايا الوهميه الصرفه التى نسميها (الوهميات) هى عباره عن احكام الوهم فى المعانى المجرده عن الحس. و هى قضايا كاذبه لا ـ ظل لها من الحقيقه، ولكن بديهه الوهم لا ـ تقبل سواها. ولذلك يستخدمها المغالط فى اقيسته، كما سياتى فى (صناعه المغالطه). الا ان العقل السليم من تأثير الوهم يتجرد عنه و لا يخضع لحكمه، فيكشف كذب احكامه للنفس

۵ المسلمات

وهى قضايا حصل التسالم بينك وبين غيرك على التسليم بأنها صادقه، سواء كانت صادقه فى نفس الامر، أو كاذبه كذلك، أو مشكوكه.

والطرف الآخر ان كان خصما فإن استعمال المسلمات فى القياس معه يراد به افحامه. و إن مسترشدا فإنه يراد به ارشاده واقناعه ليحصل له الاعتقاد بالحق بأقرب طريق عند ما لا يكون مستعداً لتلقى البرهان وفهمه.

ثم ان المسلمات اما (عامه) سواء كان التسليم بها من الجمهور عند ما تكون من المشهورات او كان التسليم بها من طائفه خاصه كأهل دين او مله او علم خاص.

وخصوص هذه المسلمات فى علم خاص تسمى (الاصول الموضوعه) لذلك العلم، عند ما يكون التسليم بها عن مسامحه على سبيل حسن الظن من المتعلم بالمعلم. و هذه الاـصول الموضوعه هى مبادئ ذلك العلم التى تبتنى عليها براهينه و إن كان قد يبرهن عليها فى علم آخر، و اما اذا كان التسليم بها من المتعلم من باب المجاراه مع الاستنكار و التشكيك بها كما يقع ذلك فى المجادلات فتسمى حينئذ ب (المصادرات).

واما (خاصه) اذا كان التسليم بها من شخص معين و هو طرفك الآخر فى مقام الجدل و المخاصمه، كالقضيه التى تؤخذ من اعترافات الخصم، ليبتنى عليها الاستدلال فى ابطال مذهبه أو دفعه.

۶ المقبولات

وهى قضايا مأخوذه ممن يوثق بصدقه تقليداً، اما لأمر سماوى كالشرايع و السنن المأخوذه عن النبى و الامام المعصوم، و اما لمزيد عقله وخبرته كالمأخوذات من الحكماء وافاضل السلف و العلماء الفنيين من آراء فى الطب أو الاجتماع أو الاخلاق أو نحوها، وكأبيات تورد شواهد لشاعر معروف، وكالامثال السائره التى تكون مقبوله عند الناس و إن لم تؤخذ من شخص معين، وكالقضايا الفقهيه الماخوذه تقليدا عن المجتهد.

ان هذه

القضايا وامثالها هى من أقسام المعتقـدات. و الاعتقاد بها أما على سبيل القطع أو الظن الغالب، ولكن على كل حال منشأ الاعتقاد بها هو التقليد للغير الموثوق بقوله كما قدمنا. وبهذا تفترق عن اليقينيات و المظنونات.

وقد تكون قضيه واحده يقينيه عند شخص ومقبوله عند شخص آخر باعتبارين، كما قد تكون من المشبهات أو المسلمات باعتبار ثالث أو رابع ... وهكذا.

۷ المشبهات

وهى قضايا كاذبه يعتقـد بها، لأنها تشـبه اليقينيات او المشـهورات فى الظاهر، فيغالط فيها المسـتدل غيره لقصور تمييز ذلك الغير بين ما هو هو وبين ما هو غيره، او لقصور نفس المستدل، او لغير ذلك.

والمشـابهه امـا من نـاحيه لفظيه مثل ما لو كان اللفظ مشتركاً أو مجازاً فاشـتبه الحال فيه، و اما من ناحيه معنويه مثل ما لو وضع ما ليس بعله عله و نحو ذلك. وتفصـيل اسـباب الاشـتباه يأتى فى (صناعه المغالطه) ، لان ماده المغالطه هى المشبهات و الوهميات. وأهمها المشبهات.

۸ المخيلات

وهى قضايا ليس من شأنها ان توجب تصديقا، الا انها توقع فى النفس تخييلات تؤدى الى انفعالات نفسيه، من انبساط فى النفس او انقباض، و من استهانه بالامر الخطير او تهويل او تعظيم للشىء اليسير، و من سرور وانشراح او حزن وتالم، و من شجاعه واقدام او جبن واحجام.

وتاثير هذه القضايا (التى هى مواد صـناعه الشعر كما سيأتى) فى النفس ناشئ من تصوير المعنى بالتعبير تصويرا خياليا خلاباً و إن كان لا واقع له.

وكلما اسـتعملت المجازات و التشبيهات و الاسـتعارات وأنواع البـديع فى مثل هذه القضايا كانت أكثر تاثيرا فى النفس، لان هذه المزايـا تضـفى على الالفـاظ و المعـانى جمالاـ يسـتهوى المشـاعر ويثير التخيلات. و إذا أنضم اليها الوزن و القافيه او التسـجيع و الاـزدواج زاد تأثيرهـا. ثم يتضـاعف الاـثر اذا كـان الصـوت المؤدى لهـا رقيقـا ومشـتملا على نغمه موسـيقيه مناسـبه للوزن ونوع التخييل.

كل ذلك يدل على ان المخيلات ليس تاثيرها فى النفس لاجل كونها تتضـمن حقيقه يصدق بها، بل حتى لو علم كذبها فان لها ذلك التاثير المنتظر منها. و ما ذلك الا لان التصوير فيها للمعنى مع ما ينضم

اليه من مساعدات هو الذى يستهوى النفس ويؤثر فيها. وسياتى تفصيل ذلك فى صناعه الشعر.

وبهذا ينتهى ما اردناه من الكلام على مواد الاقيسه فى هذه المقدمه. و لا بد قبل الدخول فى الصناعات الخمس من بيان الحصر فيها وبيان فائدتها على الاجمال؛

فنقول:

أقسام الأقيسه بحسب الماده

تقدم فى التمهيد لهذا الباب أن القياس بحسب اختلاف المقدمات من حيث الماده وبحسب ما تؤدى اليه من نتائج وبحسب اغراض تأليفها، ينقسم الى البرهان و الجدل و الخطابه و الشعر و المغالطه.

بيان ذلک: إن القياس بحسب اختلاف المقدمات من جهه كونها يقينيه أو غير يقينيه اما ان يفيد تصديقاً و اما تاثيراً آخر غير التصديق من التخيل و العجب ونحوهما. ثم (الأول) اما ان يفيد تصديقا جازما لا يقبل احتمال الخلاف أو تصديقا غير جازم يجوز فيه الخلاف أى (ظنيا). ثم ما يفيد تصديقا جازما اما أن يعتبر فيه ان يكون تأليفه لغرض ان ينتج حقا أم لا. ثم ما يعتبر فيه انتاج الحق اما ان تكون النتيجه حقا واقعا ام لا.

فهذه خمسه أنواع:

١ ما يفيد تصديقا جازما و كان المطلوب حقا واقعا، و هو (البرهان) و الغرض منه معرفه الحق من جهه ما هو حق واقعا.

٢ ما يفيد تصديقا جازما، و قد اعتبر فيه ان يكون المطلوب حقا ولكنه ليس بحق واقعا.

و هو (المغالطه).

٣ ما يفيد تصديقا جازما ولكن لم يعتبر فيه أن يكون المطلوب حقا، بل المعتبر فيه عموم الاعتراف أو التسليم، و هو (الجدل). و الغرض منه افحام الخصم و الزامه.

۴ ما يفيد تصديقا غير جازم.

و هو (الخطابه) و الغرض منه اقناع الجمهور.

۵ ما يفيد غير التصديق من التخيل و التعجب ونحوهما و هو (الشعر) و الغرض منه حصول

الانفعالات النفسيه.

ثم ان البحث عن كل واحد من هذه الصناعات الخمس أو القدره على استعمالها عند الحاجه يسمى (صناعه) ، فيقال:

صناعه البرهان وصناعه المغالطه ... الخ.

والصناعه اصطلاحا ملكه نفسانيه وقدره مكتسبه يقتدر بها على استعمال أمور لغرض من الاغراض، صادرا ذلك الاستعمال عن بصيره بحسب الامكان، كصناعه الطب و التجاره و الحياكه مثلا. ولذا من يغلط فى اقيسته لا عن بصيره ومعرفه بموقع الغلط لا يقال ان عنده صناعه المغالطه، بل من عنده الصناعه هو الذى يعرف أنواع المغالطات ويميز بين القياس الصحيح من غيره ويغالط فى اقيسته عن عمد وبصيره.

والصناعه على قسمين علميه وعمليه، و هذه الصناعات الخمس من الصناعات العلميه النافعه، وسيأتى فى البحث الآتى بيان فائدتها.

فائده الصناعات الخمس على الاجمال

اما منافع هذه الصناعات الخمس و الحاجه اليها، فان صناعتى البرهان و المغالطه تختص فائدتهما على الاكثر بمن يتعاطى العلوم النظريه ومعرفه الحقائق الكونيه، ولكن منفعه صناعه البرهان له فبالذات كمعرفه الاغذيه فى نفعها لصحه الانسان، ومنفعه صناعه المغالطه له فبالعرض كمعرفه السموم فى نفعها للاحتراز عنها.

واما الثلاث الباقيه، فان فائدتها عامه للبشر وتدخل فى أكثر المصالح المدنيه و الاجتماعيه. وأكثر ما تظهر فائده صناعه الجدل لاهل الاديان وعلماء الفقه وأهل المذاهب السياسيه لحاجتهم الى المناظره و النقاش.

وأكثر ما تظهر فائده صناعتى الخطابه و الشعر للسياسيين وقواد الحروب ودعاه الاصلاح لحاجتهم الى اقناع الجمهور ورضاهم وبعث الهمم فيهم وتحريض الجنود و الاتباع على الاقدام و التضحيه. بل كل رئيس وصاحب دعوه حقه أو باطله لا يستغنى عن استعمال هذه الصناعات الثلاث للتأثير على أتباعه ومريديه ولتكثير أنصاره.

ومن العجب اهمال اكثر المؤلفين فى المنطق بحث هذه الصناعات، تفريطا بغير وجه مقبول، الا اولئك الذين ألفوا المنطق مقدمه

للفلسفه، فان من حقهم ان يقتصروا على مباحث البرهان و المغالطه، كما صنع صاحب الاشارات و الحاج هادى السبزوارى فى منظومته، اذ لا حاجه لهم فى باقى الصناعات.

وأهم ما يحتاج اليه منها ثلاث: البرهان و الجدل و الخطابه. و قد ورد فى القران الكريم الترغيب فى استعمال الاساليب الثلاثه فى الدعوه الالهيه و ذلک قوله تعالى:

}وادع الى سبيل ربک بالحكمه و الموعظه الحسنه وجادلهم بالتى هى احسن{، فان الحكمه هى البرهان، و الموعظه الحسنه من صناعه الخطابه، و من آداب الجدل أن يكون بالتى هى أحسن.

هذا كل ما أردنا ذكره فى المقدمه. و قد آن الشروع فى بحث هذه الصناعات فى خمسه فصول. و على الله التكلان.

۱ صناعه البرهان

۱ حقيقه البرهان

ان العلوم الحقيقيه التى لا- يراد بها الا- الحق الصراح لا سبيل لها الا سبيل البرهان، لانه هو وحده من بين انواع القياس الخمسه يصيب الحق ويستلزم اليقين بالواقع. و الغرض منه معرفه الحق من جهه ما هو حق، سواء كان سعى الانسان للحق لاجل نفسه ليناجيها به وليعمر عقله بالمعرفه، أو لغيره لتعليمه وارشاده الى الحق.

ولذلک يجب على طالب الحقيقه الا يتبع الا البرهان، و إن استلزم قولا لم يقل به احد قبله.

وقد عرفوه بأنه: «قياس مؤلف من يقينيات ينتج يقينا بالذات اضطرارا» و هو نعم التعريف سهل واضح مختصر.

ومن الواضح أن كل حجه لا بد ان تتألف من مقدمتين، و المقدمتان قد تكونان من القضايا الواجبه القبول، و هى اليقينيات التى مرَّ ذكرها، و قد لا تكونان منها، بل تكون واحده منهما أو كلتاهما من أنواع القضايا الأخرى السبع التى تقدم شرحها فى مقدمه هذا الباب.

ثم المقدمه اليقينيه اما أن تكون فى نفسها بديهيه من احدى

البديهيات الست المتقدمه، و اما ان تكون نظريه تنتهى الى البديهيات.

فاذا تألفت الحجه من مقدمتين يقينيتين سميت (برهانا). و لا بدَّ أن ينتجا قضيه يقينيه لذات القياس المؤلف منهما اضطرارا، عند ما يكون تأليف القياس فى صورته يقينيا أيضا، كما كان فى مادته، فيستحيل حينئذ تخلف النتيجه لاستحاله تخلف المعلول عن علته، فيعلم بها اضطرارا لذات المقدمتين، بما لهما من هيئه التأليف على صوره قياس صحيح.

وهذا معنى أن نتيجه البرهان ضروريه. ويعنون بالضروره هنا معنى آخر غير معنى (الضروره) فى الموجهات، على ما سيأتى.

والخلاصه ان البرهان يقينى واجب القبول ماده وصوره، وغايته ان ينتج اليقين الواجب القبول، أى اليقين بالمعنى الاخص.

٢ البرهان قياس

ذكرنا فى تعريف البرهان بانه (قياس) ، وعليه فلا يسمى الاستقراء و لا التمثيل برهانا. وعلل بعضهم ذلك بأن الاستقراء و التمثيل لا يفيدان اليقين، ويجب فى البرهان أن يفيد اليقين.

والحق ان الاستقراء قد يفيد اليقين، و كذلك التمثيل على ما تقدم فى بابهما فى الجزء الثانى، بل تقدم ان أساس أكثر كبريات الاقيسه هو الاستقراء المعلل، و مع ذلك لا يسمى الاستقراء و لا التمثيل برهانا. و السر فى ذلك ان الاستقراء المفيد لليقين و كذا التمثيل انما يفيد اليقين حيث يعتمد على القياس، كما شرحناه فى التجريبيات. وأشرنا فى الجزء الثانى ص ٢٩٥ الى أن الاستقراء التام يرجع الى القياس المقسم فراجع. اما الاستقراء الناقص المبنى على المشاهده فقط فانه لا يفيد اليقين لانه لا يرجع الى القياس و لا يعتمد عليه. فاتضح بالاخير ان المفيد لليقين هو القياس فقط.

وليس معنى ذلك ان العلوم تستغنى عن الاستقراء و التمثيل أو التقليل من شأنهما فى العلوم، بل العلوم الطبيعيه بأنواعها وعلم الطب ونحوه

كلها تبتنى على المجربات التى لا تحصل للعقل بدون الاستقراء و التمثيل، ولكن انما تفيد اليقين حيث تعتمد على القياس. فرجع الامر كله الى القياس.

۳ البرهان لمّى وانىّ

ان العمده فى كل قياس هو الحد الاوسط فيه، لانه هو الذى يؤلف العلاقه بين الاكبر و الاصغر، فيوصلنا الى النتيجه (المطلوب). و فى البرهان خاصه لا بد أن يفرض الحد الاوسط عله لليقين بالنتيجه، أى لليقين بنسبه الأكبر الى الأصغر، والا لما كان الاستدلال به اولى من غيره. ولذا يسمى الحد الأوسط (واسطه فى الاثبات).

وعليه فالحد الاوسط اما ان يكون مع كونه واسطه فى الاثبات واسطه فى الثبوت أيضا، أى يكون عله لثبوت الاكبر للاصغر، و اما أن لا يكون واسطه فى الثبوت.

فان كان الاول (أى انه واسطه فى الاثبات و الثبوت معا) فان البرهان حينئذ يسمى (برهان لِمَ) او (البرهان اللمى) ، لانه يعطى اللميه () فى الوجود و التصديق معا، فهو معط للميه مطلقاً فسمى به، كقولهم:

«هذه الحديده ارتفعت حرارتها وكل حديده ارتفعت حرارتها فهى متمدده فينتج هذه الحديده متمدده» فالاستدلال بارتفاع الحراره على التمدد استدلال بالعله على المعلول. فكما اعطت الحراره الحكم بوجود التمدد فى الذهن للحديده كذلك هى معطيه فى نفس الامر و الخارج وجود التمدد لها.

وان كان الثانى (أى انه واسطه فى الاثبات فقط و لم يكن واسطه فى الثبوت) ، فيسمى (برهان ان) او (البرهان الانّى) ، لانه يعطى الانيه (). والانيه مطلق الوجود.

۴ أقسام البرهان الانّى

والبرهان الإنّى على قسمين:

۱ ان يكون الاوسط معلولاً للاكبر فى وجوده فى الاصغر، لا عله، عكس (برهان لم) ، كما لو قيل فى المثال المتقدم:

«هذه الحديده متمدده، وكل حديده متمدده مرتفعه درجه حرارتها». فالاستدلال بالتمدد على ارتفاع درجه الحراره استدلال بالمعلول على العله. فيقال فيه: انه يستكشف بطريق الان من وجود المعلول على وجود العله، فيكون العلم بوجود المعلول سببا للعلم بوجود العله. فلذلک

يكون المعلول واسطه فى الاثبات أى عله للعلم بالعله، و إن كان معلولاـ لها فى الخارج. ويسمى هذا القسم من البرهان الإنّى (الدليل).

٢ ان يكون الاوسط و الاكبر معاً معلولين لعله واحده، فيستكشف من وجود أحدهما وجود الآخر، فكل منهما اذا سبق العلم به يكون العلم به عله للعلم بالآخر، ولكن لاـ لأجل أن أحدهما عله للآخر، بل لكونهما متلازمين فى الوجود لاشتراكهما فى عله واحده اذا وجدت لا بد أن يوجدا معا فاذا علم بوجود احدهما يعلم منه وجود علته لاستحاله وجود المعلول بلا عله، و إذا علم بوجود العله علم منها وجود المعلول الآخر لاستحاله تخلف المعلول عن العله. فيكون العلم على هذا بأحد المعلولين مستلزما للعلم بالآخر بواسطه.

وليس لهذا القسم الثانى اسم خاص. وبعضهم لاـ يسميه البرهان الانى، بل يجعل البرهان الانى مختصا بالقسم الأول المسمى بالدليل، ويجعل هذا القسم واسطه بينه وبين اللمى. فتكون اقسام البرهان ثلاثه: لمى و انى وواسطه بينهما.

وفى الحقيقه ان هذا القسم فيه استكشافان واستدلالان: استدلال بالمعلول على العله المشتركه، ثم استدلال بالعله المشتركه على المعلول الاخر، كما تقدم، ففيه خاصه البرهان الانى فى الاستدلال الاول وخاصه البرهان اللمى فى الاستدلال الثانى. فلذا جعلوه واسطه بينهما لجمعه بين الطريقتين. و الاحسن جعله قسما ثانيا للانى كما صنع كثير من المنطقيين رعايه للاستدلال الاول فيه. و الامر سهل.

۵ الطريق الاساس الفكرى لتحصيل البرهان

عند العقلاء قضيتان أوليتان لا يشك فيهما الا مكابر أو مريض العقل، لانهما اساس كل تفكير، و لم يتم اختراع و لا استنباط و لا برهان بدونهما، حتى الاعتقاد بوجود خالق الكائنات وصفاته مرتكز عليهما. وهما:

١ (ان كل ممكن لا بد له من عله فى وجوده). ويعبر عن هذه البديهه

أيضا بقولهم:

(استحاله وجود الممكن بلا عله).

٢ (كل معلول يجب وجوده عند وجود علته). ويعبر عنها أيضا بقولهم:

(استحاله تخلف المعلول عن العله).

ولما كان اليقين بالقضيه من الحوادث الممكنه فلا بد له من عله موجبه لوجوده، بناء على البديهه الأولى. و هذه العله قد تكون من الداخل و قد تكون من الخارج.

(الأول) ان تكون من الداخل. ومعنى ذلك ان نفس تصور اجزاء القضيه (طرفى النسبه) عله للحكم و العلم بالنسبه، كقولنا: «الكل أعظم من الجزء» و قولنا: «النقيضان لا يجتمعان». و البديهيتان اللتان مرَّ ذكرهما فى صدر البحث أيضا من هذا الباب، فان نفس تصور الممكن و العله كاف للحكم باستحاله وجود الممكن بلا عله، ونفس تصور العله و المعلول كاف للحكم باستحاله تخلفه عن علته. فلا يحتاج اليقين فى مثل هذه القضايا الى شىء آخر وراء نفس تصوَّر طرفى القضيه. ولذا تسمى هذه القضايا ب (الاوليه) كما تقدم فى بابها، لانها اسبق من كل قضيه لدى العقل. ولاجل هذا قالوا ان القضايا الاوليات هى العمده فى مبادئ البرهان.

(الثانى) ان تكون العله من الخارج. و هذه العله الخارجه على نحوين:

١ أن تكون أحدى الحواس الظاهره أو الباطنه، و ذلك فى المشاهدات و المتواترات اللتين هما من البديهيات الست. وقضاياها من الجزئيات، فإن العقل هو الذى يدرك أن هذه النار حاره أو مكه موجوده، ولكن ادراكه لهذه الاشياء ليس ابتداء بمجرد تصوَّر الطرفين و لا ـ بتوسط مقدمات عقليه. وانما بتوسط احدى الحواس و هى جنوده التى يستعين بها فى ادراك المشاهدات ونحوها، فإنه يدرك الطعم بالذوق و اللون بالبصر و الصوت بالسمع ... وهكذا، ثم يدرك بقوه أخرى بأن ماله هذا اللون الاصفر مثلا له هذا الطعم الحامض.

وقول

الحكماء ان العقل لا يدرك الجزئيات، فإن غرضهم أنه لا يدرك الجزئيات بنفسه بدون استعمال آله ادراكيه، والا فليس المدرك للكليات و الجزئيات الا القوه العاقله. و لا يمكن أن يكون للسمع و البصر ونحوهما وجود وادراك مع قطع النظر عنها، غير ان ادراك القوه العاقله للمحسوسات لا يحتاج الى أكثر من استعمال آله الادراك المختصله فى ذلك المحسوس.

ويختص ادراك القوه العاقله بتوسط الآله فى خصوص الجزئيات، لأن الحسَّ بانفراده لا يفيد رأياً كلياً، لأن حكمه مخصوص بزمان الاحساس فقط، و إذا أراد أن يتجاوز الادراك الى الأمور الكليه فلا بد أن يستعين بمقدمات عقليه وقياسات منطقيه ليستفيد منها الرأى الكلى. فالمشاهدات و كذلك المتوترات تصلح لأن تكون مبادئ يقتنص منها التصورات الكليه و التصديقات العامه، بل لو لا تتبع المشاهدات لم نحصل على كثير من المفاهيم الكليه و الآراء العلميه. ولذا قيل (من فقد حسا فقد علما). وتفصيل هذه الابحاث يحتاج الى سعه من القول لا يساعد عليه هذا الكتاب.

٢ ان تكون العله الخارجه هى القياس المنطقى. و هذا القياس على قسمين:

(القسم الاول) ان يكون حاضراً لدى العقل لا يحتاج الى إعمال فكر، فلا بد أن يكون معلوله و هو اليقين بالنتيجه حاضراً أيضاً ضرورى الثبوت. و هذا شأن المجربات و الحدسيات و الفطريات التى هى من أقسام البديهيات، اذ قلنا سابقا ان المجربات و الحدسيات تعتمد على قياس خفى حاضر لدى الذهن، و الفطريات قضايا قياساتها معها.

وانما سميت (ضروريه) لضروره اليقين بها بسبب حضور علتها لدى العقل بلا كسب.

وإلى هنا انتهى بنا القول إلى استقصاء جميع البديهيات الست (التى هى أساس البراهين وركيزه كل تفكير ورأس المال العلمى لتاجر العلوم) ، والى استقصاء

أسباب اليقين بهـا. فالاوليات عله يقينها من الـداخل، و المشاهـدات و المتواترات علتها من الخارج و هى الاله الحاسه، و الثلاث الباقيه علتها من الخارج ايضا و ليست هى الا القياس الحاضر.

(القسم الثانى) ان لاـ يكون القياس حاضـراً لـدى العقل، فلا بـد للحصول على اليقين من السـعى لاسـتحضاره بالفكر و الكسـب العلمى، و ذلـك بـالرجوع إلى البـديهيات (وهـذا هو موضع الحاجه الى البرهان) ، فاذا حضـر هـذا القياس انتظم البرهان اما على طريـق اللم أو الإـن. فاستحضار عله اليقين غير الحاضـره هـو الكسب و هـو المحتـاج إلى النظر و الفكر. و الـذى يـدعو الى هـذا الاسـتحضار البديهيه الأولى المذكوره فى صدر البحث و هى اسـتحاله وجود الممكن بلا عله، و إذا حضـرت العله انتظم البرهان كما قلنا أى يحصل اليقين بالنتيجه، و ذلك بناء على البديهيه الثانيه، و هى استحاله تخلف المعلول عن العله.

فاتضـح من جميع ما ذكرنا كيف نحتاج الى البرهان وسـر الحاجه إليه، و انه يرتكز اساسه على هاتين البديهتين اللتين هما الطريق الاساس الفكرى لتحصيل كل برهان.

۶ البرهان اللمى مطلق و غير مطلق

قد عرفت ان البرهان اللمى ما كان الاوسط فيه عله لثبوت الأكبر للاصغر ومعنى ذلك أنه عله للنتيجه. و هذا على نحوين:

۱ ان يكون عله لوجود الأكبر فى نفسه على الاطلاق، ولاجل هذا يكون عله لثبوته للاصـغر، باعتبار أن المحمول الذى هو الاكبر هنـا ليس وجوده الاـ وجوده لموضوعه و هو الأصـغر، و ليس له وجود مسـتقل عن وجود موضوعه، كالمثـال المتقـدم و هو مثال عليه ارتفاع الحراره لتمدد الحديده. ويسمى هذا النحو (البرهان اللمى المطلق).

۲ ان لا يكون عله لوجود الأكبر على الاطلاق، وانما يكون عله لوجوده فى الأصغر. ويسمى هذا النحو (البرهان اللمى

غير المطلق). وانما صح ان يكون عله لوجود الاكبر فى الاصغر و ليس عله لنفس الاكبر فباعتبار ان وجود الأكبر فى الأصغر غير عله نفس الأكبر. و المقتضى لكون البرهان لميّاً ليس الا عليه الأوسط لوجود الأكبر فى الأصغر، سواء كان عله أيضا لوجود الأكبر فى نفسه، كما فى النحو الأول أى البرهان اللمى المطلق، او كان معلولا للأكبر فى نفسه، أو كان معلولاً للأصغر، أو ليس معلولا لكل منهما.

مثال الأول و هو ما كان معلولاً للأكبر قولنا: «هذه الخشبه تتحرك إليها النار. وكل خشبه تتحرك إليها النار توجد فيها النار» فوجود النار أكبر، وحركه النار أوسط، و الحركه عله لوجود النار فى الخشبه، ولكنّها ليست عله لوجود النار مطلقاً، بل الأمر بالعكس فإن حركه النار معلوله لطبيعه النار.

ومثال الثانى و هو ما كان معلولاً للأصغر قولنا: «المثلث زواياه تساوى قائمتين. وكل ما يساوى قائمتين نصف زوايا المربع» فالأوسط (مساواه القائمتين) معلول للأصغر و هو (زوايا المثلث): و هو فى الوقت نفسه عله لثبوت الأكبر (نصف زوايا المربع) للاصغر (زوايا المثلث).

ومثال الثالث و هو ما لم يكن معلولاً لكل من الأصغر و الأكبر نحو:

«هذا الحيوان غراب. وكل غراب أسود» فالغراب و هو الأوسط ليس معلولاً للأصغر و لا للأكبر، مع أنه عله لثبوت وصف السواد لهذا الحيوان.

۷ معنى العله فى البرهان اللمى

قلنا: ان البرهان اللمى ما كان فيه الأوسط عله لثبوت الأكبر للأصغر، و قد يسبق ذهن الطالب إلى أن المراد من العله خصوص العله الفاعليه، ولكن فى الواقع أن العله تقال على أربعه أنواع و البرهان اللمى يقع بجميعها، وهى:

۱ (العله الفاعليه) أو الفاعل أو السبب أو مبدأ الحركه. ما شئت فعبر. و قد يعبر عنها بقولهم (ما

منه الوجود) ، ويقصدون المفيض و المفيد للوجود () أو المسبب للوجود كالبانى للدار و النجار للسرير و الاب للولد و نحو ذلك.

ومثال أخذ الفاعل فى البرهان: «لم صار الخشب يطفو على الماء؟ فيقال:

لان الخشب ثقله النوعى أخف من ثقل الماء النوعى». ومثاله أيضاً ما تقدم فى مثال تمدد الحديد بالحراره.

۲ (العله الماديه) أو الماده التى يحتاج إليها الشىء ليتكون ويحقق بالفعل بسبب قبوله للصوره. و قد يعبر عنها بقولهم (ما فيه الوجود) كالخشب و المسمار للسرير، و الجص و الآجر و الخشب ونحوها للدار، و النطفه للمولود. ومثال أخذ الماده فى البرهان قولهم:

«لمَ يفسد الحيوان؟ فيقال:

لانه مركب من الاضداد».

۳ (العله الصوريه) أو الصوره. و قد يعبَّر عنها بقولهم:

(ما به الوجود) ، أى الذى يحصل به الشىء بالفعل، فانه ما لم تقترن الصوره بالماده لم يتكوَّن الشىء و لم يتحقق، كهيئه السرير و الدار وصوره الجنين التى بها يكون انسانا. ومثال أخذ الصوره فى البرهان قولهم:

«لمَ كانت هذه الزاويه قائمه؟ فيجاب: لأن ضلعيها متعامدان».

۴ (العله الغائيه) أو الغايه. و قد يعبر عنها بقولهم:

(ما له الوجود) ، أى التى لاجلها وجد الشيء وتكوَّن، كالجلوس للكرسى و السكنى للبيت. ومثال أخذ الغايه فى البرهان قولهم:

«أنشأت البيت؟ فيجيب: لكى اسكنه» و «لمَ يرتاض فلان؟ فيجاب: لكى يصح». وهكذا.

۸ تعقيب وتوضيح فى اخذ العلل حدودا وسطى

لا شك انما يحصل البرهان على وجه يجب أن يعلم الذهن بوجود المعلول عند العلم بوجود العله، إذا كانت العله على وجه إذا حصلت لا بد ان يحصل المعلول عندها. ومعنى ذلك ان العله لا بد أن تكون كامله تامه السببيه، والا اذا فرض حصول العله و لا يحصل عندها المعلول لا يلزم من العلم بها العلم به.

وعليه يمكن للمتأمل

أن يعقب على كلامنا السابق، فيقول:

إن العله التامه التى لاـ يتخلف عنهـا المعلول هى الملتئمه من العلـل الأربع فى الكائنات الماديه، اما كل واحـده منها فليست بعله تامه، فكيف صح أن تفرضوا وقوع البرهان اللمى فى كل واحده منها؟

وهـذا كلام صحيح فى نفسه، ولكن إنمـا صح فرض وقوع البرهـان اللمى فى واحـده من الأربع ففى موضع تكون العلل الباقيه مفروضه الوقوع متحققه و إن لم يصرح بهـا، فيلزم حينئـذ من فرض وجود تلـك العله التى أخـذت حـداً أوسط وجود المعلول بالفعل لفرض حصول باقى العلل. لا لأنه يكتفى بأحدى العلل الاربع مجرده فى التعليل، و لا لأن الواحده منها هى مجموع العلل، بـل لانهـا حسب الفرض لاـ ينفـك وجودهـا عن وجود جميعهـا، فتكون كـل واحـده مشـتمله على البواقى بـالقوه وقائمه مقامها. ولنتكلم عن كل واحده من العلل كيف يكون فرض وجودها فرضا للبواقى فنقول:

امـا العله الصوريه فـإنه اذا فرض وجود الصوره فقـد فرض وجود المعلول بالفعل لأن فعليه الصوره فعليه لـذيها، فلا بـد مع فرض وجود المعلول أن تكون العلل كلها حاصله والا لما وجد وصار فعليا.

وكـذا (العله الغائيه) فانما يفرض وجود الغايه بعـد فرض وجود ذى الغايه و هو المعلول، لأن الغايه فى وجودها الخارجى متاخره عن وجود المعلول بل هى معلوله له، وانما العله له هى الغايه بوجودها الذهنى العلمى.

وامـا (العله الماديه) فإنه فى كثير من الأمور الطبيعيه يلزم عنـد حصول اسـتعداد الماده لقبول الصوره حصول الصوره بالفعل، كما لو وضـعت البـذره مثلاًـ فى أرض طيبه فى الوقت المنـاسب و قـد سـقيت بالمـاء فلاـ بـد ان يحصل النبات، باعتبار ان الفاعل قوه طبيعيه فى جوهر الماده فلا يمكن الا أن يصدر عنها فعلها

عند حصول الاستعداد التام، لأنه اذا طلبت الماده عند استعدادها بلسان حالها أن يفيض بارئ الكائنات عليها الوجود، فانه تعالى لا بخل فى ساحته، فلا بد ان يفيض عليها وجودها اللائق بها. و إذا وجدت الصوره فهو فرض وجود المعلول، لأن معنى حصول الصوره كما سبق حصول المعلول بالفعل.

نعم بعض الأمور الطبيعيه لا يلزم من حصول استعداد الماده حصول الصوره بالفعل. و ذلك عند ما يكون حدوث تلك الصوره متوقفه على حركه من عله محركه خارجه، كاستعداد النخله للثمر، فإنما تتم ثمرتها بالفعل بعد التلقيح، و التلقيح حركه من فاعل محرك خارج و هو الملقح.

و من هذا الباب الأمور الصناعيه فإن مجرد استعداد الخشب لأن يصير كرسياً لا يصيره كرسياً بالفعل ما لم يعمل الصانع فى نشره وتركيبه على الوجه المناسب. وعليه لا يقع البرهان اللمى فى أمثال هذه المواد، فلا تقع كل ماده حداً أوسط فلذا لا يصح أن يعلل كون الشىء كرسيا بقولنا: لأنه خشب.

واما (العله الفاعليه) ، فليس يجب من فرض الفاعل فى كثير من الأشياء وجود المعلول، بل لا يؤخذ حداً أوسط الا اذا كان فاعلا تاما، بمعنى أنه مشتمل على تمام جهات تأثيره، كما اذا دل على استعداد الماده ووجود جميع الشرائط، فيما اذا كان المعلول من الأمور الطبيعيه الماديه. و ذلك كفرض وجود الحراره فى الحديد الذى يلزم منه بالضروره وجود التمدد، فالفاعل بدون الموضوع القابل لا يكون فاعلاً تاما، كما لا يكون القابل بدون الفاعل قابلاً بالفعل.

ومن هذا الكلام يعلم ويتضح أنه ليس على المطلوب الواحد فى الحقيقه الا برهان لمى واحد مشتمل على جميع العلل بالفعل أو بالقوه، و إن تعددت البراهين بحسب الظاهر بتعدد العلل حسب

اختلافها، فالسؤال بلمَ إنما يطلب به معرفه العله التامه، فإذا أجيب بالعله الناقصه فإنه لا ينقطع السؤال بلم. و ما دام هنا شرط أو جزء من العله لم يذكر فالسؤال باق حتى يجاب بجميع العلل التى تتألف منها العله التامه. وحينئذ يسقط السؤال بلم وينقطع.

٩ شروط مقدمات البرهان

ذكروا لمقدمات شروطا ارتقت فى أكثر عباراتهم إلى سبعه، وهى:

١ أن تكون المقدمات كلها يقينيه (وقد سبق أن ذلك هو المقوم لكون القياس برهانا وتقدم أيضاً معنى اليقين هنا). فلو كانت أحدى مقدمتيه غير يقينيه لم يكن برهاناً، و كان اما جدلياً أو خطابياً أو شعرياً أو مغالطياً على حسب تلك المقدمه. ودائما يتبع القياس فى تسميته أخس مقدماته.

٢ أن تكون المقدمات أقدم وأسبق بالطبع من النتائج لأنها لا بد أن تكون عللا لها بحسب الخارج. و هذا الشرط مختص ببرهان (لمَ).

٣ أن تكون أقدم عند العقل بحسب الزمان من النتائج حتى يصح التوصل بها إلى النتائج. فإن الأقدم فى نفس الأمر و هو الأقدم بالطبع شىء و الأقدم بالنسبه إلينا وبحسب عقولنا شىء آخر، فإنه قد يكون ما هو الأقدم بحسب الطبع كالعله ليس أقدم بالنسبه إلى عقولنا بأن يكون العلم بالمعلول أسبق وأقدم من العلم بها، فإنه لا يجب فى كل ما هو أقدم بحسب الطبع أن يكون أقدم عند العقل فى المعرفه.

٤ أن تكون أعرف عند العقول من النتائج ليصح أن تعرفها، لأن المعرِّف يجب أن يكون أعرف من المعرَّف. ومعنى أنها أعرف أن تكون أكثر وضوحاً ويقينا لتكون سببا لوضوح النتائج، بداهه أن الوضوح و اليقين يجب أن يكون أولاً وبالذات للمقدمات، وثانياً وبالعرض للنتائج.

٥ ان تكون مناسبه للنتائج، ومعنى مناسبتها أن تكون محمولاتها ذاتيه أوليه

لموضوعاتها، على ما سيأتى من معنى الذاتى و الأولى هنا، لأن الغريب لا يفيد اليقين بما لا يناسبه لعدم العله الطبيعيه بينهما. وبعباره أخرى كما قال الشيخ الرئيس فى كتاب البرهان من الشفا ص ٧٢ «فإن الغربيه لا ـ تكون عللا، و لو كانت المحمولات البرهانيه يجوز أن تكون غريبه لم تكن مبادئ البرهان عللا، فلا تكون مبادئ البرهان عللا للنتيجه».

٦ أن تكون ضروريه اما بحسب الضروره الذاتيه أو بحسب الوصف. و ليس المراد من (الضرورى) هنا المعنى المقصود منه فى القياس، فإنه إذا قيل هناك: (كل ح ب بالضروره) يعنون به أن كل ما يوصف بأنه (ح) كيفما اتفق وصفه به فهو موصوف بأنه (ب) بالضروره و إن لم يكن موصوفا بأنه (ح) بالضروره. و اما هنا فيعنون به المشروطه العامه أى ان كل ما يوصف بانه (ح) بالضروره فانه موصوف بأنه (ب).

٧ ان تكون كليه. و هنا أيضا ليس المراد من (الكليه) المعنى المراد فى القياس.

بل المراد أن يكون محمولها مقولا ـ على جميع أشخاص الموضوع فى جميع الازمنه قولاً ـ أولياً و إن كان الموضوع جزئياً أو مهملا، فالكليه هنا يصح أن تقابلها الشخصيه.

والمقصود من معنى الكليه فى القياس أن يكون المحمول مقولا ـ على كل واحد و إن لم يكن فى كل زمان. و لم يكن الحمل أوليا فتقابل الكليه هناك القضيه الجزئيه و المهمله.

وهذان الشرطان الأخيران يختصان بالنتائج الضروريه الكليه، فلو جوزنا أن تكون نتيجه البرهان غير ضروريه و غير كليه، فما كان بأس فى ان تكون أحدى المقدمات ممكنه أو غير كليه بذلك المعنى من الكليه، لأنه ليس يجب فى جميع مطالب العلوم أن تكون ضروريه أو كليه، إلا أن يراد من الضروريه

ضروريه الحكم و هو الاعتقاد الثانى و إن كانت جهه القضيه هى الامكان، فإن اليقين كما تقدم يجب أن يكون الاعتقاد الثانى فيه لا يمكن زواله. ولكن هذا الشرط عين الشرط يقينيه المقدمات و هو الشرط الاول.

۱۰ معنى الذاتى فى كتاب البرهان

تقدم انه يشترط فى مقدمات البرهان أن تكون المحمولات ذاتيه للموضوعات وللذاتى فى عرف المنطقيين عده معانى أحدهما الذاتى فى كتاب البرهان. و لا بأس ببيانها جميعاً ليتضح المقصود هنا، فنقول:

۱ الذاتى فى باب الكليات، ويقابله (العرضى). و قد تقدم فى الجزء الاول ص ۹۰.

۲ الذاتى فى باب الحمل و العروض، ويقابله (الغريب) ، اذ يقولون: «ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه».

و هو له درجات و فى الدرجه الأولى ما كان موضوعه مأخوذا فى حده، كالانف فى حد الفطوسه حينما يقال (الانف أفطس) فهذا المحمول ذاتى لموضوعه، لأنه إذا أريد تعريف الأفطس أخذ الأنف فى تعريفه. ثم قد يكون موضوع المعروض له ماخوذا فى حده، كحمل المرفوع على الفاعل فإن الفاعل لا يؤخذ فى تعريف المرفوع ولكن الكلمه التى هى معروضه للفاعل تؤخذ فى تعريفه كما تؤخذ فى تعريف الفاعل. و قد يكون جنس المعروض له مأخوذا فى حده، كحمل المبنى على الفعل الماضى مثلاً فإن الفعل لا يؤخذ فى تعريف المبنى ولكن جنسه و هو الكلمه هى التى تؤخذ فى حده. و قد يكون معروض الجنس ماخوذا فى حده كحمل المنصوب على المفعول المطلق مثلاـ فان المفعول المطلق لا يؤخذ فى حده المنصوب و لا جنسه، و هو المفعول يؤخذ فى حده بل معروض المفعوليه و هو الكلمه تؤخذ فى حده. ويمكن جمع هذه المحمولات الذاتيه بعباره واحده فيقال:

(المحمول الذاتى للموضوع ما كان

موضوعه أو أحد مقوماته واقعاً فى حده) لأن جنس الموضوع مقوم له و كذا معروضه لأنه يدخل فى حده و كذا معروض جنسه كذلك.

۳ (الـذاتى) فى بـاب الحمل أيضاً، و هو ما كان نفس الموضوع فى حـد ذاته كافيا لانتزاع المحمول بـدون حاجه إلى ضم شـیء إليه و هو الذى يقال له: (المنتزع عن مقام الذات) ويقابله ما يسـمى المحمول بالضميمه، مثل حمل الموجود على الوجود وحمل الأبيض على البياض، لا مثل حمل الموجود على الماهيه وحمل الأبيض على الجسم، فإن هذا هو المحمول بالضميمه فإن الماهيه موجوده ولكن لاـ بـذاتها بـل لعروض الوجود عليهـا، و الجسم أبيض ولكن لاـ بـذاته بل لضم البياض إليه وعروضه عليه بخلاف حمل الموجود على الوجود فإنه ذاتى له بـدون ضم وجود آخر له بل بنفسه موجود، و كذا حمل الأبيض على البياض فإنه أبيض بذاته بدون ضم بياض آخر إليه فهو ذاتى له.

۴ (الـذاتى) فى باب الحمل أيضا، ولكنه فى هـذا القسم وصف لنفس الحمل لا للمحمول كما فى الاصـطلاحين الاخيرين، فيقال الحمل الذاتى ويقال له الاولى أيضا. ويقابله الحمل الشايع الصناعى و قد تقدم ذلك فى الجزء الأول.

۵ (الذاتى) فى باب العلل، ويقابله (الاتفاقى) ، مثل ان يقال:

اشـتعلت النـار فاحترق الحطب وابرقت السـماء فقصف الرعـد، فإنه لم يكن ذلك اتفاقيا بل اشـتعال النار يتبعه احراق الحطب اذا مسها و البرق يتبعه الرعد لذاته، لا مثل ما يقال:

فتح الباب فابرقت السماء، أو نظر لى فلان فاحترق حطبى أو حسدنى فلان فاصابنى مرض فإن هذه وأمثالها تسمى أمور اتفاقيه.

اذا عرفت هذه المعانى للذاتى فاعلم أن مقصودهم من الذاتى فى كتاب البرهان ما يعم المعنى الأول و الثانى ويجمعهما فى

البيان ان يقال:

«الذاتی هو المحمول الذی یؤخذ فی حد الوضوع أو الموضوع أو احد مقوماته یؤخذ فی حده».

۱۱ معنی الاوّلی

والمراد من الأولی هنا هو المحمول لا- بتوسط غیره أی لا- یحتاج إلی واسطه فی العروض فی حمله علی موضوعه، کما نقول: حسم أبیض وسطح أبیض فإن حمل أبیض علی السطح حمل أوَّلی اما حمله علی الجسم فبتوسط السطح فکان واسطه فی العروض، لأن حمل الابیض علی السطح أولاً وبالذات و علی الجسم ثانیاً وبالعرض.

والتدقیق فی معنی الذاتی و الاولی له موضع آخر لا یسعه هذا المختصر. ولکن مما یجب ان یعلم هنا ان بعض کتب أصول الفقه المتأخره وقع فیها تفسیر الذاتی الذی هو فی باب موضوع العلم المقابل له الغریب، بمعنی الاولی المذکور هنا.

فوقعت من أجل ذلک اشتباهات کثیره نستطیع التخلص منها إذا فرقنا بین الذاتی و الاوَّلی و لا نخلط أحدهما بالآخر.

۲ صناعه الجدل أو آداب المناظره

۱ القواعد و الاصول

۱ مصطلحات هذه الصناعه

لهذه الصناعه ککل صناعه مصطلحات خاصه بها و الآن نذکر بعضها فی المقدمه للحاجه فعلًا، ونرجئ الباقی إلی مواضعه.

۱ کلمه (الجدل) ، إن الجدل لغه هو اللدد و اللجاج فی الخصومه بالکلام، مقارناً غالباً لاستعمال الحیله الخارجه أحیاناً عن العدل و الإنصاف. ولذا نهت الشریعه الإسلامیه عن المجادله، لا سیما فی الحج و الاعتکاف.

وقد نقل مناطقه العرب هذه الکلمه واستعملوها فی الصناعه التی نحن بصددها و التی تسمی بالیونانیه (طوبیقا).

وهذه لفظه (الجدل) أنسب الألفاظ العربیه إلی معنی هذه الصناعه علی ما سیأتی توضیح المقصود بها، حتی من مثل لفظ المناظره، و المحاوره و المباحثه، و إن کانت کلّ واحده منها تناسب هذه الصناعه فی الجمله، کما استعملت کلمه (المناظره) فی هذه الصناعه أیضا، فقیل (آداب المناظره) و ألفت بعض المتون بهذا الاسم.

وقد یطلقون لفظ (الجدّل) أیضاً علی نفس استعمال الصناعه کما أطلقوه علی ملکه استعمالها، فیریدون به حینئذ القول المؤلف

من المشهورات أو المسلمات الملزم للغير و الجارى على قواعد الصناعه. و قد يقال له ايضا:

القياس الجدلى أو الحجه الجدليه أو القول الجدلى. أما مستعمل الصناعه فيقال له: (مجادل) و (جدلى).

٢ كلمه (الوضع). ويراد بها هنا (الرأى المعتقد به أو الملتزم به) ، كالمذاهب و الملل و النحل و الأديان و الآراء السياسيه و الاجتماعيه و العلميه، و ما إلى ذلك.

والإنسان كما يعتنق الرأى ويدافع عنه لأنه عقيدته، قد يعتنقه لغرض آخر فيتعصب له ويلتزمه و إن لم يكن عقيده له، فالرأى على قسمين: رأى معتقد به ورأى ملتزم به، وكل منهما يتعلق به غرض الجدلى لإثباته أو نقضه، فأراد أهل هذه الصناعه أن يعبروا عن قسمين بكلمه واحده جامعه، فاستعملوا كلمه (الوضع) اختصاراً، ويريدون به مطلق الرأى الملتزم سواء أكان معتقداً به ام لا.

كما قد يسمّون أيضا نتيجه القياس فى الجدل (وضعاً) و هى التى تسمى فى البرهان (مطلوبا). و على هذا يكون معنى الوضع قريباً من معنى الدعوى التى يراد إثباتها أو إبطالها.

٢ وجه الحاجه الى الجدل

إن الإنسان لا ينفك عن خلاف ومنازعات بينه وبين غيره من أبناء جلدته، فى عقائده وآرائه من دينيه وسياسيه واجتماعيه ونحوها، فتتألف بالقياس إلى كل وضع طائفتان: طائفه تناصره وتحافظ عليه، وأخرى تريد نقضه وهدمه وينجر ذلك إلى المناظره و الجدال فى الكلام، فيلتمس كلّ فريق الدليل و الحجّه لتأييد وجهه نظره وإفحام خصمه أمام الجمهور.

والبرهان سبيل قويم مضمون لتحصيل المطلوب، ولكن هناك من الأسباب ما يدعو إلى عدم الأخذ به فى جمله من المواقع، و اللجوء إلى سبيل آخر، و هو سبيل الجدل الذى نحن بصدده. و هنا تنبثق الحاجه إلى الجدل، فإّنه الطريقه المفيده بعد البرهان. أما الأسباب الداعيه

إلى عدم الأخذ بالبرهان فهى أمور.

١ إن البرهان واحد فى كلّ مسأله لا يمكن أن يستعمله كل من الفريقين المتنازعين لأن الحق واحد على كلّ حال، فإذا كان الحق مع أحد الفريقين فإنّ الفريق الآخر يلتجئ إلى سبيل الجدل لتأييد مطلوبه.

٢ إن الجمهور أبعد ما يكون عن إدراك المقدمات البرهانيه إذا لم تكن من المشهورات الذايعات بينهم، وغرض المجادل على الأكثر إفحام خصمه أمام الجمهور فيلتجئ هنا إلى استعمال المقدمات المشهوره بالطريقه الجدليه و إن كان الحق فى جانبه ويمكنه استعمال البرهان.

٣ انه ليس كل احد يقوى على إقامه البرهان او إدراكه فيلتجئ المنازع إلى الجدل لعجزه عن البرهان أو لعجز خصمه عن إدراكه.

۴ إن المبتدئ فى العلوم قبل الوصول إلى الدرجه التى يتمكن فيها من إقامه البرهان على المطالب العلميه يحتاج إلى ما يمّرن ذهنه وقوته العقليه على الاستدلال على المطالب بطريقه غير البرهان، كما قد يحتاج إلى تحصيل القناعه و الاطمئنان إلى تلك المطالب قبل أن يتمكن من البرهان عليها. و ليس له سبيل إلى ذلك إلّا سبيل الجدّل.

وبمعرفه هذه الأسباب تظهر لنا قوه الحاجه الى الجدل ونستطيع ان نحكم بأنّه يجب لكل من تهمه المعرفه وكلّ من يريد أن يحافظ على العقائد و الآراء أيه كانت أن يبحث عن صناعه الجدل وقوانينها وأصولها. و المتكفل بذلك هذا الفن الذى عنى به متقدموا الفلاسفه من اليونانيين وأهمله المتأخرون فى الدوره الإسلاميه إهمالاً لا مبرر له عدا فئه قليله من أعاظم العلماء كالرئيس ابن سينا و الخواجه نصير الدين الطوسى إمام المحققين.

۳ المقارنه بين الجدل و البرهان

قلنا إن الجدل أسلوب آخر من الاستدلال، و هو يأتى بالمرتبه الثانيه بعد البرهان، فلا بد من بحث المقارنه بينهما وبيان ما

يفترقان فيه فنقول:

۱ إن البرهان لا يعتمـد إلاّ على المقدمات التى هى حق من جهه ما هو حق، لتنتج الحق، أما (الجدل) فإنّما يعتمد على المقدمات المسـلمه من جهه مـا هى مسـلمه، و لا ـ يشترط فيهـا أن تكون حقاً، و إن كانت حقاً واقعاً، إذ لا يطلب المجادل الحق بما هو حق كما قلنا بل إنّما يطلب إفحام الخصم و إلزامه بالمقدمات المسـلمه سواء أكانت مسـلمه عند الجمهور و هى المشـهورات العامه و الذائعات، أم مسلمه عند طائفه خاصه يعترف بها الخصم، أم مسلمه عند شخص الخصم خاصه.

۲ إن الجدل لا يقوم إلا بشخصـين متخاصـمين، أما البرهان فقد يقام لغرض تعليم الغير وإيصاله إلى الحقائق فيقوم بين شخصـين كالجدل، و قد يقيمه الشخص ليناجى به نفسه ويعلّمها لتصل إلى الحق.

۳ انه تقـدم فى البحث السـابق أن البرهـان واحـد فى كـل مسـأله لا يمكن أن يقيمه كل من الفريقين المتنازعين. أما الجـدل فإنه يمكن ان يسـتعمله الفريقان معاً ما دام الغرض منه إلزام الخصم وإفحامه لا الحق بما هو حق، و ما دام إنه يعتمد على المشهورات و المسـلّمات التى قد يكون بعضها فى جانب الإثبات وبعضها الآخر فى عين الوقت فى جانب النفى. بل يمكن لأحد الفريقين أن يقيم كثيراً من الأدله الجـدليه بلا ـ موجب للحصـر على رأى واحـد، بينمـا إن البرهـان لا ـ يكون إلاّ ـ واحـداً لا يتعـدد فى المسأله الواحده، و إن تعدد ظاهراً بتعدد العلل الأربع على ما تقدم فى بحث البرهان.

۴ إن صوره البرهـان لا ـ تكون إلاّ ـ من القياس على ما تقـدم فى بحث البرهان أما المجادل فيمكن أن يسـتعمل القياس و غيره من الحجج كالاستقراء و التمثيل، فالجدل أعم من البرهان

من جهه الصوره، غير أن أكثر ما يعتمد الجدل على القياس و الاستقراء.

۴ تعريف الجدل

ويظهر بوضوح من جميع ما تقدم صحه تعريف فن الجدل بما يلى:

(إنه صناعه علميه يقتدر معها حسب الإمكان على إقامه الحجه من المقدمات المسلمه على أى مطلوب يراد و على محافظه أى وضع يتفق، على وجه لا تتوجه عليه مناقضه).

وإنما قيد التعريف بعباره (حسب الإمكان) فلأجل التنبيه على أن عجز المجادل عن تحصيل بعض المطالب لا يقدح فى كونه صاحب صناعه، كعجز الطبيب مثلاً عن مداواه بعض الأمراض فإنه لا ينفى كونه طبيباً.

ويمكن التعبير عن تعريف الجدل بعباره أخرى كما يلى:

(الجدل صناعه تمكن الإنسان من إقامه الحجج المؤلفه من المسلمات أو من ردها حسب الإراده و من الاحتراز عن لزوم المناقضه فى المحافظه على الوضع).

۵ فوائد الجدل

مما تقدم تظهر لنا الفائده الأصليه من صناعه الجدل ومنفعتها المقصوده بالذات، و هى أن يتمكن المجادل من تقويه الآراء النافعه وتأييدها و من إلزام المبطلين و الغلبه على المشعوذين، وذوى الآراء الفاسده على وجه يدرك الجمهور ذلك. ولهذا الصناعه فوائد أخر تقصد منها بالعرض، نذكر بعضها:

۱ رياضه الأذهان وتقويتها فى تحصيل المقدمات واكتسابها، إذ يتمكن ذو الصناعه من إيراد المقدمات الكثيره و المفيده فى كل باب و من إقامه الحجه على المطالب العلميه و غيرها.

۲ تحصيل الحق و اليقين فى المسأله التى تعرض على الإنسان، فإنه بالقوه الجدليه التى تحصل له بسبب هذه الصناعه يتمكن من تأليف المقدمات لكل من طرفى الإيجاب و السلب فى المسأله. وحينئذ بعد الفحص عن حال كل منهما و التأمل فيهما قد يلوح الحق له، فيميز أنه فى أى طرف منهما، ويزيف الطرف الآخر الباطل.

۳ التسهيل على المتعلم المبتدئ لمعرفه المصادرات فى العلم الطالب له، بسبب المقدمات الجدليه، إذ أنه بادئ بدء ينكرها ويستوحش

منها، لأنه لم يقو بعد على الوصول إلى البرهان عليها. و المقدمات الجدليه تفيده التصديق بها وتسهل عليه الاعتقاد بها فيطمئن إليها قبل الدخول فى العلم ومعرفه براهينها.

۴ وتنفع هذه الصناعه أيضا طالب الغلبه على خصومه، إذ يقوى على المحاوره و المخاصمه و المراوغه و إن كان الحق فى جانب خصمه، فيستظهر على خصمه الضعيف عن مجادلته ومجاراته، لا سيما فى هذا العصر الذى كثرت فيه المنازعات فى الآراء السياسيه و الاجتماعيه.

۵ وتنفع أيضا الرئيس للمحافظه على عقائد أتباعه عن المبتدعات.

۶ وتنفع أيضا الذين يسمّونهم فى هذا العصر المحامين الذين اتخذوا المحاماه و الدفاع عن حقوق الناس مهنه لهم، فإنهم أشد ما تكون حاجتهم إلى معرفه هذه الصناعه، بل إنها جزء من مهنتهم فى الحقيقه.

۶ السؤال و الجواب

تقدم أن الجدل لا يتم إلّا بين طرفين متنازعين فالجدلى شخصان: (أحدهما) محافظ على وضع وملتزم له غايه سعيه ألا يلزمه الغير و لا يفحمه و (ثانيهما) ناقض له وغايه سعيه ان يلزم المحافظ ويفحمه.

و (الاول) يسمى (المجيب). واعتماده على المشهورات فى تقرير وضعه، إما المشهورات المطلقه أو المحدوده بحسب تسليم طائفه معينه.

و (الثانى) يسمى (السائل) واعتماده فى نقض وضع المجيب على ما يسلّمه المجيب من المقدمات و إن لم تكن مشهوره.

ولتوضيح سرّ التسميه بالسائل و المجيب نقول: إن الجدل إنما يتم بأمرين سؤال وجواب، و ذلك لأن المقصود الأصلى من صناعه الجدل عندهم ان تتم بهذه المراحل الأربع:

۱ أن يوجه من يريد نقض وضع ما أسئله إلى خصمه المحافظ على ذلك الوضع بطريق الاستفهام، بأن يقول:

(هل هذا ذاک؟) أو (أليس إذا كان كذا فكذا؟) ويتدرج بالأسئله من البعيد عن المقصود، إلى القريب منه حسبما يريد أن يتوصل به إلى

مقصوده من تسليم الخصم، من دون أن يشعره بأنه يريد مهاجمته ونقض وضعه، أو يشعره بذلك ولكن لا يشعره من أيه ناحيه يريد مهاجمته منها، حتى لا يراوغ ويحتال فى الجواب.

٢ أن يستل السائل من خصمه من حيث يدرى و لا يدرى الاعتراف و التسليم بالمقدمات التى تستلزم نقض وضعه المحافظ عليه.

٣ أن يؤلف السائل قياساً جدلياً مما اعترف و سلم به خصمه (المجيب) بعد فرض اعترافه وتسليمه، ليكون هذا القياس ناقضاً لوضع المجيب.

۴ أن يدافع المحافظ (المجيب) ويتخلص عن المهاجمه إن استطاع بتأليف قياس من المشهورات التى لا بد أن يخضع لها السائل و الجمهور.

وهذه الطريقه من السؤال و الجواب هى الطريقه الفنيه المقصوده لهم فى هذه الصناعه و هى التى تظهر بها المهاره و الحذق فى توجيه الأسئله و التخلص من الاعتراف أو الإلزام.

و من هذه الجهه كانت التسميه بالسائل و المجيب، لا لمجرد وقوع سؤال وجواب بأى نحو اتفق. و المقصود من صناعه الجدل اتقان تأديه هذه الطريقه حسبما تقتضيه القوانين و الأصول الموضوعه فيها.

ونحن يمكننا أن نتوسع فى دائره هذه الصناعه، فنتعدى هذه الطريقه المتقدمه إلى غيرها، بأن نكتفى بتأليف القياس من المشهورات أو المسلمات لنقض وضع او للمحافظه على وضع، لغرض افحام الخصوم، على أى نحو يتفق هذا التأليف و إن لم يكن على نحو السؤال و الجواب و لم يمر على تلك المراحل الاربع بترتيبها. ولعل تعريف الجدل المتقدم لا يابى هذه التوسعه.

بل يمكن ان نتعدى الى ابعد من ذلك حينئذ، فلا نخص الصناعه بالمشافهه، بل نتعدى بها إلى التحرير و المكاتبه. و فى هذه العصور لا سيما الأخيره منها بعد انتشار الطباعه و الصحف أكثر ما تجرى المناقشات

و المجادلات فى الكتابه، وتبتنى على المسلمات و المشهورات، على غير الطريقه البرهانيه، من دون أن تتألف صوره سؤال وجواب. و مع ذلك نسميها قياسات جدليه، أو ينبغى أن نسميها كذلك، وتشملها كثير من أصول صناعه الجدل وقواعدها فلا ضير فى دخولها فى هذه الصناعه وشمول بعض قواعدها وآدابها لها.

٧ مبادئ الجدل

أشرنا فيما سبق إلى أن مبادئ الجدل الأوليه التى تعتمد عليها هذه الصناعه هى المشهورات و المسلمات، و إن المشهورات مبادئ مشتركه بالنسبه إلى السائل و المجيب، و المسلمات مختصه بالسائل.

كما أشرنا إلى أن المشهورات يجوز أن تكون حقاً واقعاً وللجدلى أن يستعملها فى قياسه. أما استعمال الحق غير المشهور بما هو حق فى هذه الصناعه فإنه يعد مغالطه من الجدلى لأنه فى استعمال أيه قضيه لا يدعى أنها فى نفس الأمر حق. وانما يقول:

إن هذا الحكم ظاهر واضح فى هذه القضيه ويعترف بذلك الجميع ويكون الحكم مقبولا لدى كل احد.

ثم أنا أشرنا فى بحث (المشهورات) أن للشهره أسباباً توجبها، وذكرنا أقسام المشهورات حسب اختلاف أسباب الشهره، فراجع. و السرّ فى كون الشهره لا تستغنى عن السبب أن شهره المشهور ليست ذاتيه، بل هى أمر عارض، وكل عارض لا بد له من سبب. و ليست هى كحقيه الحق التى هى أمر ذاتى للحق لا تعلل بعله.

وسبب الشهره لا بد أن يكون تألفه الأذهان وتدركه العقول بسهوله، ولولا ذلك لما كان الحكم مقبولاً عند الجمهور وشايعاً بينهم.

وعلى هذا يتوجه علينا سؤال وهو: إذا كانت الشهره لا تستغنى عن السبب، فكيف جعلتم المشهورات من المبادئ الأوليه أى ليست مكتسبه؟

والجواب إن سبب حصول الشهره لوضوحه لدى الجمهور تكون أذهان الجمهور غافله عنه و لا تلتفت الى سرّ انتقالها

إلى الحكم المشـهور، فيبدو لها أن المشهورات غير مكتسبه من سبب كأنها من تلقاء نفسها انتقلت إليها، وإنما يعتبر كون الحكم مكتسـباً إذا صدر الانتقال إليه بملاحظه سببه. و هذا من قبيل القياس الخفى فى المجربات و الفطريات التى قياساتها معها، على ما أوضـحناه فى موضـعه، فإنما مع كونها لها قياس و هو السـبب الحقيقى لحصول العلم بها عـدّوها من المبادئ غير المكتسـبه، نظراً إلى أن حصول العلم فيها عن سبب خفى غير ملحوظ للعالم ومغفول عنه لوضوحه لديه.

ثم لا يخفى أنه ليس كل ما يسـمى مشهوراً هو من مبادئ الجدل، فإن الشهره تختلف بحسب اختلاف الأسباب فى كيفيه تأثيرها فى الشهره. وبهذا الاعتبار تنقسم المشهورات إلى ثلاثه أقسام:

١ المشهورات الحقيقيه، و هى التى لا تزول شهرتها بعد التعقيب و التأمل فيها.

٢ المشهورات الظاهريه، و هى المشهورات فى بادئ الرأى التى تزول شهرتها بعد التعقيب و التأمل مثل قولهم:

(انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً) ، فإنه يقابله المشهور الحقيقى وهو: (لا تنصر الظالم و إن كان اخاك).

٣ الشبيهه بالمشـهورات، و هى التى تحصـل شـهرتها بسـبب عارض غير لازم تزول الشـهره بزواله، فتكون شـهرتها فى وقت دون وقت وحال دون حال، مثل اسـتحسان الناس فى العصـر المتقـدم لإطلاق الشوارب تقليـداً لبعض الملوك و الامراء، فلما زال هذا السبب زالت هذه العاده وزال الاستحسان.

ولاـ يصـلح للجـدل إلاّـ القسم الأـول دون الأـخيرين، أمـا الظـاهريه فإنما تنفع فقط فى صـناعه الخطابه كما سـيأتى، و اما الشبيهه بالمشهورات فنفعها خاص بالمشاغبه كما سيأتى فى صناعه المغالطه.

٨ مقدمات الجدل

كل ما هو مبدأ للقياس معناه أنه يصلح أن يقع مقدمه له ولكن ليس يجب فى كل ما هو مقدمه أن يكون من المبادئ، بل

المقـدمه إمـا أن تكون نفسـها من المبـادئ أو تنتهى إلى المبـادئ. وعليه فمقـدمات القيـاس الجـدلى يجوز أن تكون فى نفسـها مشهوره. ويجوز أن تكون غير مشهوره، ترجع إلى المشهوره كما قلنا فى مقدمات البرهان إنها تكون بديهيه وتكون نظريه تنتهى إلى البديهيه.

والرجوع إلى المشهوره على نحوين:

أ أن تكتسب شـهرتها من المقارنه و المقايسه إلى المشـهوره. وتسـمى (المشهوره بالقرائن). و المقارنه بين القضيتين إما لتشابهما فى الحدود أو لتقابلهما فيها. وكل من التشابه و التقابل يوجب انتقال الذهن من تصور شـهره إحداهما إلى تصور شـهره الثانيه، و إن لم يكن هذا الانتقال فى نفسه واجباً، وإنما تكون شهره أحداهما مقرونه بشهره الأخرى.

مثـال التشـابه: قولهم إذا كـان إطعـام الضـيف حسـناً فقضـاء حوائجه حسن أيضـاً، فإنّ حسن إطعام الضـيف مشـهور وللتشابه بين الإطعام وقضاء الحوائج تستوجب المقارنه بينهما انتقال الذهن إلى حسن قضاء حوائج الضيف. ومثال التقابل: قولهم:

إذا كـان الإحسـان إلى الأصـدقاء حسـناً كـانت الإساءه إلى الأعـداء حسـنه، فإن التقابل بين الأحسان و الإساءه وبين الأصـدقاء و الأعداء يستوجب انتقال الذهن من إحدى القضيتين إلى الأخرى بالمقارنه و المقايسه.

ب أن تكون المقدمه مكتسـبه شـهرتها من قياس مؤلف من المشـهورات منتج لها بان تكون هذه المقدمه المفروضه مأخوذه من مقدمات مشهوره. نظير المقدمه النظريه فى البرهان إذا كانت مكتسبه من مقدمات بديهيه.

۹ مسائل الجدل

كـل قضـيه كـان السائل قـد أورد عينها فى حال سؤاله أو أورد مقابلها فإنها تسـمى (مساله الجـدل) و بعـد أن يسـلّم بها المجيب ويجعلها السائل جزءاً من قياسه هى نفسها تسمى (مقدمه الجدل).

إذا عرفت ذلك فكل قضـيه لها ارتباط فى نقض الوضع الذى يراد نقضه تصلح أن تقع مورداً لسؤال السائل، ولكن بعض القضايا يجدر به أن

يتجنبها نذكر بعضها:

(منها) أنه لا ينبغى للسائل أن يجعل المشهورات مورداً لسؤاله، فإن السؤال عنها معناه جعلها فى معرض الشك و الترديد و هذا ما يشجع المجيب على إنكارها ومخالفه المشهور. فلو التجأ السائل لإيراد المشهورات فليذكرها على سبيل التمهيد للقواعد التى يريد أن يستفيد منها لنقض وضع المجيب. باعتبار أن تلك المشهورات مفروغ عنها لا مفّر من الاعتراف بها.

و (منها) أنه لا ينبغى له أن يسأل عن ماهيه الأشياء و لا عن لميتها (علّيتها) لأن مثل هذا السؤال إنما يرتبط بالتعلم و الاستفاده لا بالجدل و المغالبه، بل السؤال عن الماهيه لو احتاج إليه فينبغى أن يضعه على سبيل الاستفسار عن معنى اللفظ، أو على سبيل السؤال عن رأيه و قوله فى الماهيه، بأن يسأل هكذا (هل تقول إن الإنسان هو الحيوان الناطق أو لا؟) أو يسأل هكذا: (لو لم يكن حد الإنسان هو الحيوان الناطق فما حده إذن؟).

وكذلك السؤال فى اللميه لا بد أن يجعل السؤال عن قوله ورأيه فيها لا عن أصل العليه.

١٠ مطالب الجدل

إن الجدل ينفع فى جميع المسائل الفلسفيه و الاجتماعيه و الدينيه و العلميه و السياسيه و الأدبيه وجميع الفنون و المعارف وكل قضيه من ذلك تصلح أن تكون مطلوبه به. ويستثنى من ذلك قضايا لا تطلب بالجدل.

منها (المشهورات الحقيقيه المطلقه) لأنها لما كانت بهذه الشهره لا يسع لأحد إنكارها و التشكيك بها حتى يحتاج إثباتها إلى حجه. وحكمها من هذه الجهه حكم البديهيات فإنه لا تطلب بالبرهان. ويجمعها أنها غير مكتسبه فلا تكتسب بحجه.

ومن ينكر المشهورات لا تنفع معه حجه جدليه لأن معنى إقامتها إرجاعه إلى القضايا المشهوره و قد ينكرها أيضاً. ومثل هذا المنكر للمشهورات لا ردّ له

إلا العقاب أو السخريه و الاستهزاء أو إحساسه: فمن ينكر مثل حسن عباده الخالق وقبح عقوق الوالدين فحقه العقاب و التعذيب. ومنكر مثل أن القمر مستمد نوره من الشمس يسخر به ويضحك عليه. ومنكر مثل أن النار حاره يكوى بها ليحس بحرارتها.

نعم قد يطلب المشهور بالقياس الجدلى فى مقابل المشاغب كما تطلب القضيه الأوليه بالبرهان فى مقابل المغالط.

أما المشهورات المحدوده أو المختلف فيها فلا ـ مانع من طلبها بالحجه الجدليه فى مقابل من لا يراها مشهوره أو لا يعترف بشهرتها، لينبهه على شهرتها بما هو أعرف وأشهر.

ومنها (القضايا الرياضيه ونحوها) لأنها مبتنيه على الحس و التجربه، فلا مدخل للجدل فيها و لا معنى لطلبها بالمشهورات كقضايا الهندسه و الحساب و الكيمياء و الميكانيك و نحو ذلك.

۱۱ ادوات هذه الصناعه

اشاره

عرفنا فيما سبق أن الجدل يعتمد على المسلّمات و المشهورات غير أن تحصيل ملكه هذه الصناعه (بأن يتمكن المجادل من الانتفاع بالمشهورات و المسلّمات فى وقت الحاجه عند الاحتجاج على خصمه أو عند الاحتراز من الانقطاع و المغلوبيه) ليس بالأمر الهين كما قد يبدو لأول وهله. بل يحتاج إلى مران طويل حتى تحصل له الملكه شأن كل ملكه فى كل صناعه. ولهذا المران موارد أربعه هى أدوات للملكه إذا استطاع الإنسان أن يحوز عليها فإن لها الاثر البالغ فى حصول الملكه وتمكن الجدلى من بلوغ غرضه.

ونحن واصفون هنا هذه الأدوات. وليعلم الطالب أنه ليس معنى معرفه وصف هذه الأدوات أنه يكون حاصلاً عليها فعلاً، بل لا بد من السعى لتحصيلها بنفسه عملا ـ واستحضارها عنده، فإن من يعرف معنى المنشار لا ـ يكون حاصلاً لديه و لا ـ يكون ناشراً للخشب، بل الذى ينشره من تمكن من تحصيل نفس الآله وعمل بها فى

نشر الخشب. نعم معرفه أوصاف الآله طريق لتحصيلها و الانتفاع بها.

والأدوات الأربع المطلوبه هى كما يلى:

١ (الأداه الأولى)

أن يستحضر لديه أصناف المشهورات من كل باب و من كل ماده على اختلافها، ويعدها فى ذاكرته لوقت الحاجه، و إن يفصل بين المشهورات المطلقه وبين المحدوده عند أهل كل صناعه أو مذهب، و إن يميز بين المشهورات الحقيقيه و غيرها، و إن يعرف كيف يستنبط المشهور ويحصل على المشهورات بالقرائن وينقل حكم الشهره من قضيه إلى أخرى.

فإذا كمل له كل ذلك وجمعه عنده فإن احتاج إلى استعمال مشهور: كان حاضراً لديه متمكناً به من الاحتجاج على خصمه.

وهذه الأداه لازمه للجدلى، لأنه لا ينبغى له أن ينقطع أمام الجمهور و لا يحسن منه أن يتأنى ويطلب التذكر أو المراجعه فإنه يفوت غرضه ويعد فاشلاً لأن غايته آنيه، و هى الغلبه على خصمه أمام الجمهور. فيفوت غرضه بفوات الآوان، على العكس من طالب الحقيقه بالبرهان، فإن تأنيه وطلبه للتذكر و التأمل لا ينقصه و لا ينافى غرضه من تحصيل الحقيقه و لو بعد حين.

ومما ينبغى أن يعلم أن هذه الملكه (ملكه استحضار المشهور عند الحاجه) يجوز أن تتبعض، بأن تكون مستحضرات المجادل خاصه بالموضوع المختص به: فالمجادل فى الأمور الدينيه مثلاً يكفى أن يستحضر المشهورات النافعه فى موضوعه خاصه، و من يجادل فى السياسه إنما يستحضر خصوص المشهورات المختصه بهذا الباب فيكون صاحب ملكه فى جدل السياسه فقط ... و هكذا فى سائر المذاهب و الآراء.

وعليه فلا يجب فى الجدلى المختص بموضوع أن تكون ملكته عامه لجميع المشهورات فى جميع العلوم و الآراء.

٢ (الأداه الثانيه)

القدره و القوه على التمييز بين معانى الألفاظ المشتركه و المنقوله و المشككه و المتواطئه و المتباينه و المترادفه و ما إليها من أحوال الألفاظ، و القدره على تفصيلها على وجه يستطيع أن

يرفع ما يطرأ من غموض واشتباه فيها، حتى لا يقتصر على الدعوى المجرده فى إيرادها فى حججه، بل يتبين وجه الاشتراك أو التشكيك أو غير ذلك من الأحوال.

وهناك أصول وقواعد قد يرجع إليها لمعرفه المشترك اللفظى وتمييزه عن المشترك المعنوى ولمعرفه باقى أحوال اللفظ: لا يسعها هذا الكتاب المختصر. ولأجل أن يتنبه الطالب لهذه الأبحاث نذكر مثالاً لذلك، فنقول:

لو اشتبه لفظ فى كونه مشتركاً لفظياً أو معنوياً فانه قد يمكن رفع الاشتباه بالرجوع إلى اختلاف اللفظ بحسب الاعتبارات، مثل كلمه (قوه) فإنها تستعمل بمعنى القدره كقولنا قوه المشى و القيام مثلاً، وتستعمل بمعنى القابليه و التهيؤ للوجود مثل قولنا الأخرس ناطق بالقوه و البذره شجره بالقوه. فلو شككنا فى أنها موضوعه لمعنى أعم أو لكل من المعنيين على حده، فإنه يمكن أن نقيس اللفظ الى ما يقابله فنرى فى المثال أن اللفظ بحسب كل معنى يقابله لفظ آخر و ليس له مقابل واحد، فمقابل القوه بالمعنى الأول الضعف ومقابلها بالمعنى الثانى الفعليه. ولتعدد التقابل نستظهر أن لها معنيين لا معنى واحداً وإلاّ لكان لها مقابل واحد.

وكذلك يمكن ان تستظهر أن للفظه معنيين على نحو الاشتراك اللفظى، إذا تعدد جمعها بتعدد معناها، مثل لفظه (أمر) فإنها بمعنى شىء تجمع على (أمور) وبمعنى طلب الفعل تجمع على (أوامر). فلو كان لها معنى واحد مشترك لكان لها جمع واحد.

ثم إن كثيراً ما تقع المنازعات بسبب عدم تحقيق معنى اللفظ، فينحو كل فريق من المتنازعين منحى من معنى اللفظ غير ما ينحوه الفريق الآخر ويتخيل كل منهما أن المقصود لهما معنى واحد هو موضع الخلاف بينهما.

و من له خبره فى أحوال اللفظ يستطيع أن يكشف مثل هذه المغالطات ويوقع

التصالح بين الفريقين. ويمكن التمثيل لذلك بالنزاع فى مسأله جواز رؤيه الله، فيمكن أن يريد من يجيز الرؤيه هى الرؤيه القلبيه أى الادراك بالعقل بينما أن المقصود لمن يحيلها هى الرؤيه بمعنى الإدراك بالبصر. فتفصيل معنى الرؤيه وبيان أن لها معنيين قد يزيل الخلاف و المغالطه. و هكذا يمكن كشف النزاع فى كثير من الأبحاث. و هذا من فوائد هذه الأداه.

٣ (الأداه الثالثه)

القدره و القوه على التمييز بين المتشابهات سواء كان التمييز بالفصول أو بغيرها. وتحصل هذه القوه (الملكه) بالسعى فى طلب الفروق بين الأشياء المتشابهه تشابهاً قريباً لا سيما فى تحصيل وجوه اختلاف أحكام شىء واحد بل تحصل بطلب المباينه بين الأشياء المتشابهه بالجنس.

وتظهر فائده هذه الأداه فى تحصيل الفصول و الخواص للأشياء، فيستعين بذلك على الحدود و الرسوم. وتظهر الفائده للمجادل كما لو ادعى خصمه مثلاً أن شيئين لهما حكم واحد باعتبار تشابهها فيقيس أحدهما على الآخر، أو أن الحكم ثابت للعام الشامل لهما، فإنه أى المجادل إذا ميز بينهما وكشف ما بينهما من فروق تقتضى اختلاف أحكامها ينكشف اشتباه الخصم ويقال له مثلاً: إن قياسك الذى ادعيته قياس مع الفارق.

مثاله ما تقدم فى بحث المشهورات فى دعوى منكر الحسن و القبح العقليين إذ استدل على ذلك بأنه لو كان عقلياً لما كان فرق بينه وبين حكم العقل بأن الكل أعظم من الجزء مع أن الفرق بينهما ظاهر. فاعتقد المستدل أن حكمى العقل فى المسألتين نوع واحد واستدل بوجود الفرق على إنكار حكم العقل فى مسأله الحسن و القبح.

وقد أوضحنا هناك فرق بين العقلين وبين الحكمين بما أبطل قياسه فكان قياساً مع الفارق. و هذا المثال أحد موارد الانتفاع بهذه الأداه.

۴ (الأداه الرابعه)

القدره على بيان التشابه بين الأشياء المختلفه عكس الأداه الثالثه، سواء كان التشابه بالذاتيات أو بالعرضيات. وتحصل هذه القدره (الملكه) بطلب وجوه التشابه بين الأمور المتباعده جداً أو المتجانسه، وبتحصيل ما به الاشتراك بين الأشياء و إن كان أمراً عدمياً.

ويجوز أن يكون وجه التشابه نسبه عارضه. و الحدود فى النسبه إما أن تكون متصله أو منفصله: أما المتصله فكما لو كان شىء واحد منسوباً

أو منسوباً إليه فی الطرفين، أو أنه فی أحد الطرفين منسوباً و فی الثانی منسوباً إليه، فهذه ثلاثه أقسام:

(مثال الاول) ما لو قيل: نسبه الإمكان إلى الوجود كنسبته إلى العدم.

و (مثال الثانی) ما لو قيل نسبه البصر إلى النفس كنسبه السمع إليها.

و (مثال الثالث) ما لو قيل: نسبه النقطه إلى الخط كنسبه الخط إلى السطح.

أما المنفصله ففيما إذا لم يشترك الطرفان فی شیء واحد أصلاً كما لو قيل: نسبه الأربعه إلى الثمانيه كنسبه الثلاثه إلى السته.

وفائده هذه الأداه اقتناص الحدود و الرسوم بالاشتراك مع الأداه السابقه. فإن هذه الأداه تنفع لتحصيل الجنس وشبه الجنس، و الأداه السابقه تنفع فی تحصيل الفصول و الخواص كما تقدم.

وتنفع هذه الأداه فی إلحاق بعض القضايا ببعض آخر فی الشهره أو فی حكم آخر، ببيان ما به الاشتراك فی موضوعيهما، بعد أن يعلل الحكم بالأمر المشترك كما فی التمثيل.

وتنفع هذه الأداه أيضاً الجدلی فيما لو ادعی خصمه الفرق فی الحكم بين شيئين، فيمكنه أن يطالب بإيراد الفرق، فاذا عجز عن بيانه لا بد أن يسلم بالحكم العام ويذعن. و إن كان بحسب التحقيق العلمی لا يكون العجز عن إيراد الفرق بل حتى نفس عدم الفرق مقتضياً لالحاق شیء بشبيهه فی الحكم.

٢ المواضع

١ معنى الموضع

للتعبير (بالموضع) أهميه خاصه فی هذه الصناعه، فينبغی أن نتقن جيداً معنى هذه اللفظه قبل البحث عن أحكامه، فنقول:

الموضع باصطلاح هذه الصناعه هو الأصل أو القاعده الكليه التی تتفرع منها قضايا مشهوره.

وبعباره ثانيه أكثر وضوحاً، الموضع: كل حكم كلی تنشعب منه وتتفرع عليه أحكام كليه كثيره كل واحد منها بمثابه الجزئی بالإضافه إلى ذلك الكلی الأصل لها، و فی عين الوقت كل واحد من هذه الأحكام المتشعبه مشهور فی

نفسه يصح أن يقع مقدمه فى القياس الجدلى بسبب شهرته.

ولا يشترط فى الأصل (الموضع) أن يكون فى نفسه مشهوراً، فقد يكون و قد لا يكون. وحينما يكون فى نفسه مشهوراً صح أن يقع كالحكم المنشعب منه مقدمه فى القياس الجدلى، فيكون موضعاً باعتبار ومقدمه باعتبار آخر.

مثال الموضع قولهم:

«إذا كان أحد الضدين موجوداً فى موضوع كان ضده الآخر موجوداً فى ضد ذلك الموضوع». فهذه القاعده تسمى موضعاً، لأنه تنشعب منها عده أحكام مشهوره تدخل تحتها مثل قولهم:

«إذا كان الإحسان للاصدقاء حسناً فالإساءه إلى الأعداء حسنه أيضاً»، و قولهم:

«إذا كانت معاشره الجهال مذمومه فمقاطعه العلماء مذمومه»، و قولهم:

«إذا جاء الحق زهق الباطل» و قولهم:

«إذا كثرت الأغنياء قلّت الفقراء» ... وهكذا. فهذه الأحكام وأمثالها أحكام جزئيه بالقياس إلى الحكم الأول العام، و فى نفسها أحكام كليه مشهوره.

(مثال ثانٍ للموضع): قولهم:

«إذا كان شىء موجوداً فى وقت أو موضع أو حال أو موضوع أو نافع أو جميل فهو مطلقاً ممكن أو نافع أو جميل» فهذه القاعده تسمى موضعاً، لأنه تنشعب منها عده أحكام مشهوره، مثل أن يقال:

«إذا كذب الرجل مره فهو كاذب مطلقاً» و «إذا كان السياسى يذيع السرّ فى بيته فهو مذيع للسرّ مطلقاً» و «اذا صبر الإنسان فى حال الشده فهو صابر مطلقاً» و «إذا ملك الإنسان العقار فهو مالك مطلقاً» ومثل إن يقال:

«إذا أمكن الطالب أن يجتهد فى مسأله فقهيه فالاجتهاد ممكن له مطلقاً» و «إذا كان الصدق نافعاً فى الحال الاعتياديه فهو نافع مطلقاً» و «إذا حسنت مجامله العدو فى حال اللقاء فهى حسنه مطلقاً» ... و هكذا تتشعب من ذلك الموضع كثير من أمثال هذه الأحكام المشهوره التى هى من جزئياته.

وأكثر المواضع ليست مشهوره. وإنما

الشهره لجزئياتها فقط. و السرّ فی ذلک:

١ إن تصور العام أبعد عن عقول العامه من تصور الخاص، فلا بد أن تكون شهره كل عام أقل من شهره ما هو أخص منه. لأن صعوبه التصور تستدعی صعوبه التصديق. و هذه الصعوبه تمنع الشهره و إن لم تمنعها فإنها تقللها علی الأقل.

٢ إن العام يكون فی معرفه النقض أكثر من الخاص، لأن نقض الخاص يستدعی نقض العام و لا عكس. ولهذا يكون الاطلاع علی كذب العام أسهل وأسرع.

ولأجل التوضيح نجرب ذلک فی الموضع الأول المذكور آنفاً:

فإنا عند ملاحظه الأضداد نجد أن السواد و البياض مثلاً من الأضداد، مع أنهما معاً يعرضان علی موضوع واحد و هو الجسم، لا أن البياض يعرض علی نوع من الجسم مثلاً و السواد يعرض علی ضده كما يقتضيه هذا الموضع.

إذن هذا الموضع كاذب لا قاعده كليه فيه. فانظر كيف اطلعنا بسهوله علی كذب هذا العام.

أما الأحكام المشهوره المنشعبه منه كمثال الإحسان الی الأصدقاء و الإساءه إلی الأعداء، فإن النقض المتقدم للوضع لا يستلزم نقضها، لما قلناه إن نقض العام لا يستدعی نقض الخاص. مثلاً نجد امتناع تعاقب الضدين مثل الزوجيه و الفرديه علی موضوع واحد بأن يكون عدد واحد مره زوجاً ومره فرداً، فكون بعض أصناف الأضداد كالبياض و السواد يجوز تعاقبهما علی موضوع واحد لا يستلزم ان يكون كل ضدين كذلک، فجاز أن يكون الإحسان و الإساءه من قبيل الزوجيه و الفرديه لا من قبيل السواد و البياض.

وحينئذ يجب ملاحظه جزئيات هذا الحكم المنشعب من الموضع، فإذا لا حظناها و لم نعثر فيما بينها علی نقض له و لم نطلع علی مشهور آخر يقابله، فلا بد أن يكون فی موضع التسليم

و لا يلتفت إلى الأضداد الأخرى الخارجه عنه.

والخلاصه إن كذب الموضع لا يستكشف منه كذب الحكم المنشعب منه المشهور.

٢ فائده الموضع وسر التسميه

وعلى ما تقدم يتوجه السؤال عن الفائده من المواضع فى هذه الصناعه إذا كانت الشهره ليست له!

والجواب: إن الفائده منه هى أن صاحب هذه الصناعه يستطيع أن يعد المواضع ويحفظها عنده أصولا وقواعد عامه، ليستنبط منها المشهورات النافعه له فى الجدل عند الحاجه للإبطال أو الإثبات. وإحصاء المواضع (القواعد العامه) أسهل وأجدى فى التذكر من إحصاء جزئياتها (المشهورات المنشعبه منها).

ولذا قالوا ينبغى للمجادل ألّا يصرح بالموضع الذى استنبط منه المشهور؛ بل يحتفظ به بينه وبين نفسه، حتى لا يجعله معرضاً للنقض و الرد، لأن نقضه ورده كما تقدم أسهل وأسرع.

ومن أجل هذا سمّى الوضع موضعاً لأنه موضع للحفظ و الانتفاع و الاعتبار.

وقيل: إنما سمى موضعاً لانه يصلح أن يكون موضع بحث ونظر.

و هو وجيه أيضاً وقيل غير ذلك، و لا يهم التحقيق فيه.

٣ اصناف المواضع

الاشاره

جميع المواضع فى المطالب الجدليه إنما تتعلق بإثبات شىء لشىء أو نفيه عنه، أى تتعلق بالإثبات و الإبطال.

وهذا على إطلاقه مما لا يسهل ضبطه وإعداد المواضع بحسبه. فلذلك وجب على من يريد إعداد المواضع وضبطها ليسهل عليه ذلك أن يصنفها ليلاحظ فى كل صنف ما يليق به من المواضع ويناسبه.

والتصنيف فى هذا الباب إنما يحسن بتقسيم المحمولات حسبما يليق بها فى هذه الصناعه. و قد بحث المنطقيون هنا عن أقسام المحمولات بالأسلوب المناسب لهذه الصناعه، و إن اختلف عن الأسلوب المعهود فى بحث الكليات.

ونحن لأجل أن نضع خلاصه لأبحاثهم وفهرساً لمباحثهم فى هذا الباب نسلك طريقتهم فى التقسيم، فنقول:

إن المحمول إما أن يكون مساوياً للموضوع فى الانعكاس () و اما أن لا يكون:

و (الأول) لا يخلو عن أحد أمرين:

(أ) أن يكون دالاً على الماهيه. و الدال على الماهيه أحد شيئين حد أو أسم.

والاـسم ساقط عن الاعتبار هنا لأن حمله على الموضوع حمل لفظى لا حقيقى، فلا يتعلق به غرض المجادل. فينحصر الـدال على الماهيه فى (الحدّ) فقط.

(ب) أن لاـ يكون دالاً على الماهيه. ويسـمى هنا (خاصه) و قـد يسـمى أيضا (رسـماً) ، لأنه يكون موجباً لتعريف الماهيه بتمييزها عمّا عداها.

و (الثانى) لا يخلو أيضا عن أحد أمرين

(أ) أن يكون واقعاً فى طريق ما هو. ويسـمى هنا (جنساً). و الجنس بهذا الاصـطلاح يشـمل الفصل باصـطلاح باب الكليات، إذ لا فائده تظهر فى هذا الفن بين الجنس و الفصل.

وإنمـا كـان الفصـل من أقسـام مـا ليس بمسـاوٍ للموضوع، فلانه بحسب مفهومه وذاته بالقوه يمكن أن يقع على الأشـياء المختلفه بـالحقيقه، و إن كان فعلًا لا يقع إلّا على الأشـياء المتفقه الحقيقه، فإن الناطق مثلًا لا يقع فعلًا إلا على أفراد الإنسان، ولكنه بالقوه وبحسب مفهومه يصـلح للصـدق على غير الإنسـان لو كـان له النطق، فلاـ يمتنع فرض صـدقه على غير الإنسـان. فلم يكن مفهوماً مساوياً للإنسان. وبهذا الاعتبار يسمى هنا (جنساً).

(ب) أن لا يكون واقعاً فى طريق ما هو، ويسـمى (عرضاً). و العرض شامل للعرض العام وللعرض الـذى هو أخص من الموضوع، إذ أن كلًا منهما غير مساوٍ للموضوع، كما أنه غير واقع فى جواب ما هو.

وعلى هذا فالمحمولات أربعه

حـد، وخاصه، وجنس، وعرض. أما (النوع) فلا يقع محمولًا، لأنه إما أن يحمل على الشـخص أو على الصـنف، و لا اعتبار بحمله على الشـخص هنـا، لأـن موضوعـات مباحث الجـدل كليات. و اما الصـنف فحمل النوع عليه بمثابه حمل اللوازم، لأن النوع ليس نوعاً للصنف، فيدخل النوع من هذه الجهه فى باب العرض.

وعليه فالنوع بما هو نوع لا يقع محمولاً فى القضيه. بل إنما يقع موضوعاً فقط.

إذا عرفت أقسام المحمولات على النحو المتقدم الذى يهم الجدلى فاعلم أنه لا يتعلق غرض المجادل فى مقام المخاصـمه فى أن محموله فى مطلوبه أى قسم منها، فإن كل غرضه أن يتوصل إلى إثبات حكم أو إبطاله، أما أنه جنس أو خاصه أو أى شيء آخر فليس ذلك يحتاج إليه.

وإنما الذى يحتاج

إليه قبل المخاصمه و المجادله أو يعد المواضع لاستنباط المشهورات التى تنفعه عند المخاصمه. وإعداد هذه المواضع فى هذه الصناعه يتوقف على تفصيل المحمولات حسب تلك الأقسام ليعرف لكل محمول ما يناسبه من المواضع.

وعليه فالمواضع منها ما يخص الحد مثلًا فينظر لأجل إثباته فى أنه يجب أن يكون موجوداً لموضوعه و انه مساوٍ له و انه واقع فى طريق ما هو و انه قائم مقام الاسم فى الدلاله على الموضوع.

ومنها ما يخص الخاصه، فينظر لأجل إثباتها فى أنها يجب أن تكون موجوده لموضوعها و انه مساويه له و انه غير واقعه فى طريق ما هو ... و هكذا باقى أقسام المحمولات.

فتكون المواضع على ما تقدم أربعه أصناف:

ثم إن هناك مواضع عامه للإثبات و الإبطال لا يخص أحد المحمولات الأربعه بالخصوص وتنفع فى جميع المحمولات. وتسمى (مواضع الإثبات و الإبطال).

فيضاف هذا الصنف إلى الأصناف السابقه، فتكون خمسه.

ثم لاحظوا إن كثيراً ما يهم الجدلى إثبات أن هذا المحمول أشد من غيره أو اضعف أو أولى و غير أولى. و هذا إنما يصح فرضه فى الأعراض الخاصه لأنها هى التى تقبل التفاوت. فزادوا صنفاً سادساً وسمّوه (مواضع الأولى و الآثر) ثم لا حظوا أنه قد يتوجه نظر الجدلى إلى بحث آخر، و هو إثبات الاتحاد بين الشيئين إما بحسب الجنس أو النوع أو العارض أو الوجود؛ فسمّوا المواضع فى ذلك (مواضع هو هو).

وعلى هذا فتكون المواضع سبعه، وتفصيل هذه المواضع يحتاج إلى فن مستقل لا تسعه هذه الرساله المختصره. على أن كل مجادل مختص بفن كالفقيه و المتكلم و المحامى و السياسى لا بد أن يتقن فنّه قبل أن يبرز إلى الجدال فيطلع على ما فيه من

مشهورات ومسلّمات و ما يقتضيه من المشهورات. فلا تكون له كبير حاجه إلى معرفه المواضع فى علم المنطق وتحضيرها من طريقه.

ولأجل ألا نكون قد حرمنا الطالب من التنبه للمقصود من المواضع نذكر بعض المواضع لبعض الأصناف السبعه المتقدمه، ونحيله على الكتب المطوله فى هذا الفن إذا أراد الاستزاده، فنقول.

۴ مواضع الإثبات و الإبطال

مواضع الإثبات و الإبطال نفعها عام فى جميع المحمولات كما تقدم، وإثبات وإبطال الأعراض داخله فى هذا الباب أيضاً. وأشهر المواضع فى هذا الباب عدّوها عشرين موضعاً، و ما ذكرناه من أمثله المواضع فيما سبق هى من مواضع الإثبات و الإبطال. ونذكر الآن مثالاً واحداً غيرها، وهو:

أن العارض على المحمول عارض على موضوعه، فيمكن أن تثبت عروض شىء للموضوع بعروضه لمحموله، وتبطل عروضه للموضوع بعدم عروضه لمحموله، فمثلاً يقال:

الجمهور عاطفى. فالجمهور موضوع وعاطفى محمول. و هذا المحمول و هو العاطفى يوصف بأنه تقوى فيه طبيعه المحاكاه فيثبت من ذلك ان الجمهور يوصف بأنه تقوى فيه طبيعه المحاكاه.

ويقال ايضا:

السياسى نفعى. ثم إن هذا المحمول، و هو النفعى، يوصف بانه يقدّم منفعته الخاصه على المصلحه العامه. فيثبت أن السياسى يقدم منفعته الخاصه على المصلحه العامه.

ويقال ايضا:

الصادق عادل. ثم إن هذا المحمول، و هو العادل. لا يوصف بكونه ظالماً أى لا يعرض عليه الظلم. فيبطل بذلك كون الصادق ظالماً.

ومعنى هذا الموضع أنك تستنبط من مشهورين مشهوراً ثالثاً. و المشهوران هما حمل المحمول على موضوعه واتصاف المحمول بصفه كالمثالين الأولين، فتستنبط المشهور الثالث و هو حمل صفه المحمول على الموضوع. أو المشهوران هما حمل المحمول على موضوعه وعدم اتصاف المحمول بصفه كالمثال الأخير، فتستنبط منهما المشهور الثالث و هو إبطال اتصاف الموضوع بتلك الصفه.

۵ مواضع الأولى و الآثر

أصل هذا الباب ترجيح شىء واحد من شيئين بينهما مشاركه فى بعض الوجوه. و الألفاظ المستعمله المتداوله فى التفضيل هى كلمه آثر وأولى وأفضل وأكثر واأزيد وأشد وأشرف وأقدم و ما يجرى مجرى ذلك. و ما يقابل كل واحد منها، مثل الأنقص و

الأخس و الأقل و الأضعف وهكذا. ولكل من كلمات التفضيل هذه خصوصيه

يطول الكلام فى شرحها.

وإنما يحتاج إلى المواضع فى هذا الباب ففى الأمور التى لا يظهر فيها التفاضل لأول وهله، و إلاّ فما هو ظاهر التفاضل فيه مثل إن الشمس أكثر ضوءاً من القمر يكون إيراد المواضع لإثباته حشواً ولغواً.

وكثيراً ما يقع التنازع بين الناس فى تفضيل شخص على شخص أو شىء على شىء، من ماكولات وملبوسات ومسكونات ومراتب ووظائف وأخلاق وعادات ... وهكذا.

والتنازع تاره يكون من هو الأفضل مع الاتفاق على وجه الفضيله، كأن يتنازع شخصان فى أن حاتم الطائى أكثر كرماً أم معن بن زائده مع الاتفاق بينهما على أن الكرم فضيله و انه قد اتصفا بها معاً. ومثل هذا النزاع إنما يتوقف على ثبوت حوادث تاريخيه تكشف عن الأفضليه و ليس على هذا الفن.

وأخرى يكون النزاع فى وجه الافضليه كأن يتنازعا فى أنه أيهما أولى بأن يوصف بالكرم، مع الاتفاق على أن معناً مثلاً يجود بفضل ما له وحاتماً يجود بكل ما يملك، و مع الاتفاق أيضاً على أن ما جاد به معن أكثر بكثير فى تقدير المال مما جاد به حاتم. وحينئذ يكون النزاع فى العبره فى الأفضليه بالكرم هل هو بمقدار العطاء فيكون معن أفضل من حاتم أو بما يتحقق به معنى الإيثار فيكون حاتم أفضل.

ويمكن أن يتمسك القائل الأول بموضع فى هذا الباب، و هو (إن ما يفيد خيراً أكثر فهو آثر وأولى بالفضل) ، فيكون معن أفضل. ويمكن أن يتمسك القائل الثانى بموضع آخر فيه، و هو «إن ما ينبعث من تضحيه أكثر بالحاجه و النفس فهو آثر وأولى بالفضل» فيكون حاتم أفضل. فهذان موضعان من هذا الباب يمكن أن يستدل بهما الخصمان المتجادلان.

هذا أقصى ما أمكن بيانه من

المواضع. وعليك بالمطولات فى استقصائها إن أردت، و من الله تعالى التوفيق.

٣ الوصايا

١ تعليمات للسائل

تقدم فى الباب الأول من هو (السائل). وعليه لتحصيل غرضه و هو الحصول على اعتراف (المجيب) أن يتبع التعليمات الثلاثه الآتيه:

١ أن يحضر لديه قبل توجيه السؤال الموضع أو المواضع التى منها يستخرج المقدمه المشهوره اللازمه له.

٢ أن يهيىء فى نفسه قبل السؤال أيضاً الطريقه و الحيله التى يتوسل بها لتسليم المجيب بالمقدمه و التشنيع على منكرها.

٣ لما كان من اللازم عليه أن يصرح بما يضمره فى نفسه من المطلوب الذى يستلزم نقض وضع الخصم فليجعل هذا التصريح آخر مراحل أسئلته وكلامه، بعد أن يأخذ من الخصم الاعتراف و التسليم بما يريد ويتوثق من عدم بقاء مجال عنده للإنكار.

هذه هى الخطوط الأولى الرئيسه التى يجب أن يتبعها السائل فى مهمته. ثم لأخذ الاعتراف طرق كثيره، ينبغى أن يتبع إحدى الوصايا () الآتيه لتحقيقها:

١ ألّا يطلب من أول الأمر التسليم من الخصم بالمقدمه اللازمه لنقض وضعه. وبعباره ثانيه: ينبغى ألّا يقتحم الميدان فى الجدل فى أول جوله بالسؤال عن نفس المقدمه المطلوبه له. و السر فى ذلك أن المجيب حينئذ يكون فى مبدأ قوته وانتباهه، فقد يتنبه الى مطلوب السائل، فيسرع فى الإنكار ويعاند.

٢ و إذا انتهى به السؤال عن المطلوب، فلا ينبغى أيضاً أن يوجه السؤال رأساً عن نفس المطلوب، خشيه أن يشعر الخصم فيفّر من الاعتراف، بل له مندوحه عن ذلك باتّباع أحد الطرق أو الحيل () الاتيه:

(الاولى) ان يوجه السؤال عن امر اعم من مطلوبه، فاذا اعترف بالاعم الزمه قهرا بالاعتراف بالاخص بطريقه القياس الاقترانى.

(الثانيه) ان يوجه السؤال عن امر اخص، فاذا اعترف به، فبطريقه الاستقراء يستطيع ان يلزم خصمه بمطلوبه.

(الثالثه)

ان يوجه السؤال عن امر يساويه، فاذا اعترف به، فبطريقه التمثيل يتمكن من الزامه اذا كان ممن يرى التمثيل حجه.

(الرابعه) ان يعدل عن السؤال عن الشىء الى السؤال عما يشتق منه، مثل ما اذا اراد ان يثبت ان الغضبان مشتاق للانتقام فقد ينكر الخصم ذلك لو سئل عنه فيدعى مثلا ـ ان الاب يغضب على ولده و لا ـ يشتاق الى الانتقام منه، فيعدل الى السؤال عن نفس الغضب، فيقال:

اليس الغضب هو شهوه الانتقام؟ فاذا اعترف به يقول له: إذن الغاضب مشتهٍ للانتقام.

(الخامسه) ان يقلب السؤال بما يوهم الخصم ان يريد الاعتراف منه بنقيض ما يريد، كما لو أراد مثلا اثبات ان اللذه خير، فيقول:

أليست اللذه ليست خيراً؟

فهذا السؤال قد يوهم المخاطب أنّه يريد الاعتراف بنقيض المطلوب، فيبادر عاده الى الاعتراف بالمطلوب إذا كان من طبعه العناد لما يريده السائل.

ولكلّ من هذه الحيل الخمس مواضع قد تنفع فيها احداها و لا تنفع الاخرى.

فعلى السائل الذكى ان يختار ما يناسب المقام.

۳ ألا يرتب المقدمات فى المخاطبه ترتيباً قياسياً على وجه يلوح للخصم انسباقها الى المطلوب، بل ينبغى ان يشوش المقدمات ويخل بترتيبها فيراوغ فى الوصول الى المطلوب على وجه لا يشعر الخصم.

۴ ان يتظاهر فى سؤاله أنّه كالمستفهم الطالب للحقيقه المقدم للانصاف على الغلبه، بل ينبغى أن يلوح عليه الميل الى مناقضه نفسه وموافقه خصمه، لينخدع به الخصم المعاند فيطمئن اليه. وحينئذ يسهل عليه استلال الاعتراف منه من حيث يدرى و لا يدرى.

۵ ان يأتى بالمقدمات فى كثير من الأحوال على سبيل مضرب المثل أو الخبر، ويدعى فى قوله ظهور ذلك وشهرته وجرى العاده عليه، ليجد الخصم إن جحدها أمام الجمهور مما يوجب الاستخفاف به و الاستهانه له،

فيجبن عن انكارها.

۶ أن يخلط الكلام بما لا ينفع فى مقصوده، ليضيع على الخصم ما يريده من المقدمه المطلوبه بالخصوص. و الأفضل أن يجعل الحشو حقاً مشهوراً فى نفسه، فإنه يضطر إلى التسليم به، و إذا سلّم به أمام الجمهور قد يندفع مضطراً إلى التسليم بما هو مطلوب انسياقاً مع الجمهور الذى يفقد على الأكثر قوه التميز.

۷ إن من الخصوم من هو مغرور بعلمه معتد بذكائه، فلا يبالى أن يسلّم فى مبدأ الأمر بما يلقى عليه من الأسئله، ظناً منه بأن السائل لا يتمكن من أن يظفر منه بتسليم ما يهدم وضعه وبأنه يتمكن حينئذ من اللجاج و العناد.

فمثل هذا الشخص ينبغى للسائل أن يمهد له بتكثير الأسئله عما لا جدوى له فى مقصوده، حتى اذا استنفذ غايه جهده قد يتسرب إليه الملل و الضجر فيضيع عليه وجه القصد أو يخضع للتسليم.

۸ إذا انتهى إلى مطلوبه من الاستلزام لنقض وضع الخصم فعليه أن يعبر عنه بأسلوب قوى الأداء لا يشعر بالشک و الترديد، و لا يلقيه على سبيل الاستفهام، فإن الاستفهام هنا يضعف أسلوبه فيفتح به للخصم مجالاً لإنكار الملازمه أو إنكار المشهور، فيرجع الكلام من جديد جذعاً. و قد يشق عليه أن يوجه هذه المره أسئله نافعه فى المقصود، فيغلب على أمره.

۹ أن يفهم نفسيه الجماعات و الجماهير من جهه أنها تنساق إلى الأغراء وتتاثر ببهرجه الكلام حتى يستغل ذلک للتأثير فيها، و المفروض أن الغرض الأصيل من الجدل التغلب على الخصم أمام الجمهور. وينبغى له أن يلاحظ أفكار الحاضرين ويجلب رضاهم باظهار أن هدفه نصرتهم وجلب المنفعه لهم، ليسهل عليه أن يجرهم إلى جانبه فيسلموا بما يريد التسليم به منهم. وبهذا يستطيع ان

يقهر خصـمه على الموافقه للجمهور فى تسـليم ما سلّموا به، لأن مخالفه الجمهور فيما اتفقوا عليه أمامهم يشعر الإنسان بالخجل و الخيبه.

١٠ و هو آخر وصايا السائل اذا ظهر على الخصم العجز عن جوابه وانقطع عن الكلام فلا يحسن منه أن يلح عليه أو يسـخر منه أو يقـدح فيه، بـل لاـ يحسن أن يعقبه بكـل كلاـم يظهر مغلوبيته وعجزه، فإن ذلك قـد يثير الجمهور نفسه ويسـقط احترامه عنـدهم فيخسر تقديرهم من حيث يريد النجاح و الغلبه.

٢ تعليمات للمجيب

إن (المجيب) كما قـدمنا مدافع عن مهاجمه خصـمه (السائل). و المدافع غالباً أضـعف كفاحاً من المهاجم وأقرب إلى المغلوبيه، لأـن المبادأه بيـد المهاجم، فهو يسـتطيع ان ينظم هجومه بالاسـئله كيف يشاء، ويترك منها ما يشاء. و المجيب على الاكثر مقهور على مماشاه السائل فى المحاوره.

وعلى هـذه فمهمه بـالمجيب أشق وأدق، و اللاـزم له عـده طرق مترتبه يسـلكها بالتدريـج أولاًـ فأولاً، فإن لم يسـلك الأول أخذ بالثانى وهكذا. و هى حسب الترتيب:

أولاً ان يحاول الالتفاف على السائل، بأن يحوّر الكلام إن اسـتطاع فيعكس عليه الدائره بتوجيه الأسـئله مهاجماً و لا بد أن السائل له وضع يلتزم به يخالف وضع المجيب. فينقلب حينئـذ المهاجم مـدافعاً و المـدافع مهاجماً. وبهذه الطريقه يصـبح أكثر تمكنا من الأخذ بزمام المحاوره، بل يصبح فى الحقيقه هو السائل.

ثانياً إذا عجز عن الطريقه الأولى، و هى الالتفاف، يحاول إرباك السائل وإشـغاله بأمور تبعـد عليه المسافه كسـباً للوقت كيما يعد عـدته للجواب الشـافى، مثـل أن يجـد فى أسـئلته لفظاً مشتركـاً فيستفسـر عن معـانيه ليتركه يفصـلها ثم يناقشه فيها. أو هو يتولى تفصيلها ليذكر أى المعانى يصح السؤال عنه وأيها لا يصح. و فى هذه قد تحصل فائده أخرى

فإنه بتفصيل المعانى المشتركه قد تنبثق له طريقه للهرب عمّا يلزمه به السائل بأن يعترف مثلًا بأحد المعانى الذى لا يلزم منه نقض وضعه.

ثالثاً إذا لم تنجح الطريقه الثانيه و هى طريقه الإشغال و الإرباك يحاول إن استطاع الامتناع من الاعتراف بما يستلزم نقض وضعه. وينبغى أن يعلم أنه لا ضير عليه بالاعتراف بالمشهورات إذا كان وضعه مشهوراً حقيقياً، لأنه غالباً لا ينتج المشهور إلا مشهوراً، فلا يتوقع من المشهورات أن تنتج ما يناقض وضعه المشهور.

وليس معنى الهرب من الاعتراف أن يمتنع من الاعتراف بكل شىء يلقى عليه. فإن هذه الحاله قد تظهره أمام الجمهور بمظهر المعاند المشاغب فيصبح موضعا للسخريه و النقد، بل يحاول الهرب من الاعتراف بخصوص ما يوجب نقض وضعه.

رابعا إذا وجد أن الطريقه الثالثه لا تنفع و هى طريقه الهرب من الاعتراف (وذلك عند ما يكون المسؤول عنه الذى يحذر من الاعتراف به مشهوراً مطلقاً، لان العناد فى مثله أكثر قبحاً من الالتزام به) فعليه الا يعلن عن إنكاره له صراحه، لأنه لو فعل ذلك فى مثله فهو يخسر أمام الحاضرين كرامه نفسه، و فى نفس الوقت يخسر وضعه الملتزم له. فلا مناص له حينئذ من اتباع أحد طريقين:

(الاول) أن يعلن الاعتراف. و لا ضير عليه فى ذلك، لأنه إن دل على شىء فإنّما يدل على ضعف وضعه الذى يلتزمه لا على قصور نفسه وعلمه. و هذا و إن كان من وجهه يكشف عن قصور نفسه إذ يلتزم بما لا ينبغى الالتزام به، ولكن ينبغى له لتلاقى ذلك فى هذا الموقف (وهو أدق المواقف التى تمر على المجيب المنصف المحب للحق و الفضيله) أن يعلن أنه طالب للحق ومؤثر للانصاف و

العدل له أو عليه.

وهذا لعله يعوض عما يخسر من المحافظه على وضعه بالاحتفاظ على سمعته وكرامته.

(الثانى) اذا وجد انه يعز عليه اعلان الاعتراف فان اخر ما يمكنه أن يفعله أن يتلطف فى أسلوب الامتناع الذى التزمه لا يعترفون بذلك، فيلقى تبعه الانكار على غيره. أو يقول:

كيف يطلب منى الاعتراف وأنا بعد لم أوضح مقصودى، فيؤجل ذلك الى مراجعه أو مشاوره، أو نحو ذلك من أساليب الهرب من التصريح بالانكار أو من التصريح بالاعتراف.

خامسا بعد أن تعز عليه جميع السبل من الهرب من الاعتراف، ويعترف بالمشهور، فإنه يبقى له طريق واحد لا غير.

و هو مناقشه الملازمه بين المشهور المعترف به وبين نقض وضعه، بأن يلحق المشهور مثلًا بقيود وشرائط تجعله لا ينطبق على مورد النزاع، أو نحو ذلك من الأساليب التى يتمكن بها من مناقشه الملازمه. و هذه مرحله دقيقه شاقه تحتاج الى علم ومعرفه وفطنه.

۳ تعليمات مشتركه للسائل و المجيب او اداب المناظره

(أولا) ان يكون ماهرا فى عده اشياء:

۱ فى إيراد عكس القياس، بأن يتمكن من جعل القياس الواحد أربعه اقيسه بحسب تقابل التناقض و التضاد.

۲ فى إيراد العكس المستوى وعكس النقيض ونقض المحمول و الموضوع، فإن هذا يفيده فى التوسع بإيراد الحجج المتعدده على مطلوبه أو ابطال مطلوب غيره.

۳ فى إيراد مقدمات كثيره لاثبات كل مطلوب من مواضع مختلفه و كذلك إبطاله. الى غير ذلك من أشياء تزيد فى قوه إيراد الحجج المتعدده.

(ثانياً) ان يكون لسناً منطقياً يستطيع ان يجلب انتباه الحاضرين وانظارهم نحوه، ويحسن ان يثير اعجابهم به وتقديرهم لبراعته الكلاميه.

(ثالثاً) ان يتخير الالفاظ الجزله الفخمه، ويتجنب العبارات الركيكه العاميه، ويتقى التمتمه و الغلطه فى الالفاظ و الاسلوب، للسبب المتقدم.

(رابعاً) ألا يدع لخصمه مجال الاستقلال بالحديث فيستغل أسماع الحاضرين وانتباههم

له، لأن استغلال الحديث فی الاجتماع مما یعین علی الظهور عل الغیر و الغلبه علیه.

(خامساً) أن یکون متمکنا من إیراد الامثال و الشواهد من الشعر و النصوص الدینیه و الفلسفیه و العلمیّه وکلمات العظماء و الحوادث الصغیره الملائمه. و ذلک عند الحاجه طبعا. بل ینبغی أن یکثر من ذلک ما وجد الیه سبیلاً، فانه یعنیه کثیراً علی تحقیق مقصوده و الغلبه علی خصمه. و المثل و الواحد قد یفعل فی النفوس ما لا تفعله الحجج المنطقیه من الانصیاع الیه و التسلیم به.

(سادساً) أن یتجنب عباره الشتم و اللعن، و السخریه و الاستهزاء، و نحو ذلک مما یثیر عواطف الغیر ویوقظ الحقد و الشحناء. فإنَّ هذا یفسد الغرض من المجادله التی یجب أن تکون بالتی هی احسن.

(سابعاً) ألاـ یرفع صوته فوق المألوف المتعارف، فأّن هذا لا یکسبه إلا ضعفاً، و لا یکون إلا دلیلاً علی الشعور بالمغلوبیه، بل الذی یجب علیه أن یلقی الکلام القوی الأداء لا یشعر بالتردد و الارتباک و الضعف و الانهیار، و إن أداه بصوت منخفض هادئ فإن تأثیره هذا الاسلوب أعظم بکثیر من تأثیر إسلوب الصیاح و الصراخ.

(ثامناً) أن یتواضع فی خطاب خصمه، ویتجنب عبارات الکبریاء و التعاظم و الکلمات النابیه القبیحه.

(تاسعاً) أن یتظاهر بالاصغاء الکامل لخصمه، و لا یبدأ بالکلام الا من حیث ینتهی من بیان مقصوده، فان الاستباق الی الکلام سؤالاًـ وجواباً قبل أن یتم خصمه کلامه یربک علی الطرفین سیر المحادثه ویعقد البحث من جهه ویثیر غضب الخصم من جهه اخری.

(عاشراً) أن یتجنب (حد الامکان) مجادله طالب الریاء و السمعه ومؤثر الغلبه و العناد ومدعی القوه و العظمه، فان هذا من جهه یعدیه بمرضه فینساق بالاخیر مقهوراً الی

ان يكون شبيها به فى هذا المرض.

و من جهه اخرى لا يستطيع مع مثل هذا الشخص أن يتوصل الى نتيجه مرضيه فى المجادله.

ولو اضطر الى مجادله مثل هذا الخصم، فلا ضير عليه أن يستعمل الحيل فى محاورته ويغالطه فى حججه، بل لا ضير عليه فى استعمال حتى مثل الاستهزاء و السخريه واخجاله.

و (الوصيه الاخيره) لكل مجادل مهما كان الا يكون همه الا الوصول الى الحق وايثار الانصاف و إن ينصف خصومه من نفسه، ويتجنب العناد بالاصرار على الخطأ، فانّه خطأ ثان، بل ينبغى أن يعلن ذلك ويطلبه من خصمه بالحاح حتى لا يشذّ الطرفان عن طلب الحق و العدل و الانصاف.

وهذا أصعب شيء يأخذ الانسان به نفسه، فلذلك عليه أن يستعين على نفسه بطلب المعونه من الله سبحانه فإنّه تعالى مع المتقين الصابرين.

٣ صناعه الخطابه

١ الاصول و القواعد

١ وجه الحاجه الى الخطابه

كثيراً ما يحتاج المشرعون ودعاه المبادئ و السياسيون ونحوهم الى إقناع الجماهير فيما يريدون تحقيقه، إذ تحقيق فكرتهم أو دعوتهم لا تتم إلا برضا الجمهور عنها وقناعتهم بها.

والجمهور لا يخضع للبرهان و لا يقنع به، كما لا يخضع للطرق الجدليه، لأنَّ الجمهور تتحكم به العاطفه أكثر من التعقل و التبصر، بل ليس له الصبر على التأمل و التفكير ومحاكمه الادله و البراهين، وانما هو سطحى التفكير فاقد للتمييز الدقيق. تؤثر فيه المغريات وتبهره العبارات البراقه وتقنعه الظواهر الخلّابه. ولعدم صبره على التمييز الدقيق نجده اذا عرضت عليه فكره لا يتمكن من التفكيك بين صحيحها وسقيمها فيقبلها كلها او يرفضها كلها.

وعليه، فيحتاج من يريد التأثير على الجماهير فى إقناعهم ان يسلك مسلكاً آخر غير مسلك البرهان و الجدل المتقدمين، فان الذى يبدو أن الطرق العقليه عاجزه عن التأثير على عقائد الناس وتحويلها لعجزها

عن التأثير على عواطفهم المتحكمه فيهم.

بل لا يقتصر هذا الامر على الجمهور بما هو جمهور، فإن كلّ فرد من أفراد العامه إذا كان قليل الثقافه و المعرفه هو أبعد ما يكون عن الإقتناع بالطرق البرهانيه او الجدليه، بل أكثرالخاصه المثقفين و إن ظنوا فى أنفسهم المعرفه وحريه الرأى ينجذبون الى الطرق المقنعه المؤثره على العواطف وينخدعون بها. بل لا يستغنون عنها فى كثير من آرائهم واعتقاداتهم، بالرغم على قناعتهم بمعرفتهم وثقافتهم التى قد يتخيلون آن هم قد بلغوا بها الغايه.

فيجب أن تكون المخاطبه التى يتلقاها الجمهور و العامى وشبهه من نوع لا تكون مرتفعه ارتفاعاً بعيداً عن درجه مثله. ولذا قيل: «كلم الناس على قدر عقولهم».

ولم تبق لنا صناعه هذا الغرض غير صناعه الخطابه، فإن الاسلوب الخطابى أحسن شىء للتاثير على الجمهور و العامى. وكلّ شخص إستطاع أن يكون خطيباً بالمعنى المقصود من الخطابه فى هذا الفن فإنّه هو الذى يستطيع أن يستغل الجمهور و العوام ويأخذ بأيديهم الى الخير أو الشر.

فهذا وجه حاجتنا معاشر الناس الى صناعه الخطابه، ولزم على من يريد قياده الجمهور الى الخير ان يتعلم هذه الصناعه، و هى عباره عن معرفه طرق الإقناع.

فان الخطابه انجح من غيرها فى الاقناع، كما ان الجدل فى الالزام انفع.

۲ وظائف الخطابه وفوائدها

مما تقدم نستطيع أن نعرف أن وظائف الخطابه هو الدفاع عن الرأى، وتنوير الرأى العام فى أىّ أمر من الأمور، و الحض على الاقتناع بمبدأ من المبادئ، و التحريض على اكتساب الفضائل و الكمالات واجتناب الرذائل و السيئات، وآثاره شعور العامه وإيقاظ الوجدان و الضمير فيهم. وبالاختصار وظيفتها إعداد النفوس لتقبل ما يريد الخطيب أن تقتنع به.

وبهذا تعرف أن فائده الخطابه فائده كبيره، بل هى

ضروره اجتماعيه فى حياه الناس العامه.

وهى بعد وظيفه شاقه، إذ أنّها تعتمد بالاضافه الى معرفه هذه الصناعه على مواهب الخطيب الشخصيه التى تصقل بالتمرين و التجارب و لا تكتسب بهذه الصناعه و لا بغيرها، وإنما وظيفه هذه الصناعه توجبه تلك المواهب وإعداد ما يلزم لمعرفه طرق اكتساب ملكه الخطابه، مع المران الطويل وكثره التجارب. وسيأتى التنصيص على حاجه الخطابه الى المواهب الشخصيه.

۳ تعريف هذه الصناعه وبيان معنى الخطابه

يمكن مما تقدم أن نتصيد تعريف صناعه الخطابه على النحو الآتى حسبما هو معروف عند المنطقيين: «إنها صناعه علميه بسببها يمكن إقناع الجمهور فى الأمر الذى يتوقع حصول التصديق به بقدر الامكان».

هذا هو تعريف أصل هذه الصناعه التى غايتها حصول ملكه الخطابه التى بها يتمكن الشخص الخطيب من إقناع الجمهور. و المراد من القناعه هو التصديق بالشىء مع الاعتقاد بعدم إمكان أن يكون له ما ينقض ذلك التصديق، أو مع الاعتقاد بإمكان ما ينقضه إلاّ أنَّ النفس تصير بسبب الطرق المقنعه أميل الى التصديق من خلافه. و هذا الاخير هو المسمى عندهم (بالظن) على نحو ما تقدم فى هذا الجزء.

ثمّ أَنّه ليس المراد من لفظ (الخطابه) التى وضعت لها هذه الصناعه مجرد معنى الخطابه المفهوم من لفظها فى هذا العصر، و هو أنْ يقف الشخص ويتكلم بما يسمع المجتمعين بأى إسلوب كان، بل إسلوب البيان واداء المقاصد بما يتكفل إقناع الجمهور هو الذى يقوم معنى الخطابه و إن كان بالكتابه او المحاوره كما يحصل فى محاوره المرافعه عند القضاه و الحكام.

وهذه الصناعه تتكفل ببيان هذا الاسلوب، وكيف يتوصل الى إقناع الناس بالكلام، و ما لهذا الاسلوب من مساعدات واعوان من صعود على مرتفع ورفع صوت ونبرات خاصه و ما الى ذلك مما سياتى

شرحه.

۴ اجزاء الخطابه

الخطابه تشتمل على جزءين: العمود و الاعوان.

أ (العمود). ويقصدون بالعمود هنا ماده قضايا الخطابه التى تتألف منها الحجّه الإقناعيه. وتسمى الحجّه الإقناعيه باصطلاح هذه الصناعه (التثبيت) على ما سياتى. وبعباره أخرى: العمود هو كل قول منتج لذاته للمطلوب انتاجاً بحسب الإقناع. وإنما سمى عموداً فباعتبار أنّه قوام الخطابه وعليه الاعتماد فى الإقناع.

ب (الاعوان). ويقصدون بها الاقوال و الافعال و الهيئات الخارجيه عن العمود المعينه له على الاقناع المساعده له على التأثير المهيئه للمستمعين على قبوله.

وكل من الأمرين (العمود و الاعوان) يعد فى الحقيقه جزءاً مقوماً للخطابه، لأنّ العمود وحده قد لا يؤدى تمام الغرض من الإقناع، بل على الاكثر يفشل فى تحقيقه. و المقصود الأصلى من الخطابه هو الإقناع كما تقدم، فكل ما هو مقتض له دخيل فى تحققه لا بّد انْ يكون فى الخطابه دخيلًا، و إن كان من الامور الخارجه عن ماده القضايا التى تتألف منه الحجّه (العمود).

وقولنا هنا: «مقتض للإقناع» نقصد به أعم مما يكون مقتضيا لنفس الإقناع أو مقتضيا للاستعداد له. و المقتضى لنفس الإقناع ليس العمود وحده كما ربما يتخيل بل شهاده الشاهد ايضاً تقتضيه مع أنّها من الاعوان.

وشهاده الشاهد على قسمين شهاده قول وشهاده حال. فهذه أربعه أقسام ينبغى البحث عنها: العمود و الشهاده القوليه وشهاده الحال و المقتضى للإستعداد للاقناع.

ويمكن فتح البحث فيها بإسلوب آخر من التقسيم بأنْ تقول:

الخطابه تشتمل على عمود واعوان. ثم الاعوان على قسمين أما بصناعه وحيله و اما بغير صناعه وحيله. و الأول و هو ما كان بصناعه وحيله ويسمى (استدراجات) فعلى ثلاثه اقسام: استدراجات بحسب القائل أو بحسب القول أو بحسب المستمع. و الثانى هو ما كان بغير صناعه وحيله يسمى (نصره)

و (شهاده). و هی الشهاده علی قسمین شهاده قول وشهاده حال. فهذه سته أقسام:

١ العمود.

٢ استدراجات القائل.

٣ استدراجات بحسب القول.

۴ استدراجات بحسب المستمع.

۵ شهاده القول.

۶ شهاده الحال.

فهذه السته هی بالاخیر تکون أجزاء الخطابه، فینبغی البحث عنها واحده واحده.

۵ العمود

(العمود) و قد تقدم معناه یتألف من المظنونات أو المقبولات أو المشهورات أو المختلفه بینها. و قد سبق شرح هذه المعانی تفصیلاً فی مقدمه الصناعات الخمس، فلا نعید.

واستعمال (المشهورات) فی الخطابه باعتبار مالها من التأثیر علی السامعین فی الإقناع. ولذا لا یعتبر فیها إلاً أنْ تکون مشهورات ظاهریه، و هی التی تحمد فی بادئ الرأی و إنْ لم تکن مشهورات حقیقیه. وبهذا تفترق الخطابه عن الجدل، اذ الجدل لا یستعمل فیه إلاّ المشهورات الحقیقیه. و قد سبق ذلک فی الجدل.

وقلنا هناک: «ان الظاهریه تنفع فقط فی صناعه الخطابه» وانما قلنا ذلک فلان الخطابه غایتها الاقتناع ویکتفی بما هو مشهور او مقبول لدی المستمعین و إن کان مشهورا فی بادئ الرأی وتذهب شهرته بالتعقیب، اذ لیس فیها رد وبدل ومناقشه وتعقیب، علی العکس من الجدل المبنی علی المحاوره و المناقضه، فلاـ ینبغی فیه إستعمال المشهورات الظاهریه، إذ یعطی بذلک مجال للخصم لنقضها وتعقیبها بالرد.

أما المظنونات و المقبولات فواضح اعتبارها فی عمود الخطابه.

۶ الاستدراجات بحسب القائل

وهی من أقسام ما یقتضی الاستعداد للاقناع وتکون بصناعه وحیله. و ذلک بأن یظهر الخطیب قبل الشروع فی الخطابه بمظهر مقبول القول عندهم. ویتحقق ذلک علی نحوین:

١ أن یثبت فضیله نفسه إذا لم یکن معروفا لدی المستمعین أما بتعریفه هو لنفسه أو بتعریف غیره یقدمه لهم بالثناء، بأن یعرف

نسبه وعلمه ومنزلته الاجتماعيه أو وظيفته اذا كان موظفاً أو نحو ذلک.

ولمعرفه شخصـيه الخطيب الأثر البالغ إذا كانت له شخصيه محترمه فی سهوله إنقياد المستمعين اليه و الإصغاء له وقبول قوله، فإن الناس تنظر الی من قال، لا الی ما قيل، و ذلک اتباعا لطبيعه المحاكاه التی هی من غريزه الانسان، لا سيما فی محاكاته

لمن يستطيع أن يسيطر على مشاعره واعجابه. و لا سيما فى المجتمعات العامه، فإن غرائز الإنسان وبالخصوص غريزه المحاكاه تحيا فى حال الاجتماع أو تقوى.

۲ أن يظهر بما يدعو الى تقديره واحترامه، وتصديقه و الوثوق بقوله. و ذلک يحصل بأمور (منها) لباسه وهندامه، فاللازم على الخطيب أن يقدر المجتمعين ونفسياتهم و ما يقدر من مثله أن يظهر به، فقد يقتضى أن يظهر بأفخر اللباس وبأحسن بزه تليق بمثله و قد يقتضى أن يظهر بمظهر الزاهد الناسک. و هذا يختلف باختلاف الدعوه وباختلاف الحاضرين. و على كل حال ينبغى أنْ يكون الخطيب مقبول الهيئه عند الحاضرين حتى لا يثير تهكمهم او اشمئزازهم أو تحقيرهم له.

و (منها) ملامح وجهه وتقاطيع جبينه ونظرات عينيه وحركات يديه وبدنه، فإن هذه أمور معبره ومؤثره فى السامعين إذا استطاع الخطيب أن يحسن التصرف بها حسبما يريده من البيان و الاقناع. وبعباره اصرح ينبغى أن يكون ممثلاً فى مظهره، فيبدو حزيناً فى موضع الحزن و قد يلزم له أن يبكى او يتباكى، ويبدو مسروراً مبتشاً فى موضع السرور، ويبدو بمظهر الصالح الواثق من قوله المؤمن بدعوته فى موضع ذلک ... وهكذا.

وكثير من الواعظين يتأثر الناس بهم بمجرد النظر اليهم قبل أن يتفوهوا، وكم من خطيب فى مجالس ذكرى مصرع سيد الشهداء $ يدفع الناس الى البكاء و الرقه بمجرد مشاهده هيئته وسمته قبل أنْ يتكلم.

۷ الاستدراجات بحسب القول

وهى أيضاً من اقسام ما يقتضى الاستعداد للاقناع وتكون بصناعه وحيله. و ذلک بأن تكون لهجه كلامه مؤثره مناسبه للغرض الذى يقصده اما برفع صوته أو بخفضه أو ترجيعه أو الاسترسال فيه بسرعه أو التانى به أو تقطيعه. كل ذلک حسب ما تقتضيه الحال من التأثير على

المستمعين.

وحسب الصوت وحسن الالقاء و التمكن من التصرف بنبرات الصوت وتغييره حسب الحاجه من أهم ما يتميز به الخطيب الناجح. و ذلك فى أصله موهبه ربانيه يختص بها بعض البشر من غير كسب غير أنها تقوى وتنمو بالتمرين و التعلم كجميع المواهب الشخصيه. و ليس هناك قواعد عامه مدونه يمكن بها ضبط تغييرات الصوت ونبراته حسب الحاجه، وانما معرفه ذلك تتبع نباهه الخطيب فى إختياره للتغيرات الصوتيه المناسبه التى يجدها بالتجربه و التمرين مؤثره فى المستمعين.

ولاجل هذا يظهر لنا كيف يفشل بعض الخطباء، لأنّه يحاول المسكين تقليد خطيب ناجح فى لهجته و القائه، فيبدو نابياً سخيفاً، إذ يظهر بمظهر المتصنع الفاشل.

والسر أنّ هذا أمر يدرك بالغريزه و التجربه قبل أن يدرك بالتقليد للغير.

٨ الاستدراجات بحسب المخاطب

وهى أيضاً من أقسام ما يقتضى الاستعداد للاقناع وتكون بصناعه من الخطيب. و ذلك بأن يحاول استماله المستمعين وجلب عواطفهم نحوه ليتمكن قوله فيهم ويتهياوا للاصغاء اليه: مثل ان يحدث فيهم انفعالاً نفسياً مناسباً لغرضه كالرقه و الرحمه، أو القوه و الغضب، أو يضحكهم بنكته عابره لتنفتح نفوسهم للاقبال عليه. ومثل أن يشعرهم بأنهم يتخلقون بأخلاق فاضله كالشجاعه و الكرم أو الانصاف و العدل أو إيثار الحق، أو يتحلون بالوطنيه الصادقه و التضحيه فى سبيل بلادهم، أو نحو ذلك ممّا يناسب غرضه. و هذا يكون بمدحهم و الثناء عليهم أو بذكر سوابق محموده لهم أو لآبائهم أو أسلافهم.

وإذا اضطر الى التعريض بخصومه الحاضرين فيظهر بأنهم الاقليه القليله فيهم، أو يتظاهر بأنّه لا يعرف بأنهم موجودون فى الاجتماع، او آن هم لا قيمه لهم و لا وزن عند الناس.

وليس شيء أفسد للخطيب من التعريض بذم المستمعين أو تحقيرهم او التهكم بهم أو اخجالهم،

فإنّ خطابه سيكون قليل الأثر او عديمه اصلًا، و إن كان يأتى بذلك بقصد اثاره الحميه و الغيره فيهم، لان هذه الامور بالعكس تثير غضبهم عليه وكرهه و الاشمئزاز من كلامه. ولاثاره الحميه طرق أخرى غير هذه.

وبعباره أشمل وأدق إن التجاوب نفسى بين الخطيب و المستمعين شرط أساسى فى التأثر بكلامه، فإذا ذمهم أو تهكم بهم بعَّدهم عنه وخسر هذا التجاوب النفسى. و هكذا لو اضجرهم بطول الكلام أو التكرار الممل أو التعقيد فى العباره أو ذكر ما لا نفع فيه لهم أو ما الفوا استماعه.

والخطيب الحاذق الناجح من يستطيع ان يمترج بالمستمعين ويهيمن عليهم بأن يجعلهم يشعرون بانه واحد منهم وشريكهم فى السراء و الضراء، وبانه يعطف على منافعهم ويرعى مصالحهم، وبأنه يحبهم ويحترمهم، لا سيما الخطيب السياسى و القائد فى الحرب.

۹ شهاده القول

وهى من اقسام (النصره) التى ليست بصناعه وحيله، و من أقسام ما يقتضى نفس الاقناع. و هى تحصل اما بقول من يقتدى به مع العلم بصدقه كالنبى و الامام، أو مع الظن بصدقه كالحكيم و الشاعر. و اما بقول الجماهير أو الحاكم أو النظاره، و ذلك بتصديقهم للخطيب أو تاييدهم له بهتاف او تصفيق أو نحوها. و اما بوثائق ثابته كالصكوك و المسجلات و الآثار التاريخيه ونحوها.

وهذه الشهاده على أنها من الأعوان تفيد بنفسها الإقناع. و قد تكون بنفسها عموداً لو صح أخذها مقدمه فى الحجّه الخطابيه، وتكون حينئذ من قسم (المقبولات) التى قلنا أن الحجّه الخطابيه قد تتالف منها.

۱۰ شهاده الحال

وهى أيضاً من أقسام (النصره) التى ليست بصناعه وحيله و من أقسام ما يقتضى نفس الاقناع. و هذه الشهاده تحصل اما بحسب نفس القائل أو بحسب القول.

۱ ما هى بحسب القائل:

إما لكونه مشهوراً بالفضيله من الصدق و الامانه و المعرفه و التمييز، أو معروفاً بما يثير احترامه أو الاعجاب به أو التقدير لما يقوله ويحكم به، كأن يكون معروفاً بالبراعه الخطابيه أو الشجاعه النادره أو بالثراء الكثير أو بالحنكه السياسيه أوصاحب منصب رفيع أو نحو ذلك. و قد قلنا ان لمعرفه الخطيب الأثر البالغ فى التاثير على المستمعين، فكيف إذا كان محبوباً أو موضع الاعجاب أو الثقه. وكلما كبرت سمعه الخطيب وتمكن حبه واحترامه من القلوب كان قوله أكثر قبولاً وابعد اثراً.

واما لكونه تظهر عليه امارات الصدق و إن لم يكن معروفاً بأنحاء المعرفه السابقه مثل أن تطفح على وجهه اسارير السرور إذا بشر بخير، أو علامات الخوف و الهلع إذا انذر بشر، أو هيئه الحزن إذا حدث عما يحزن ... وهكذا.

ولتقاطيع وجه الخطيب وملامحه

ونبرات صوته الأثر الفعال فی شعور المستمعین بأن ما یقوله كان مؤمناً به أو غیر مؤمن به. و الوجه الجامد القاحل من التعبیر لا یستجیب له المستمع. ولذا اشتهر ان الكلمه اذا خرجت من القلب دخلت فی القلب. و ما هذا إلا لأنّ ایمان الخطیب بما یقول یظهر علی ملامح وجهه ونبرات صوته رضی أم أبی، فیدرک المستمع ذلک حینئذ بغریزته، فیؤثر علی شعوره بمقتضی طبیعه المحاكاه و التقلید.

۲ ما هی بحسب القول: مثل الحلف علی صدق قول و العهد () أو التحدی كما تحدی نبینا الاكرم قومه أن یأتوا بسوره أو آیه من مثل القرآن المجید واذ عجزوا عن ذلک التجأوا الی الاعتراف بصدقه. ومثل ما لو تحدی الصانع أو الطبیب او نحوهما خصمه المشارک له فی صناعته بأن یأتی بمثل ما یعمل، و یقول له: إن عجزت عن مثل عملی فاعترف بفضلی علیک واخضع لقولی.

۱۱ الفرق بین الخطابه و الجدل

لما كانت صناعه الجدل یشتركان فی كثیر من الاشیاء استدعی ذلک التنبیه علی جهات الافتراق بینهما، لئلا یقع الخلط بینهما:

اما اشتراكهما ففی الموضوع، فإن موضوع كل منهما عام غیر محدد بعلم ومساله، كما قلنا فی الجدل: انه یقع فی جمیع المسائل الفلسفیه و الدینیه و الاجتماعیه وجمیع الفنون و المعارف. و الخطابه كذلک، و ما یستثنی هناک یستثنی هنا. ویشتركان أیضا فی الغایه، فان غایه كل منهما الغلبه، ویشتركان فی بعض مواد قضایاهما، إذ تدخل المشهورات فیهما كما تقدم.

أما افتراقهما ففی هذه الامور الثلاثه نفسها:

۱ فی الموضوع، فان الخطابه یستثنی من عموم موضوعها المطالب العلمیه التی یطلب فیها الیقین، فان استعمال الإسلوب الخطابی فیها معیب مستهجن إذا كان المخاطب بها الخاصه، و إن جاز استعمال الاسلوب الجدلی لالزام

الخصم وافحامه او لتعليم المبتدئين. كما أنه على العكس لا يحسن من الخطيب ان يستعمل البراهين العلميه و المسائل الدقيقه لغرض الإقناع.

۲ فی الغايه، فان غايه الجدلی الغلبه بالزام الخصم و إن لم تحصل له حاله القناعه. وغايه الخطابه الغلبه بالإقناع.

۳ فی المواد، فقد تقدم فی الكلام عن العمود بيان الفرق فيها، إذ قلنا: أن الخطابه تستعمل فيها مطلق المشهورات الظاهريه، و فی الجدل لا تستعمل إلا الحقيقيه.

وهناك فروق أخرى لا ـ يهمنا التعرض لها. وسيأتی فی باب إعداد المنافرات التشابه بين الجدل و المنافره بالخصوص و الفرق بينهما كذلك.

۱۲ اركان الخطابه

اركان الخطابه المقومه لها ثلاثه: القائل (وهو الخطيب) ، و القول (وهو الخطاب). و المستمع.

ثم المستمع ثلاثه أشخاص على الأكثر: مخاطب وحاكم ونظاره، و قد يكون مخاطباً فقط:

۱ (المخاطب) ، و هو الموجه إليه الخطاب، و هو الجمهور أو من هو الخصم فی المفاوضه و المحاوره.

۲ (الحاكم) ، و هو الذی يحكم للخطيب او عليه، اما لسلطه عامه له فی الحكم شرعيه أو مدنيه، أو لسلطه خاصه برضا الطرفين إذ يحكمانه ويضعان ثقتهما به، و إن لم تكن له سلطه عامه.

۳ (النظاره) ، وهم المستمعون المتفرجون الذين ليس لهم شأن الا ـ تقويه الخطيب أو توهينه، مثل أن يهتفوا له أو يصفقوا باستحسان ونحوه، حسبما هو عاده شعبهم فی تأييد الخطباء، ومثل أن يسكتوا فی موضع التأييد و الاستحسان أو يظهروا توهينه بهتاف ونحوه و ذلك إذا أرادوا توهينه. و النظاره عاده مالوفه عند بعض الا ـ مم الغربيه فی المحاكمات و لهم تأثير فی سير المحاكمه وربما يسمونهم (العدول) أو (المعدلين).

وليس وجود الحاكم و النظاره يلازم فی جميع أصناف الخطابه، بل فی خصوص المشاجرات كما سيأتی.

۱۳ اصناف المخاطبات

إن الغرض الاصلی لصاحب الصناعه الخطابيه على الأغلب إثبات فضيله شیء ما أو رذيلته، أو اثبات نفعه أو ضرره. ولكن لا أی شیء كان، بل الشیء الذی له نفع أو ضرر للعموم بوجه من الوجوه على نحو له دخاله فی المخاطبين وعلاقه بهم.

وهذا الشیء لا يخلو عن حالات ثلاث:

۱ ان يكون حاصلا فعلا، فالخطابه فيه تسمى (منافره).

٢ ان يكون غير حاصل فعلاً ولكنه حاصل فى الماضى، فالخطابه فيه تسمى (مشاجره).

٣ ان يكون غير حاصل فعلاً أيضاً ولكنه يحصل فى المستقبل فالخطابه فيه تسمى (مشاوره). و هى أهم الاصناف.

فالمفاوضات الخطابيه على ثلاثه

أصناف.

١ (المنافرات) المتعلقه بالحاصل فعلا، فان قرر الخطيب فضيلته أو نفعه سميت (مدحاً) ، و إن قرر ضد ذلك سميت (ذماً).

٢ (المشاجرات) وتسمى (الخصاميات) أيضاً، و هى المتعلقه بالحاصل سابقاً. و لا بدّ أن تكون الخطابه لأجل تقرير وصول فائدته ونفعه أو ما فيه من عدل وإنصاف إن كان نافعاً، ولأجل تقرير وصول ضروره أو ما فيه من ظلم وعدوان. فمن الجهه الاولى تسمى الخطابه (شكراً) أما أصالةً عن نفسه او نيابةً عن غيره. وإنما سميت كذلك لان تقرير الخطيب يكون اعترافاً منه للمخاطبين بفضيله ذلك الشيء فلا يقع فيه نزاع منهم.

و من الجهه الثانيه تسمى الخطابه (شكايه) اما عن نفسه أو عن غيره. و المدافع يسمى (معتذراً) و المعترف به (نادماً).

٣ (المشاورات) المتعلقه بما يقع فى المستقبل. و لا محاله أن الخطابه حينئذ لا تكون من جهه وجوده، أو عدمه، فإن هذا ليس شأن هذه الصناعه. بل لا بدّ أن تكون من جهه ما فيه من نفع وفائده فينبغى أن يفعل، فتكون الخطابه فيه ترغيباً وتشويقاً وإذنا فى فعله. أو من جهه ما فيه من ضرر وخساره فينبغى الا يفعل، فتكون الخطابه فيه تحذيراً وتخويفاً ومنعاً من فعله.

???

فهذه الأنواع الثلاثه هى الأغراض الأصليه التى تقع للخطيب، و قد يتوصل الى غرضه ببيان أمور تقع فى طريقه وتكون ممهده للوصول اليه ومعينه للإقناع وتسمى (التصديرات) ، مثل أن يمدح شيئاً أو شخصاً، فينتقل منه الى المشاوره للتنظير بما وقع أو لغير ذلك.

والتشبيب الذى يستعمله الشعراء سابقاً فى صدر مدائحهم من هذا القبيل، فإن الغرض الأصلى هو المدح، و التشبيب تصدر به القصيده للتوصل اليه. وكثيراً ما لا يكون الشاعر عاشقاً وإنما يتشبه به اتباعاً لعاده

الشعراء.

وفى هـذا العصـر يمهـد خطبـاء المنبر الحسـينى امـام مقصودهم من ذكر فـاجعه الطف ببيـان امور تاريخيه او اخلاقيه او دينيه من موعظه ونحوها. و ما ذاك الا لجلب انتباه السامعين او لاثاره شعورهم وانفعالاتهم مقدمه للغرض الاصلى من ذكر الفاجعه.

۱۴ صور تأليف الخطابه ومصطلحاته

قـد قلنا فى الجدل: ان المعول فى تأليف صوره غالباً على القياس و الاسـتقراء، و فى الخطابه أكثر ما يعول على القياس و التمثيل، و إن استعمل الاستقراء احياناً.

ولا يجب فى القياس و غيره عند استعماله هنا أن يكون يقينياً من ناحيه تأليفه، أى لا يجب أن يكون حافظاً لجميع شرائط الانتاج، بل يكفى أن يكون تأليفه منتجاً بحسب الظن الغالب و إن لم يكن منتجاً دائماً، كما لو تألف القياس مثلاً على نحو الشكل الثانى من موجبتين، كما يقال:

فلان يمشـى متأنياً فهو مريض، فحذفت كبراه الموجبه و هى (كل مريض يمشـى متأنياً) مع أن الشكل الثانى من شروطه اختلاف المقدمتين بالكيف.

وكذلك قد يستعمل التمثيل فى الخطابه خالياً من جامع حيث يفيد الظن بأن هناك جامعاً، مثل ان يقال:

مر بالامس من هناك رجل مسرع و كان هارباً و اليوم يمر مسرع آخر من هنا، فهو هارب.

وكذلك يستعمل الاستقراء فيها بدون استقصاء لجميع الجزئيات، مثل أن يقال:

الظـالمون قصـيرو الاعمـار، لأـن فلاـن الظـالم وفلاـن وفلاـن قصـيرو الاعمار، فبعـد جزئيات كثيره يظن معها الحاق القليل بالأعم الاغلب.

وبحسب تأليف صور الخطابه مصطلحات ينبغى بيانها، فنقول:

۱ (التثبيت). و المقصود به كل قول يقع حجه فى الخطابه ويمكن فيه أن يوقع التصـديق بنفس المطلوب بحسب الظن، سواء كان قياساً أو تمثيلاً.

۲ (الضمير). و المقصود به التثبيت اذا كان قياساً. و الضمير باصطلاح المناطقه فى باب القياس كل قياس حذفت منه كبراه.

و لما كان اللائق فى الخطابه ان تحذف من قياسها كبراه للاختصار من جهه و لا خفاء كذب الكبرى من جهه اخرى، سموا كل قياس هنا (ضميراً) ، لأنّه دائماً أو غالباً تحذف كبراه.

٣ (التفكير).

و هو الضمير نفسه، ويسمى (تفكيراً) باعتبار اشتماله على الحد الأوسط الذى يقتضيه الفكر.

۴ (الاعتبار). ويقصدون به التثبيت إذا كان تمثيلًا، فيقولون مثلًا: «يساعد على هذا الامر الاعتبار». و هذه الكلمه شايعه الاستعمال عند الفقهاء، و ما احسب إلا آن هم يريدون هذا المعنى منها.

۵ (البرهان).

و هو كلّ اعتبار يستتبع المقصود بسرعه، فهو غير البرهان المصطلح عليه فى صناعه البرهان. فلا تغرنك كلمه البرهان فى بعض الكتب الجدليه و الخطابيه.

۶ (الموضع). و المقصود به هنا كل مقدمه من شأنها أن تكون جزء من التثبيت، سواء كانت مقدمه بالفعل أو صالحه للمقدميه.

و هو غير الموضع المصطلح عليه فى صناعه الجدل. ومعنى الموضع هناك يسمى (نوعاً) هنا وسيأتى فى الباب الثانى. و لا بأس بالبحث عن الضمير و التمثيل اختصاراً هنا:

۱۵ الضمير

للضمير شأن خاص فى هذه الصناعه، فإن على الخطيب أن يكون متمكناً من إخفاء كبراه فى أقيسته أو إهمالها. إن باقى الصناعات قد تحذف الكبرى فى أقيستها ولكن لا حاجه وغرض خاص، بل لمجرد الإيجاز عند وضوح الكبرى، اما فى الخطابه فإن اخفاءها غالباً ما يضطر اليه الخطيب بما هو خطيب لأحد أمور:

١ إخفاء عدم الصدق الكلى فيها، مثل أن يقول:

«فلان يكف غضبه عن الناس فهو محبوب»، فإنه لو صرح بالكبرى و هى «كل من كف غضبه عن الناس هو محبوب لهم» ربما لا يجدها السامع صادقه صدقا كلياً، و قد يتنبه بسرعه الى كذبها، إذ قد يعرف شخصاً معيناً متمكناً من

كف غضبه و مع ذلك لا يحبه الناس.

۲ تجنب أن يكون بيانه منطقياً وعلمياً معقداً، فلا يميل اليه الجمهور الذى من طبعه الميل الى الصور الكلاميه الواضحه السريعه الخفيفه. و السر أن ذكر الكبرى يصبغه بصبغه الكلام المنطقى العلمى الذى ينصرف عن الاصغاء اليه الجمهور. بل قد يثير شكوكهم وعدم حسن ظنهم بالخطيب أو سخريتهم به.

۳ تجنب التطويل، فإن ذكر الكبرى غالباً يبدو مستغنياً عنه و الجمهور إذا أحس أن الخطيب يذكر ما لا حاجه الى ذكره أو يأتى بالمكررات يسرع اليه الملل و الضجر و الاستيحاش منه. و قد يؤثر فيه ذلك انفعالاً معكوساً فيثير فى نفوسهم التهمه له فى صدق قوله. فلذلك ينبغى للخطيب دائماً تجنب زياده الشرح و التكرار الممل فإنه يثير التهمه فى نفوس المستمعين وشكوكهم فى قولهم وضجرهم منه.

وبعد هذا، فلو اضطر الخطيب الى ذكر الكبرى كما لو كان حذفها يوجب أن يكون خطابه غامضاً فينبغى أن يوردها مهمله حتى لا يظهر كذبها لو كانت كاذبه، وإلا يوردها بعباره منطقيه جافه.

وصنعه الخطابه تعتمد كثيرا على المقدره فى إيراد الضمير أو إهمال الكبرى فمن الجميل بالخطيب أن يراقب هذا فى خطابه. و هذا ما يحتاج الى مران وصنعه وحذق، و الله تعالى قبل ذلك هو المسدد للصواب الملهم للمعرفه.

۱۶ التمثيل

سبق أن قلنا فى الفصل ۱۴: ان الخطابه تعتمد على القياس و التمثيل. و فى الحقيقه تعتمد على التمثيل أكثر، نظراً الى أنّه أقرب الى أذهان العامه وأمكن فى نفوسهم.

و هو فى الخطابه يقع على أنحاء ثلاثه:

۱ ان يكون من أجل إشتراك الممثل به مع المطلوب فى معنى عام يظن انه العله للحكم فى الممثل به. و هذا النحو هو التمثيل المنطقى

الذى تقدم الكلام فيه اخر الجزء الثانى.

٢ ان يكون من أجل التشابه فى النسبه فيهما، كما يقال مثلاً: كلما زاد تواضع المتعلم زادت معارفه بسرعه، كالأرض كلما زاد إنخفاضها انحدرت اليها المياه الكثيره بسرعه.

وكل من هذين القسمين قد يكون الإشتراك و التشابه فى النسبه حقيقه و قد يكون بحسب الرأى الواقع، كقوله تعالى:

}مثل الذين حملوا التوراه ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفاراً{، أو كقوله تعالى:

}مثل الذين ينفقون اموالهم فى سبيل الله كمثل حبه انبتت سبع سنابل فى كل سنبله مائه حبه ... {.

وقد يكون بحسب رأى يظهر ويلوح سداده لأول وهله، ويعلم عدم صحته بالتعقيب، كقول عمر بن الخطاب يوم السقيفه: «هيهات لا يجتمع اثنان فى قرن».

والقرن بالتحريك الحبل الذى يقرن به البعيران، قال ذلك ردا على قول بعض الانصار: «منا أمير ومنكم أمير». بينما أن هذا القائل غرضه ان الاماره مره لنا ومره لكم لا على ان يجتمع أميران فى وقت واحد حتى يصبح تشبيهه باجتماع اثنين فى قرن.

على أنه ايه استحاله فى الممثل به، و هو أن يجتمع بعيران فى حبل واحد يقرنان به لو أراد هذا القائل اجتماع أميرين فى آن واحد، فالاستحاله فى الممثل نفسه لا فى المثل به.

٣ أن يكون التمثيل بحسب الاشتراك بالإسم فقط، و قد ينطلى هذا أمره على غير المتنبه المثقف.

و هو مغالطه ولكن لا بأس بها فى الخطابه حيث تكون مقنعه وموجبه لظن المستمعين بصدقها.

مثاله أن يحب الخطيب شخصاً ويمدحه لأنَّ شخصاً آخر محبوب ممدوح له هذا الاسم. أو يتشاءم من شخص ويذمه لأن آخر له اسمه معروف بالشر و المساوئ.

ويشبه أن يكون من هذا الباب قول الارجانى:

يزداد دمعى على مقدار بعدهم تزايد الشهب أثر

الشمس فى الافق

فحكم بتزايد الدموع على مقدار بعد الاحبه قياساً على تزايد الشهب بمقدار تزايد بعد الشمس فى الأفق، لإشتراك الدموع و الشهب بالإسم إذ تسمى الدموع بالشهب مجازاً ولاشتراك الحبيب و الشمس بالاسم إذ يسمى الحبيب شمساً مجازاً.

۲ الانواع

۱ تمهيد

تقدم فى الفصل ۱۴ من الباب الاول: ان الموضع فى اصطلاح هذه الصناعه كل مقدمه من شأنها أن تكون جزءاً من التثبيت.

و هو غير الموضع باصطلاح صناعه الجدل.

بل ان ما هو بمنزله الموضع فى صناعه الجدل يسمى هنا (نوعاً) و هو أى النوع: كل قانون تستنبط منه المواضع أى المقدمات الخطابيه.

مثلًا يقال لنقل الحكم من الضد الى ضده (نوع) ، إذ منه تستخرج المواضع الموصله الى المطلوب الخطابى، فيقال مثلًا: اذ كان خالد عدواً فهو يستحق الاساءه فاخوه لما كان صديقاً فهو يستحق الاحسان. فهذه القضيه (موضع) و هى من (نوع) نقل الحكم من الضد الى ضده.

ثمّ انه لما كان المجادل مضطرا الى احضار المواضع فى ذهنه واعدادها لكى يستنبط منها ما يحتاجه من المقدمات المشهوره فكذلك الخطيب يلزمه أن يحضر لديه ويعد الأنواع لكى يستنبط منها ما يحتاجه من المواضع (المقدمات المقنعه).

وكل خطيب فى أى صنف من أصناف المفاوضات الخطابيه له أنواع خاصه وقواعد كليه تخصه يستفيد منها فى خطابه، فلذلك اقتضى أنْ ننبه على بعض هذه الأنواع فى أصناف الخطابه للاستيناس وللتنبيه على نظائرها كما صنعنا فى مواضع الجدل، فنقول:

۲ الانواع المتعلقه بالمنافرات

تقدم فى البحث ۱۳ معنى (المنافرات) انها التى تثبت مدحاً او ذماً، اما للاشخاص أو للاشياء، باعتبار ما هو الحاصل فى الحال، فيقرر الخطيب فضيلته أو نفعه فى المدح أو يقرر ضدهما فى الذم. وانما سميت (منافرات) فلأنَّ بها يتنافر الناس ويختلفون، ويروم بعضهم قهر بعض بقوله وبيانه.

ومن هذه الناحيه تشبه الخطابه الجدل، وانما الفرق من وجهين:

۱ انه فى الخطابه ينفرد الخطيب فى ميدانه، و فى الجدل يكون الكلام للخصمين سؤالا وجوابا وردا وبدلا.

۲ ان غرض الخطيب ان يبعث المستمعين على عمل الأفعال

الحسنه و التنفر من الافعال السيئه لا لمجرد المدح و الذم، و المجادل ليس غرضه إلا التغلب على خصمه، و ليس همه أن يعمل به أحد أو لا يعمل. وبالاختصار غرض الخطيب اقناع الغير بفضل الفاضل ونقص المفضول ليعمل على مقتضى ذلك، وغرض المجادل ارغام الغير على الاعتراف بذلك.

وبين الاسلوبين بون بعيد، فإنَّ الأول يتطلب الرفق و اللين و الاستحواذ على مشاعر المخاطب ورضاه، و الثانى لا يتطلب ذلك فان غرضه يتم حتى لو اعترف الخصم مرغماً مقهوراً.

اذا عرفت ذلك، فعلى الخطيب فى المنافرات أن يكون مطلعاً على انواع جمال الاشياء وقبحها. ولكل شىء جمال وقبح بحسبه: ففى الانسان جماله بالفضائل وقبحه بالرذائل، وباقى الاشياء جمالها بكمال صفاتها اللائقه بها وقبحها بنقصها.

ثم الانسان مثلاً فضيلته أن تكون له ملكه تقتضى فعل الخيرات بسهوله، كفضيله الحكمه و العلم و العداله و الاحسان و الشجاعه و العفه و الكرم و المروه و الهمه و الحلم وأصاله الرأى. و هذه أصول الفضائل، ويتبعها مما يدخل تحتها كالايثار الذى يدخل تحت نوع الكرم، او مما يكون سبباً لها كالحياء الذى يكون سبباً للعفه، أو ممّا يكون علامه عليها كصبر الامين على تحمل المكاره فى سبيل المحافظه على الأمانه، فإنّ هذا الصبر علامه على العداله.

واما باقى الاشياء غير الانسان فكمالها بحصول الصفات المطلوبه لمثلها، و قد قلنا لكل شىء جمال وقبح بحسبه، فكما الدار مثلاً وجمالها باشتمالها على المرافق المحتاج اليها وسعتها وجده بنائها وملاءمه هندستها للذوق العام، وهكذا. وكمال المدينه مثلاً وجمالها بسعه شوارعها وتنسيقها ونظافتها وكثره حدائقها وتهيئه وسائل الراحه فيها و الامن، وحسن مائها وهوائها وجده بناء دورها ... وهكذا.

وعلى الخطيب بالاضافه الى ذلك أن يكون قادراً

على مـدح ما هو قبيـح بمحاسن قـد يظن الجمهور أنها مما يسـتحق عليها المدح و الثناء، مثل أن يصور فسق الفاسق بأنّه من باب لطف المعاشـره وخفه الروح. ويصور بلاهه الأبله أنها بساطه نفس وصفاء سريره وقله مبالاه بأمور الدنيا واعتباراتها. ويصور متتبع عورات النـاس الهمـاز الغمـاز بـأنّه محب للصـراحه أو انه لاـ تاخـذه فى سبيل قول الحق لومه لائم. ويصور الحاكم المرتشـى بأنّه يسهل بالرشوه أمور الناس ويقضى حوائجهم ...

وهكذا يمكن تحوير كثير من الرذائل و النقائص الى ما يشبه أن يكون من الفضائل و الكمالات فى نظر الجمهور.

و كذلك على العكس يمكن تحوير جمله من الفضائل الى ما يشـبه أنْ يكون من الرذائل و النقائص فى نظر الجمهور، كوصـف المحافظ على دينه بانه جاف متزمت أو رجعى خرافى أو وصف الشـجاع بأنّه مجنون متهور أو وصف الكريم بأنّه مسـرف مبـذر ... وهكذا. و الكثير من هذا يحتاج الى حذلقه و بعد نظر.

وإذ عرفت وجوه مقتضيات المدح يمكن أن تعرف بمناسبتها وجوه مقتضيات الذم لأنّها اضدادها.

٣ الانواع المتعلقه بالمشاجرات

تقـدم معنى المشاجرات من أنها تتعلق بالحاصل سابقاً. و ذلك لبيان ما حدث كيف حدث؟ هل حدث على وجه جميل ممدوح أو على وجه مذموم؟

فتكون المشاجره شكراً أو شكايه أو اعتذاراً أو ندماً واستغفاراً.

و (الشـكر) إنما يكون بذكر محاسن ما حدث وكمالاته إنساناً أو غير إنسان، على حسب ما تقدم من البيان الإجمالى عن محاسن الأشياء وكمالاتها فى المنافرات، فلا حاجه الى اعادته.

وانما الـذى ينبغى بيانه ما يختص (بالشـكايه) ثم الأعتذار و الندم، فنقول: لا تصح الشـكايه إلا من الظلم و الجور. وحقيقه الجور: «هو الإضرار بالغير على سبيل المخالفه للشرع بقصد وإراده».

والمقصود من (الشرع) ما هو أعم

من الشريعه المكتوبه و غير المكتوبه، و المكتوبه مثل الأحكام المنزله الالهيه و القوانين المدنيه و الدوليه، و غير المكتوبه ما تطابق عليها آراء العقلاء، أو آراء امه بعينها و كان المعتدى منها، او آراء قطره أو عشيرته أو نحو ذلك.

فما تطابق عليها آراء الجميع هى المشهورات المطلقه، و الباقى هى من المشهورات الخاصه. ومثال الأخير (النهوه) باصطلاح عرب العراق فى العصور الأخيره، فإنّها عند غير المنحصرين منهم شريعه غير مكتوبه، و هى ان للرجل الحق فى منع تزوج ابنه عمه من اجنبى، فالاجنبى إذا تزوجها من دون رخصه ابن عمها وإذنه عدُّوه فى عرفهم جائراً غاصباً و قد يهدر دمه. و إنْ كان هذا العرف يعد فى الشريعه المكتوبه الاسلاميه و غيرها ظلماً وجوراً و إن (الناهى) هو الجائر الظالم.

ثم (المخالفه للشرع) أما أنْ تقع فى المال أو العرض أو النفس، ثم اما ان تكون على شخص أو اشخاص معنيين، أو تقع على جماعه اجتماعيه كالدوله و الوطن و الامه و العشيره.

وعلى هذا فينبغى للخطيب المشتكى أن يعرف معنى الجور وبواعثه واسبابه، و ما هى الأسباب التى تقتضى سهولته أو صعوبته، ومتى يكون عن إراده وقصد، وكيف يكون كذلك. وكل هذه فيها أبحاث واسعه تطلب من المطولات.

وأما (الاعتذار) فحقيقته التنصل مما ذكره المتظلم المشتكى ودفع تظلمه.

و هو يقع بأحد أمرين:

١ انكار وقوع الظلم رأساً.

٢ انكار وقوعه على وجه يكون ظلماً وجوراً، فإن كثيراً من الافعال انما تقع عدلاً حسنه وظلماً قبيحه بالوجوه و الاعتبار اما من جهه القصد و اما من جهه اختلاف الشريعه المكتوبه مع الشريعه غير المكتوبه كما مثلناه (بالنهوه).

وأما (الندم) فهو الإقرار و الإعتراف بالظلم. و قد يسمى استغفاراً. و ذلك

بأن يلتمس العفو عن العقوبه و التفضل بإسقاط ما يلزم من غرامه ونحوها. وللإستغفار و الاعتذار أساليب يطول شرحها.

۴ الانواع المتعلقه بالمشاورات

الاشاره

لما كانت غايه الخطيب فى المشاوره اقناع الجمهور على فعل ما هو خير لهم وفيه مصلحتهم، و الاقلاع عن المساوئ و الشرور و ما يضرهم ناسب ألا يبحث إلّا عما يقع تحت اختيارهم من الخيرات و الشرور، أو ما له مساس باختيارهم و إن كان فى نفسه خارجاً عن اختيارهم.

وهذا الثانى كالارض السبخه مثلاً فإنَّ سوءها وضررها ليس باختيار المزارعين و لا من افعالهم، ولكن يمكن أن يكون لها مساس باختيارهم بأن يتجنبوا الزراعه فيها مثلاً، فيمكن أن يوصى الخطيب بذلك ويدخل فى غرضه.

اما ما لا يقع تحت اختيارهم و ما ليس له مساس به أصلاً فليس للمشاوره أنْ يتعرض له.

والانواع التى تتعلق بالمشاورات على قسمين رئيسين:

(القسم الأول) ما يتعلق بالأمور العظام، و هى أربعه:

١ (الأمور الماليه العامه) ، من نحو صادرات الدوله ووارداتها، و ما يتعلق فى دخل الأمه ومصروفاتها. فالخطيب فيها ينبغى أنْ يطلع على القوانين التى تخصها و على العلوم التجاريه و الماليه و ما له دخل فى زياده الثروه أو نقصها.

(الحرب و السلم). فالخطيب فيه لا يستغنى عن معرفه القوانين العسكريه و العلوم الحربيه واصول تنظيم الجيوش وقيادتها، مع الاطلاع على تاريخ الحروب و الوقائع، وسر نشوبها واخمادها، و الوسائل اللازمه للهجوم و الدفاع، و ما يتحقق به النصر و ما يتمكن به من النجاه من الهزيمه. كما ينبغى ان يكون عارفاً بما يثير الغيره و الحميه فى نفوس الجنود و ما يشجعهم ويثبت عزائمهم، ويشحذ هممهم، ويهون عليهم الموت فى سبيل الغايه التى يحاربون لأجلها. و إن يكون عارفاً بما يثير فى نفوس الأعداء الخوف و الرهبه وضعف الهمه و اليأس من النصر وتوقع الهزيمه، و نحو ذلك مما يسمى فى الاصطلاح الجديد (بحرب الاعصاب).

٣ (المحافظه على

المـدن). و العلوم التى تخصـها و لا يسـتغنى الخطيب عن معرفتها هى علوم هنـدسه البناء و المسـح وتنظيم الشوارع، و ما تحتاجه البلده فى مجارى مياهها وتنويرها وتعبيد طرقها ونظافتها، و نحو ذلك.

۴ (الاجتماعيـات العامه). كالشـرايع و السـنن من دينيه أو مـدنيه أو سياسـيه. ففى المصـلحه الـدينيه مثلًا ينبغى للخطيب أن يكون عارفاً بالشريعه السماويه، حافظاً لآثارها مطلعاً على تاريخها، ملماً بأصول العقائد وفروع تلك الشريعه.

أما لـو كـان خطيباً فى غـايه سياسـيه أو نحوهـا، فينبغى أن يكون خـبيراً بمـا يخصـها من قوانين وعلوم و مـا يكتنفهـا من تـاريخ وحوادث وتقلبات. فالسياسـى يحتـاج الى العلوم السياسـيه و الخبره بأمورهـا، و الأخلاقى يحتـاج الى علم الأخلاق، و الحاكم و المحامى الى القوانين الشرعيه و المدنيه.

وعلى الاجمال ان الخطيب فى الامور الاجتماعيه لاسيما مريد المحافظه على سـنه أو دوله يلزم فيه أنْ يكون أعلم وأمهر الخطباء الآخرين، واعرف بنفسيات الجمهور ومصالحهم، لأنَّ موقفه مع الجمهور من أدق المواقف واصعبها.

بـل هـذا البـاب من بـاب المشاوره على العموم من أخطر أبواب الخطابه وأشـقها، فقـد يسـقط الرجل الـدينى و السياسـى فى نظر الجمهور لاتفه الاسـباب. وكم شاهدنا وسـمعنا رئيس دوله، أو مرشد قطر، أو مرجعاً دينياً لفرقه، بينما هو فى القمه من عظمته إذا به يهوى بين عشيه وضـحاها من برجه الرفيع محطمـاً، لخطـأه صـغيره ارتكبهـا، أو لأـمر فعله أو قـاله معتقـداً فيه الصـلاح فـاتهمه الجمهور بالخيانه أو الخطل، أو ظنوا فيما عمله أو رآه الفساد و الضرر.

والجمهـور لاـ صـبر له على كتمـان رأيه أو تأجيـل التعـبير عنه الى وقت آخر، كمـا لاـ يعرف المجـامله و المـداراه و المـداهنه و المماشاه؛ و لا يفهم البرهان و الدليل حينئذ إلا القوه تسكته

أو السيف يفنيه.

???

هذا، و إن حصر كل ما ينبغي للخطيب في باب الاجتماعيات من معرفه لا يسعه هذا المختصر، وكفى ما أشرنا اليه.

ونزيد هنا انه على العموم من أهم ما يلزم له بعد معرفه كل ما يتعلق بفرعه المختص به أن يكون مطلعاً على علم الاجتماع وعلم النفس. وأهم من ذلك الخبره في تطبيقهما، وتشخيص نفسيات الجماهير المستمعين له، ومعرفه تاريخ من سبقه من القاده و الرؤساء و الاستفاده من تجاربهم منضمه الى تجاربه الشخصيه. وأهم من ذلك كله المواهب الشخصيه التي أشرنا اليها سابقاً، فإنّه كم من خطيب موهوب يبز أعلم العلماء و هو لم يدرس علوم الاجتماع، اذا يسوقه ذكاؤه وفطرته الى معرفه ما يقتضيه ذلك الاجتماع و ما يتطلبه، فيستطيع أن يهيمن عليه ويسخره ببيانه ويسخره بإسلوبه.

???

(القسم الثانى) الرئيسى ما يتعلق بالامور الجزئيه

وهي غير محدوده و لا معدوده، فلذلك لا يمكن ضبطها، وانما يتبع فيها نباهه الخطيب وفطنته. غير أنها تشترك في شيء واحد عام هو طلب صلاح الحال. فلذلك من جهه عامه ينبغي للخطيب أن يعرف:

(أولاً) معنى صلاح الحال، مثل أن يقال إنه في الانسان استجماع الفضائل النفسيه و الجسميه، أو الحصول على الخيرات و المنافع التي بها السعاده في الدنيا و الاخره، أو الحصول على الملذات واشباع الشهوات مع محبه القلوب واحترام الناس في الحضور و الثناء عليه في الغيبه ... وهكذا، على حسب اختلاف الآراء و الانظار في معنى صلاح حال الانسان.

و (ثانياً) الأمور التي بها يتحقق صلاح الحال، مثل فضيله النفس بالحكمه و الاخلاق ونحوها مما تقدم، ومثل فضيله البدن بالصحه وقوه العضلات و الجمال واعتدال البنيه، ومثل طهاره الأصل ونباهه الذكر و الكرامه و الشرف و الثروه وكثره

الاتباع و الانصار وحسن الحظ و نحو ذلک.

و (ثالثاً) طرق اکتساب هذه الامور واحده واحده، وأحسن الوسائل وأسهلها فی الحصول علیها. مثل ان یعرف أن الحکمه و المعرفه تحصل بالجد و التحصیل و الاخلاص لله و التجرد عن مغریات الدنیا، و إن الصحه تحصل بالریاضه وتنظیم المأکولات، و إن الثروه تحصل بالزراعه أو التجاره او الصناعه ...

وهکذا.

و (رابعاً) الأمور النافعه فی تحصیل تلک الخیرات و المعینه لوسائلها کالسعی وانتهاز الفرص و التضحیه بکثیر من الملذات، و الصدق و الامانه. وبعکسها الامور الضاره کالرکون الی الراحه و الکسل وایثار اللذه و اللهو و البطاله و نحو ذلک.

و (خامساً) ما هو الافضل من الخیرات و الانفع، وبأی شیء تتحقق الافضلیه، مثل أن الأعم الشامل أفضل مما هو دونه فی الشمول، و الدائم خیر من غیر الدائم، و ما هو أکثر نفعاً أحسن مما هو أقل، و ما یستتبع نفعاً آخر أنفع مما لا یستتبع ... هکذا.

???

هذه جمله الأنواع المتعلقه باصناف الخطابه الثلاثه، وهناک أنواع أخری مشترکه بطول الکلام علیها کأنواع ما یعد للاستدراجات و ما یتعلق بامکان الأمور أضربنا عنها اختصاراً.

۳ التوابع

۱ تمهید

تقدم ص ۳۷۲ معنی العمود و الأعوان، وذکرنا هناک أقسام الاعوان من الشهاده و الاستدراجات التی هی خارجه عن نفس العمود. وکل ذلک من أجزاء الخطابه.

وهناک وراء أجزاء الخطابه أمور خارجه عنها مزینه لها وتابعه ومتممه لها، باعتبار مالها من التأثیر فی تهیئه المستمعین لقبول قول الخطیب. و هی علی الاجمال ترتبط کلها بنفس القول و الخطابه. فلذلک تسمی (بالتوابع) وتسمی أیضاً (التحسینات) و (التزیینات).

وهی ثلاثه أنواع: (۱) ما یتعلق بنفس الألفاظ (۲) ما یتعلق بنظمها وترتیبها (۳) ما یتعلق بالأخذ بالوجوه. ونحن نشیر

الى هذه الأقسام ونوضحها على حسب هذا الترتيب، فنقول:

٢ حال الالفاظ

والمراد منها ما يتعلق بهيئه اللفظ مفرداً كان أومركباً، و التى ينبغى للخطيب أن يراعيها. وأهمها الأمور الاتيه:

١ أن تكون الالفاظ مطابقه للقواعد النحويه و الصرفيه فى لغه الخطيب فإن اللحن و الغلط يشوه الخطاب ويسقط أثره فى نفوس المستمعين.

٢ ان تكون الالفاظ من جهه معانيها صحيحه صادقه، بان لا تشتمل مثلًا على المبالغات الظاهر عليها الكذب.

٣ ألا تكون ركيكه الاسلوب، و لا متكلفاً بها على وجه تخرج عن المحاوره التى تصلح لمخاطبه العامه و الجمهور، بل يبغى أن يكون إسلوبها معتدلاً على نحو ترتفع به عن ركاكه الإسلوب العامى و لا تبلغ درجه إسلوب محاوره الخاصه الذى لا ينتفع به الجمهور.

٤ أن تكون وافيه فى معناها بلا زياده وفضول، و لا نقصان مخّل.

٥ أن تكون خاليه من الحشو الذى يفكك نظام الجمل وارتباطها، أو يوجب اغلاق الكلام وصعوبه فهمه.

٦ أن يتجنب فيها الابهام و الايهام واحتمال اكثر من معنى، و إن كان ذلك مما قد يحسن فى الكلام الشعرى، ويحسن من الكهان الذين يريدون ألا يظهر كذبهم فى تنبؤاتهم. ولكنه لا يحسن ذلك من الخطيب إلا إذا كان سياسياً حينما يقضى موقفه عليه الفرار من مسؤوليه التصريح.

٧ أن تكون معتدله فى الإيجاز و الاطناب، لأنّ الإيجاز قد يخّل بالمعنى و التطويل يورث الملل. و الحالات تختلف فى ذلك، فقد يكون المستمعون كلهم أو أكثرهم على حال من الذكاء و المعرفه يحسن فى خطابهم الإيجاز، و قد يكون المطلوب يستدعى التاكيد و التكرار و التهويل فيحسن التطويل حتى مع المستمعين الأذكياء.

وعلى كل حال، ينبغى بل يجب تجنب التكرار الذى لا فائده فيه فى جميع المواقع و

كذلك ايراد الالفاظ المترادفه لا يحسن الاكثار منه.

٨ ان تكون خاليه من الالفاظ الغريبه و الوحشيه و غير المتداوله، و من التعبيرات التى يشمئز منها المستمعون كالالفاظ الفحشيه، فلو اضطر الى التعبير عن معانيها فليستعمل بدلها الكنايات.

٩ أن تكون مشتمله على المحسنات البديعيه و الاستعارات و المجازات و التشبيهات، فان هذه كلها لها الاثر الكبير فى طراوه الكلام وجاذبيته وحلاوته.

ولكن يجب أن يعلم ان الاستعارات و المحسنات ونحوها لا تخلو عن غرابه و بعد على فهم الناس، فلا ينبغى الخروج بها عن حد الاعتدال وينبغى أن يراعى فيها الاقرب الى طبع العامه ويفضل منها ما هو مطبوع على المتصنع المتكلف به.

ويحسن أن نشبهها بالغرباء فى مجالس الاصدقاء فإنَّ حضورهم لا يخلو من فائده ولكنهم لا بدّ أنْ يؤثروا ضيقاً وانقباضاً فى نفوس الاصدقاء.

١٠ أن تكون الجمل مزدوجه موزونه المقاطع. ومعنى الوزن هنا ليس الوزن المقصود به فى الشعر، بل معادلتها على الوجوه الاتيه، و هى على أنحاء متفاوته متصاعده:

أ أن تكون مقاطيع الجمل متقاربه فى الطول و القصر، و إن كانت حروفها وكلماتها غير متساويه، مثل قوله:

«بكثره الصمت تكون الهيبه، وبالنصفه يكثر المواصلون».

ب ان يكون عدد كلمات المقاطيع متساويه نحو:

«العلم وراثه كريمه، و الآداب حلل مجدده».

ج أن تكون الكلمات بالاضافه الى تساويها متشابهه وحروفها متعادله نحو:

«أقوى ما يكون التصنع فى أوائله، وأقوى ما يكون الطبع فى آخره».

د أن تكون المقاطيع مع ذلك فى المد وعدمه متعادله نحو:

«طلب العاده أفضل الافكار وكسب الفضيله أنفع الاعمال» فالافكار تعادل الاعمال فى المد.

ه أن تكون الحروف الاخيره من المقاطيع متشابهه كما لو كانت مسجعه نحو:

«الصبر على الفقر قناعه، و الصبر على الذل صراعه».

وأحسن الأوزان فى الجمل أن تكون متعادله

مثنى أو ثلاث، اما ما زاد على ذلك فلا يحسن كثيراً، بل قد لا يستساغ ويكون من التكلف الممقوت.

۳ نظم وترتيب الاقوال الخطابيه

كل كلام يشتمل على ايضاح مطلوب خطابياً أو غير خطابى لا بدّ أن يتألف من جزءين أساسين، هما الدعوى و الدليل عليها. و النظم الطبيعى يقتضى تقديم الدعوى على الدليل و قد تقتضى مصلحه الاقناع العكس، و هذا أمر يرجع تقديره الى نفس المتكلم.

أما الأقوال الخطابيه فالمناسب لها على الأغلب بالاضافه الى ذينك الجزءين الأساسين أن تشتمل على ثلاثه أمور أخرى: تصدير واقتصاص وخاتمه. ونحن نبينها بالاختصار:

الأول (التصدير).

و هو ما يوضح امام الكلام ومقدمه له ليكون بمنزله الاشاره و الايذان بالغرض المقصود للخطيب. و الفائده منه اعداد المستمعين وتهيئتهم الى التوجه نحو الغرض.

و هو يشبه تنحنح المؤذن قبل الشروع، وترنم المغنى فى ابتداء الغناء.

و كذلك كل أمر ذى بال يراد منه لفت الانظار اليه ينبغى تصديره بشىء مؤذن به.

والأحسن فى الخطابه ان يكون التصدير مشعراً بالمقصود وملوحا به، لأنه إنما يؤتى به لفائده تهيئه المستمعين لتقبل الغرض المقصود. ولأجل هذا يفتتح خطباء المنبر الحسينى خطاباتهم بالصلاه على الحسين $ و التظلم له. ويفتتح الكتاب رسائلهم بالبسمله ونحوها وبالسلام و الشوق الى المرسل اليه، و بما قد يشعر بالمراد، كما هو المألوف عند أصحاب الرسائل فى العصور المتقدمه.

ولكن ينبغى للخطيب اوالكاتب اذا راى ان التصدير مما لا بد منه ان يلاحظ فيه أمرين:

۱ ألا يفتتح خطابه بما ينفر المخاطبين أو يثير سخطهم، كأن يأتى مثلاً بما يشعر التشاؤم فى موضع التهنئه و الفرح و السرور أو ما يشعر بالسرور فى موضع التعزيه و الحزن، أو يعبر بما يشعر بتعاظمه على المخاطبين، و نحو ذلك.

۲ ان يحاول الاختصار

جهـد الامكان بشـرط أن يورده بعباره مفهمه متينه، فإن الاطاله فی التصدير يضـجر المخاطبين فينتقض عليه الغرض قبل الوصول الی مطلوبه، إلا إذا كان استدراجه لهم يتوقف علی الاطاله، كما لو أراد أن يذم خصماً أو فعلًا، أو يثنی علی نفسه أو رأيه.

وعلی كل حال ان التصـدير بالكلام المكرر المألوف أو اطالته بالكلام الفارغ من أشـنع ما يصـنعه بعض الخطباء و الكتاب، و هو علی المعجز أكثر منه دليلًا علی المقدره، كما أن الافضل فی الاعتذار أن يترک التصدير اصلًا. لأنّه قد يثير الظن بانه يريد التعلل و التهرب من الجواب و الدفاع.

الثانی (الاقتصاص) و هو ما يذكر بياناً علی التصديق بالمطلوب وشارحا له بقصه صـغيره تؤيده، فإنَّ القصه من اروع ما يعين علی الاقناع ويقرب الغوض الی الاذهان، وكانها من أقوی الادله عليه لا سيما عند العامه. واصبحت القصه فی العصور الاخيره أدباً وفناً قائماً برأسه يسـتعين بها دعاه الافكار الحـديثه لتلقين العامّه واقناعهم، و إن كانت من صـنع الخيال، و السـر فی أن طبيعيه الإنسان شهوه الاسـتماع الی القصه فيلتـذ بهـا. و ذلـک لاشـباع غريزه حب الاطلاـع أو لغير ذلک من غرائزه، و قـد يعتبرها شاهـداً ودليلًا باعتبارها تجربه ناجحه.

ثم الخطيب أو الكاتب بعد الاقتصاص ينبغی أن يشرع فی بيان ما يريد اقناع الجمهور به.

الثـالث (الخـاتمه) و هی أن يـأتی بملخص مـا سـبق الكلام فيه و بما يؤذن بوداع المخاطبين من دعاء وتحيه ونحوهما حسـبما هو مألوف.

ولا شک أن الخاتمه كالتصدير فيها تزيين للقول وتحسين له، لا سيما فی الرسائل و المكاتبات.

۴ الاخذ بالوجوه

المقصود بالاخـذ بـالوجوه تظـاهر الخطيب بـأمور معبره عن حاله ومؤثره فی المسـتمع علی وجه تكون خارجه عن ذات الخطيب وأحواله وخارجه

عن نفس الفاظه وأحوالها، وتكون الصناعه وحيله. ولذلك يسمى هذا الأمر نفاقاً ورياء، و ليس المقصود به أنه يجب ألا تكون له حقيقه كما قد تعطيه كلمه النفاق و الرياء.

وهذا الأمر مع فرضه من الأمور الخارجه عن ذات الخطيب ولفظه، فهو له تعلق باحدهما فهو لذلك على نوعين:

١ ما يتعلق بلفظه، و المقصود به ما يختص هيئه اداء اللفظ وكيفيه النطق به، فإن الخطيب الناجح من يستطيع أن يؤدى الفاظه بأصوات ونبرات مناسبه للانفعال النفسى عنده أو الذى يريد أن يتظاهر به، ومناسبه لما يريد أن يحدثه فى نفوس المخاطبين من انفعالات، و إن يلقيها بنغمات مناسبه لمقصوده و المعنى الذى يريد افهامه للمخاطبين: فيرتفع صوته عند موضع الشده و الغضب مثلاـ ويخفضه عند موضع اللين، ويسرع به مره ويتانى أخرى، وبنغمه محزنه مره ومفرحه أخرى ... و هكذا حسب الانفعالات النفسيه وحسب المقاصد.

وقد قلنا سابقاً فى الاستدراجات ان هذه امور ليس لها قواعد مضبوطه ثابته، بل هى تنشأ من موهبه يمنحها الله تعالى من يشاء من عباده تصقل بالمران و التجربه.

وعلى كل حال ينبغى أن يكون الالقاء معبراً عما يجيش فى نفس الخطيب من مشاعر وحالات نفسيه او يتكفلها، ومعبراً عما يريد ان يحدثه فى نفوس المخاطبين، كما ينبغى أن يكون معبراً أيضاً عن مقاصده واغراضه الكلاميه، فإن جمله واحده قد تلقى بلهجه استفهام و قد تلقى نفسها بلهجه خبر من دون احداث أى تغيير فى نفس الالفاظ، و الفرق يحصل بالنغمه و اللهجه.

وهذه القدره على تأديه الكلام المعبر بلهجاته ونغماته ونبراته شرط اساس لنجاح الخطيب، إذ بذلك يستطيع أن يمتزج بأرواح المستمعين ويبادلهم العواطف ويجذبهم اليه. و القاء الكلام الجامد لا يثير انفعالاتهم

و لا تتفتح له قلوبهم و لا عقولهم، بل يكون على العكس مملًا مزعجاً.

٢ ما يتعلق بالخطيب، و هو ما يخص معرفته عند المستمعين وهيئته ومنظره الخارجي ليكون قوله مقبولاً. و قد تقدم ذكر بعضه فى الاستدراجات.

و هو على وجهين قولى وفعلى:

أما القولى فمثل الثناء عليه أو على رأيه واظهار نقصان خصمه أو ما يذهب اليه وتقرير ما يقتضى اعتقاد الخير به و الثقه بقوله.

واما الفعلى فمثل الصعود على مرتفع كالمنبر فان مشاهده الخطيب لها أكبر الأثر فى الاصغاء اليه وملاحقه تسلسل كلامه و الانطباع بافكاره وانفعالاته النفسيه. ومثل الظهور بمنظر جذاب ولباس مقبول لمثله فإن لذلك أيضاً أثره البالغ فى نفوس المخاطبين. ومثل الاشارات باليد و العين و الرأس وحركات البدن وتقاطيع الوجه وملامحه، فإن كل هذه تعبر عن الانفعالات و المقاصد اذا احسن الخطيب ان يضعها فى مواضعها. و هكذا كل فعل له تاثير على مشاعر السامعين على نحو ما اشرنا اليه فى الاستدراجات.

والعوام أطوع إلى الاستدراجات من نفس الكلام المعقول المنطقى، ولهذا السبب تجد أن المتزهد المتقشف يسيطر على نفوسهم و إن كان فاسد العقيده أو غير مرضى القول أو سيء التصرفات.

???

ثم انه ينبغى ان يجعل من باب الاخذ بالوجوه الذى يستعين به الخطيب على التأثير هو (الشعر) ، فإنه كما سيأتى أكد فى التأثير على العواطف وأمكن فى القلوب.

فلا ينبغى ان تفوت الخطيب الاستعانه بالشعر، فيمزج به كلامه ويلطف به خطابه، لا سيما الامثال و الحكم منه، و لا سيما ما كان، مشهورا لشعراء معروفين.

وسياتى فى البحث الآتى الكلام عن صناعه الشعر:

۴ صناعه الشعر

تمهيد

ان الشعر صناعه لفظيه تستعملها جميع الأمم على اختلافها. و الغرض الاصلى منه التأثير على النفوس لإثاره عواطفها: من

سرور وابتهاج، أو حزن وتألم، أو اقدام وشجاعه، أو غضب وحقد، أو خوف وجبن، أو تهويل أمر وتعظيمه، أو تحقير شيء وتوهينه، أو نحو ذلك من انفعالات النفس.

والركن المقوم للكلام الشعرى المؤثر فى انفعالات النفوس ومشاعرها أن يكون فيه تخييل وتصوير، إذ للتخييل و التصوير الأثر الأول فى ذلك كما سيأتى بيانه فلذلك قيل: إن قدماء المناطقه من اليونانيين جعلوا الماده المقومه للشعر القضايا المتخيلات فقط، و لم يعتبروا فيه وزناً و لا قافيه.

أما العرب وتبعتهم أمم أخرى ارتبطت بهم كالفرس و الترك فقد اعتبروا فى الشعر الوزن المخصوص المعروف عند العروضيين، واعتبروا أيضاً القافيه على ما هى معروفه فى علم القافيه، و إن اختلفت هذه الامم فى خصوصياتها. اما ما ليس له وزن وقافيه فلا يسمونه شعراً و إن اشتمل على القضايا المخيلات.

ولكن الذى صرح به الشيخ الرئيس فى منطق الشفا أن اليونانيين كالعرب كانوا يعتبرون الوزن فى الشعر، حتى أنه ذكر أسماء الاوزان عندهم.

وهكذا يجب ان يكون، فإن للوزن أعظم الأثر فى التخييل وانفعالات النفس، لأنَّ فيه من النغمه و الموسيقى ما يلهب الشعور ويحفزه، و ما قيمه الموسيقى إلا بالتوقيع على وزن مخصوص منظم. بل القافيه كالوزن فى ذلك و إن جاءت بعده فى الدرجه.

ومن الواضح أن الشعر الموزون المقفى يفعل فى النفوس ما لا يفعله الكلام المنثور، سواء كان هذا الفرق بسبب العاده إذ الوزن صار مألوفاً عند العرب وشبههم وتربى لديهم ذوق ثان غير طبيعى؛ ام على الاصح كان بسبب تأثر النفس بالوزن و القافيه بالغريزه كتأثرها بالموسيقى المنظمه بلا فرق. و العاده ليس شأنها أن تخلق الغرائز و الأذواق، بل تقويها وتشحذها وتنميها.

بل حتى الكلام المنثور المقفى و المزدوج

المعادله جمله بدون أن يكون له وزن شعرى له وقع على النفوس يهزها، كما سبق الكلام عليه فى توابع الخطابه نعم المبالغه فى التسجيع الذى يبدو متكلفاً به على النحو الذى ألفته القرون الاسلاميه الأخيره أفقدت الكلام رونقه وتأثيره.

وعلى هذا، فالوزن و القافيه يجب أن يعتبرا من أجزاء الشعر ومقوماته، لا ـ من محسناته وتوابعه، ما دام المنطقى إنّما يهمه من الشعر هو التخييل، وكل ما كان اقوى تأثيراً وتصويراً كان أدخل فى غرضه. ويصح على هذا أن يعد الوزن و القافيه من قبيل (الأعوان) نظير التى ذكرناها فى الخطابه. اما (العمود) فهو نفس القضايا المخيلات، فكما تنقسم أجزاء الخطابه الى عمود وأعوان فكذلك الشعر.

نعم ان الكلام المنظوم المقفى اذا لم يشتمل على التصوير و التخييل لا يعد من الشعر عند المناطقه، فلا ينبغى أن يسمى المنظوم فى المسائل العلميه أو التاريخيه المجرده مثلاً ـ شعراً و إن كان شبيهاً به صوره. و قد يسمى شعراً عند العرب او بالأصح عند المستعربين.

ومما ينبغى أن يعلم فى هذا الصدد أنا عند ما اعتبرنا الوزن و القافيه فلا نقصد بذلك خصوص ما جرت عليه عاده العرب فيهما، على ما هما مذكوران فى علمى العروض و القافيه بل كل ما له تفاعيل لها جرس وإيقاع فى النفس و لو مثل «البنود» وماله قوافى مكرره مثل (الموشحات و الرباعيات) فإنه يدخل فى عداد الشعر.

أما (الشعر المنثور) المصطلح عليه فى هذا العصر فهو شعر ايضاً، ولكنّه بالمعنى المطلق الذى قيل عنه انه مصطلح مناطقه اليونان، فقد فَقَدَ ركناً من أركانه وجزءاً من أجزائه.

والانصاف ان اهمال الوزن و القافيه يضعف القيمه الشعريه للكلام ويضعف أثر التخييلى فى النفوس، و إن جاز اطلاق اسم

الشعر عليه إذا كانت قضاياه تخييليه.

تعريف الشعر

وعلى ما تقدم من الشرح ينبغى ان نعّرف الشعر بما ياتى:

«انه كلام مخيل مؤلف من أقوال موزونه متساويه مقفاه».

وقلنا: (متساويه) ، لأنّ مجرد الوزن من دون تساو بين الابيات ومصارعها فيه لا يكون له ذلك التأثير إذ يفقد مزيه النظام فيفقده تأثيره. فتكرار الوزن على تفعيلات متساويه هو الذى له الأثر فى انفعال النفوس.

فائدته

ان للشعر نفعاً كبيراً فى حياتنا الاجتماعيه، و ذلك لإثاره النفوس عند الحاجه فى هياجها، لتحصيل كثير من المنافع فى مقاصد الانسان فيما يتعلق بانفعالات النفوس واحساساتها، فى المسائل العامه: من دينيه أو سياسيه أو اجتماعيه، أو من الأمور الشخصيه الفرديه. ويمكن تلخيص أهم فوائده فى الأمور الآتيه:

١ اثاره حماس الجند فى الحروب.

٢ اثاره حماس الجماهير لعقيده دينيه أو سياسيه، أو اثاره عواطفه لتوجيهه الى ثوره فكريه او اقتصاديه.

٣ تأييد الزعماء بالمدح و الثناء وتحقير الخصوم بالذم و الهجاء.

۴ هياج اللذه و الطرب وبعث السرور و الابتهاج لمحض الطرب و السرور، كما فى مجالس الغناء.

۵ اهاجه الحزن و البكاء و التوجع و التألم، كما فى مجالس العزاء.

۶ اهاجه الشوق الى الحبيب أو الشهوه الجنسيه، كالتشبيب و الغزل.

٧ الاتعاظ عن فعل المنكرات واخماد الشهوات، او تهذيب النفس وترويضها على فعل الخيرات، كالحكم و المواعظ و الاداب.

السبب فى تاثيره على النفوس

و بعد معرفه تلك الفوائد يبقى ان نسال عن شيئين: (الاول) عن السبب فى تاثير الشعر على النفس لاثاره تلك الانفعالات.

و (الثانى) بماذا يكون الشعر شعراً أى مخيلا؟

والجواب على السؤال الاول ان نقول:

ان الشعر قوامه التخييل، و التخييل من البديهى انه من أهم الأسباب المؤثره على النفوس، لأن التخييل أساسه التصوير و المحاكاه و التمثيل لما يراد من التعبير عن معنى، و التصوير له من الوقع فى النفوس ما ليس لحكايه الواقع باداء معناه مجرداً عن تصويره، فإن الفرق عظيم بين مشاهده الشىء فى واقعه وبين مشاهده تمثيله بالصوره أو بمحاكاته بشىء آخر يمثله. اذ التصوير و التمثيل يثير فى النفس التعجب و التخييل فتلتذ به وترتاح له، و ليس لواقع الحوادث المصوره و الممثله قبل تصويرها وتمثيلها ذلك الأثر

من اللذه و الارتياح شاهدها الانسان.

و اعتبر ذلك فيمن يحاكون غيرهم فى مشيه او قول او انشاد او حركه او نحو ذلك فانه يثير اعجابنا ولذتنا او ضحكنا، مع انه لا يحصل ذلك الاثر النفسى و لا بعضه لو شاهدنا نفس المحكيين فى واقعهم. و ما سر ذلك الا التخييل و التصوير فى المحاكاه.

وعلى هذا كلما كان التصوير دقيقاً معبراً كان أبلغ أثرا فى النفس.

و من هنا كانت السينما من أعظم المؤثرات على النفوس، و هو سر نجاحها واقبال الجمهور عليها، لدقه تعبيرها وبراعه تمثيلها عن دقائق الأشياء التى يراد حكايتها.

والخلاصه: ان تأثير الشعر فى النفوس من هذا الباب، لأنّه بتصويره يثير الاعجاب و الاستغراب و التخييل، فتلتذ به النفس وتتأثر به حسبما يقتضيه من التأثير. ولذا قالوا: ان الشاعر كالمصور الفنان الذى يرسم بريشته الصور المعبره.

وحق ان نقول حينئذ: ان الشعر من الفنون الجميله الغرض منه تصوير المعانى المراد التعبير عنها، ليكون مؤثراً فى مشاعر الناس، ولكنّه تصوير بالالفاظ.

بماذا يكون الشعر شعراً

اذا عرفت ما تقدم فلنعد الى السؤال الثانى، فنقول: بماذا يكون الشعر شعراً أى مخيلا؟ و الجواب: أن التصوير فى الشعر كما المعنا اليه فى التمهيد يحصل بثلاثه اشياء:

١ (الوزن) ، فان لكل وزن شأناً فى التعبير عن حال من احوال النفس ومحاكاته له، ولهذا السبب يوجب انفعالاً فى النفس، فمثلاً بعض الاوزان يوجب الطيش و الخفه، وبعضها يقتضى الوقار و الهدوء، وبعضها يناسب الحزن و الشجى، وبعضها يناسب الفرح و السرور.

فالوزن على كل حال بحسب ما له من ايقاعات موسيقيه يثير التخيل و اللذه فى النفوس. و هذا امر غريزى فى الانسان. و إذا ادى الوزن بلحن ونغمه تناسبه مع صوت جميل كان أكثر

ایقاعاً وأشدّ تأثیراً فی النفس، لا سیما ان لکل نغمه صوتیه أیضاً تعبیراً عن حال: فالنغمه الغلیظه مثلًا تعبر عن الغضب، و النغمه الرقیقه عن السرور وهیجان الشوق، و النغمه الشجیه عن الحزن. فإذا انضمت النغمه الی الوزن تضاعف أثر الشعر فی التخییل، ولذلک تجد الاختلاف الکثیر فی تأثیر الشعر باختلاف انشاده بلحن وبغیر لحن، وباختلاف طرق الالحان وطرق الانشاد، حتی قد یبلغ الی درجه النشوه و الطرب فیثیر عاطفه عنیفه عاصفه.

٢ المسموع من القول یعنی الألفاظ نفسها، فإن لکل حرف أیضاً نغمه وتعبیراً عن حال، کما أن تراکیبها لها ذلک الاختلاف فی التعبیر عن أحوال النفس و الاختلاف فی التأثیر فیها، فهناک مثلًا ألفاظ عذبه رقیقه، و ألفاظ غلیظه ثقیله علی السمع، و الفاظ متوسطه.

ثم ان للفظ المسموع ایضا تاثیرا فی التخییل اما من جهه جوهره کأن یکون فصیحاً جزلًا، او من جهه حیله بترکیبه، کما فی أنواع البدیع المذکوره فی علمه، وکالتشبیه و الاستعاره و التوریه ونحوها المذکوره فی علم البیان.

٣ نفس الکلام المخیل، أی معانی الکلام المفیده للتخییل، و هی القضایا المخیلات التی هی العمده فی قوام الشعر ومادته التی یتألف منها.

وإذا اجتمعت هذه العناصر الثلاثه کان الشعر کاملًا، وحق ان یسمی (الشعر التام). و بها یتفاضل الشعراء وتسمو قیمته إلی أعلی المراتب أو تهبط الی الحضیض.

وبها تختلف رتب الشعراء وتعلو وتنزل درجاتهم: فشاعر یجری و لا یجری معه فیستطیع ان یتصرف فی النفوس، حتی یکاد تکون له منزله الانبیاء من ناحیه التأثیر علی الجماهیر، وشاعر لا یستحق إلا أن تصفعه وتحقره، حتی یکاد یکون اضحوکه للمسهزئین، وبینهما درجات لا تحصی.

اکذبه اعذبه

من المشهورات عند شعراء اللغه العربیه قولهم:

«الشعر اکذبه اعذبه» و قد

استخف بعض الادباء المحدثين بهذا القول، ذهاباً الى ان الكذب من أقبح الأشياء فكيف يكون مستملحاً، مضافاً الى أن القيمه للشعر إنّما هى بالتصور المؤثر فإذا كان كاذباً فليس فى الكذب تصوير لواقع الشىء.

وهذا النقد حق لو كان المراد من الشعر الكاذب مجرد الاخبار عن الواقع كذباً. غير ان مثل هذا الاخبار كما تقدم ليس من الشعر فى شىء و إن كان صادقاً.

وإنما الشعر بالتصوير و التخييل. ولكن يجب أن نفهم أن تصوير الواقع تاره يكون بما له من الحقيقه الواقعه بلا تحوير و لا اضافه شىء على صورته و لا مبالغه فيه او حيله فى تمثيله. ومثل هذا يكون ضعيف التأثير على النفس و لا يوجب الالتذاذ المطلوب.

وتاره أخرى، يكون بصوره تخييليه على ما نوضحه فيما بعد بان تكون كالرتوش التى تصنع للصوره الفوتوغرافيه اما بتحسين أو بتقبيح، مع أن الواقع من ملامح ذى الصوره محفوظ فيها، أو كالصوره الكاريكاتوريه التى تحكى صوره الشخص بملامحه المميزه له مع ما يفيض عليها المصور من خياله من تحريفات للتعبير عن بعض اخلاقه او حالاته او افكاره او نحو ذلك.

فهذا التعبير أو التصوير من جهه صادق، و من جهه أخرى كاذب، ولكنه فى عين كونه كاذبا هو صادق. و هذا من العجيب. ولكن معناه ان المراد الجدى أى المقصود بيانه واقعاً وجداً من هذا التخييل صادق، فى حين ان نفس التخييل الذى ينبغى ان نسميه المراد الاستعمالى كاذب.

وليتضح لك هذا المعنى تأمل نظيره فى تصويره الصوره الكاريكاتوريه، فإن المصور قد يضفى على الصوره ما يدل على الغضب أو الكبرياء من ملامح تخيلها المصور و ليست هى حقيقيه لصاحب الصوره بالشكل الذى تخيله المصور، و هى مراد استعمالى

كاذب. أما المراد الجدى و هو بيان أن الشخص غضوب أو متكبر فإن التعبير عنه يكون صادقاً، لو كان الشخص واقعاً كذلك أى غضوباً أو متكبراً.

فإذن، إنما التخييل الكاذب وقع فى المراد الاستعمالى لا الجدى.

وكذلك نقول فى الشعر، و لا سيما ان أكثر ما يأتى فيه التخييل بالمبالغات، كالمبالغه بالمدح أو الذم أو التحسين أو التقبيح؛ و المبالغه ليست كذبا فى المراد الجدى إذا كان واقعه كذلك ولكنها كاذبه فى المراد الاستعمالى. و ليس هذا من الكذب القبيح المذموم ما دام هو ليس مراد جدياً يراد الاخبار عنه حقيقه.

مثلاً قد يشبه الشعراء الخصر الدقيق بالشعره الدقيقه فهذا تصوير لدقه الخصر. فإن أريد به الاخبار حقيقه وجداً عن أن الخصر دقيق كالشعره أى أن المراد الجدى هو ذلك، فهو كذب باطل وسخيف، و ليس فيه أى تأثير على النفس و لا تخييل، فلا يعد شعراً. ولكن فى الحقيقه أن المراد الجدّى منه اعطاء صوره للخصر الدقيق لبيان ان حسنه فى دقته يتجاوز الحد المالوف فى الناس، وانما يكون هذا كاذباً إذا كان الخصر غير دقيق لأن الواقع يخالف المراد الجدى. اما المراد الاستعمالى و هو التشبيه بالشعره فهو كاذب، و لا ضير فيه و لا قبح ما دام المراد به التوصل الى التعبير عن ذلك المراد الجدى بهذه الصوره الخياليه.

وبمثل هذا يكون التعبير مستغرباً وصوره خياليه قد تشبه المحال، فتجلب الانتباه وتثير الانفعال لغرابتها.

وكلما كانت الصوره الخياليه غريبه بعيده تكون أكثر أثراً فى إلتذاذ النفس واعجابها. ولذا نقول أن الشعر كلما كان مغرقاً فى الكذب فى المراد الاستعمالى بذلك المعنى من الكذب كان أكثر عذوبه و هذا معنى (اكذبه اعذبه) لا كما ظنه بعض من لا

قدم له ثابته فى المعرفه. على أن التخييل و إن كان حقيقه أى فى مراده الجدّى أيضاً فإنّه يأخذ أثره من النفس، كما سنوضحه فى البحث الاتى:

القضايا المخيلات وتاثيرها

ونزيد على ما تقدم فنقول:

إن المخيلات ليس تأثيرها فى النفس من أجل أنّها تتضمن حقيقه يعتقد بها، بل حتى لو علم بكذبها فإنّ لها ذلك التأثير المنتظر منها، لأنّه ما دام أن القصد منها هو التأثير على النفوس فى احساساتها وانفعالاتها فلا يهم ألا تكون صادقه، إذ ليس الغرض منها الاعتقاد و التصديق بها.

والجمهور و النفوس غير المهذبه تتأثر بالمخيلات أكثر من تأثرها بالحقائق العلميه، لأن الجمهور أو الفرد غير المهذب عاطفى أكثر من أن يكون متبصراً، و هو اطوع للتخييل من الاقناع.

ألا ترى ان الكلام المخيل الشعرى قد يجيب امراً مبغوضاً للنفس، و قد يبغض شيئاً محبوباً لها. واعتبر ذلك فى اشمئزاز بعض الناس من أكله لذيذه قد أقبل على أكلها فقيل له: انه وقع فيها بعض ما تعافه النفس كالخنفساء مثلاً أو شبهت له ببعض المهوعات. فإن الخيال حينئذ قد يتمكن منه فيعافها حتى لو علم بكذب ما قيل.

ولا تنس القصه المشهوره لملك الحيره النعمان بن المنذر مع نديمه الربيع و قد كان يأكل معه، فجاءه لبيد الشاعر، و هو غلام، مع قومه للانتقام من الربيع فى قصه مشهوره فى مجامع الأمثال، فقال لبيد مخاطباً للنعمان:

مهلًا أبيت اللعن لا تأكل معه ان استه من برص ملمعه

وانه يدخل فيها اصبعه يدخلها حتى يوارى اشجعه

فرفع النعمان يده من الطعام وتنكر لنديمه هذا، وأبى أن يستكشف صدق هذا القول فيه، بالرغم على الحاجه، و قال له ما ذهب مثلًا من أبيات:

قد قيل ذلك ان حقاً و إن كذباً فما

اعتذارك من قول إذا قيلا

واعتبر ذلك أيضاً فى تصوير الانسان بهذه الصوره اللفظيه البشعه (أوله نطفه مذره، وآخره جيفه قذره.

و هو ما بين ذلك يحمل العذره). فإن هذه صوره حقيقيه للانسان ولكنها ليست كل ماله من صور، وللنفس على كل حال محاسنها التى ينبغى أن يعجب بها، لا ـ سيما من صاحبها، واعجاب المرء بنفسه وحبه لها اساس حياته كلها. ولكن مثل ذلك التصوير البشع ياخذ من النفس أثره من التنفر و الاشمئزاز، حتى لو كان أبعد شىء فى التأثير فى التصديق و الاعتقاد بحقاره النفس. وسبب هذا التأثر النفسى هو التخيل الذى قد يقلع المتكبر عن غطرسته ويخفف من اعجابه بنفسه. و هذا هو المقصود من مثل هذه الكلمه.

واعتبر أيضاً بالشعر العربى، فكم رفع وضيعا أو وضع رفيعاً، وكم اثار الحروب واورى الاحقاد. وكم قرب بين المتباعدين وآخى بين المتعادين. ورب بيت صار سبه لعشيره وآخر صار مفخره لقوم. على أن كل ذلك لم يغير واقعاً و لا اعتقاداً. ومرد ذلك كله الى الانفعالات النفسيه وحدها، و قد قلنا انها اعظم تاثيراً على الجمهور الذى هو عاطفى بطبعه و على الافراد غير المهذبه التى تتغلب عليها العاطفه أكثر من التبصر.

والخلاصه: ان التصوير و التخييل مؤثر فى النفس و إن كان كاذباً بل و قد سبق كلما كانت الصوره أبعد وأغرب كانت أبلغ أثراً فى اعجاب النفس و التذاذها.

وأحسن مثال لذلك قصص ألف ليله وليله، وكليله ودمنه، و القصص فى الأداب الحديث.

والسبب الحقيقى لانفعال النفس بالقضايا المخيلات الاستغراب الذى يحصل لها بتخييلها، على ما اشرنا اليه فيما تقدم.

الا ترى أن المضحكات و النوادر عند اول سماعها تأخذ أثرها فى النفس من ناحيه اللذه و الانبساط أكثر

ممـا لو تكررت و ألفت الاذان سـماعها. بل قـد تفقـد مزيتها وتصـبح تافهه باهته لا تهتز النفس لها. بل قـد يؤثر تكرارها الملل و الاشمئزاز.

واذا قيـل فى بعض الشـعر انه «هـو المسـك مـا كررته يتضوع» فهو من مبالغـات الشـعراء. و إذا صـح ذلـك فيمكن ذلـك لاـحد وجهين: (الأـول) أن يكون فيه من المزايـا و النكات ما لا يتضـح لأول مره أولا يتمثل للنفس جيـداً، فإذا تكررت قراءته استمرى أكثر وانكشـفت مزاياه بصوره اجلى فتتجده قيمته بنظر المستمع. (الثانى) ان عذوبه اللفظ وجزالته لا تفقد مزيتها بالتكرار و ليست كالتخييل.

هل هناک قاعده للقضايا المخيلات؟

قـد تقدم ان قوام الشـعر بثلاثه أمور: الوزن و الالفاظ و المعانى المخيله، فلا بد لمن يريد أن يتقن صـناعه الشـعر من الرجوع الى القواعد التى تضبط هذه الامور، فنقول:

أمـا (الـوزن و الالفـاظ) فلهـا قواعـد مضـبوطه فى فنـون معروفه يمكن الرجوع اليهـا، و ليس فى علم المنطق موضع ذكرهـا، لأـنّ المنطق انما يهمه النظر فى الشعر من ناحيه تخييليه فقط.

واما (الوزن) من ناحيه ماهيته فانما يبحث عنه فى علم الموسيقى.

و من ناحيه استعماله وكيفيته فيبحث عنه فى علم العروض.

واما (الالفاظ) فهى من شأن علوم اللغه وعلوم البلاغه و البديع.

وعلى هـذا فلا بـد للشاعر من معرفه كافيه بهـذه الفنون اما بالسـليقه أو بالتعلم و الممارسه، مع ذوق يسـتطيع به أن يـدرك جزاله اللفـظ وفصـاحته ويفرق بين الالفاظ من ناحيه عـذوبتها وسلاسـتها. و الناس تتفاوت تفاوتاً عظيماً فى أذواقها، و إن كان لكل امه ولكل اهل لغه ذوق عام مشترك. وللممارسه وقراءه الشعر الكثير الأثر الكبير فى تنميه الذوق وصقله.

أما (القضايا المخيلات) فليس لها قاعده مضبوطه يمكن تحريرها و الرجوع اليها، لأنّها ليست من قبيل القضايا المشهورات و

المظنونات يمكن حصرها وبيان أنواعها، اذ القضايا المخيلات كما سبق كلما كانت بعيده نادره وغريبه مستبعده كانت أكثر تأثيراً فى التخييل و التذاذ النفس. و قد سبق أيضاً بيان السبب الحقيقى فى انفعال النفس بهذه القضايا.

وعليه فالقضايا المخيلات لا ـ يمكن حصرها فى قواعد مضبوطه، بل «الشعراء فى كل وادٍ يهيمون». و ليس لهم طريق واحد مستقيم معلوم.

من أين تتولد ملكه الشعر؟

لا يزال غير واضح لنا سر ندره الشعراء الحقيقيين فى كل امه. بل لا تجد من كل أمه من تحصل له قوه الشعر فى رتبه عاليه فينبغ فيه ويتمكن من الابداع و الاختراع إلّا النادر القليل و فى فترات متباعده قد تبلغ القرون.

ومن العجيب ان هذه الملكه على ما بها من اختلاف فى الشعراء قوه وضعفاً لا تتولد فى أكثر الناس، و إن شاركوا الشعراء فى تذوق الشعر وممارسته وتعلمه.

وكل ما نعلمه عن هذه الملكه انها موهبه ربانيه كسائر مواهبه تعالى التى يختص بها بعض عباده، كموهبه حسن البيان أو الخطابه أو التصوير أو التمثيل ... و ما الى ذلك مما يتعلق بالفنون الجميله و غيرها.

ومن أجل هذا الاختصاص الربانى اعتبر الشعراء نوابغ البشر. و قد وجدنا العرب كيف كانت تعتز بشعرائها، فاذا نبغ فى قبيله شاعر أقاموا له الاحتفالات وتهنئها به القبائل الأخرى. و لو كان يتمكن أكثر الناس من أن يكونوا شعراء لما صحت منهم هذه العنايه بشاعرهم و لما عدّوه نبوغا.

غير أن هذه الموهبه كسائر المواهب الاخرى تبدأ فى تكوينها فى النفس كالبذره لا ـ يحس بها حتى صاحبها، فإذا اكتشفها صاحبها من نفسه صدفه وسقاها بالتعليم و التمرين تنمو وتستمر فى النمو، حتى قد يصبح شجره باسقه تؤتى أكلها كل حين.

ولكن اكتشاف الموهبه ليس بالأمر

الهین و قد یکتشفها الغیر العارف قبل صاحبها نفسه. و قد تذوی وتموت المواهب فی کثیر من النفوس اذا أهملت فی السن المنکر لصاحبها.

صله الشعر بالعقل الباطن

والحق أن الشاعر البارع کالخطیب البارع یستمد فی ابداعه من عقله الباطن اللاشعوری، فیتدفق الشعر علی لسانه کالالهام من حیث یدری و لا یدری، علی اختلاف عظیم للشعراء و الخطباء فی هذه الناحیه.

ولیس الشعر و الخطابه کسائر الصناعات الأخری التی یبدع فیها الصانع عن رویه وتأمل دائما. والی هذا اشار صحار العبدی، لما سأله معاویه: ما هذه البلاغه فیکم؟ فقال:

«شیء یختلج فی صدورنا فتقذفه السنتنا کما یقذف البحر الدرر» و هذه لفته بارعه من هذا الاعرابی ادرکها بفطرته وصورها علی طبع سجیته.

ومن أجل ما قلناه من استمداد الشاعر من منطقه اللاشعور تجده قد لا یواتیه الشعر، و هو فی أشد ما یکون من یقظته الفکریه ورغبته الملحه فی انشائه.

قال الفرزدق (): «قد یأتی علیّ الحین وقلع ضرس عندی اهون من قول بیت شعر».

وبالعکس قد یفیض الشعر ویتدفق علی لسان الشاعر من غیر سابق تهیؤ فکری، و الشعراء وحدهم یعرفون مدی صحه هذه الحقیقه من أنفسهم.

واحسب انه من أجل هذا زعم العرب أو شعراؤهم خاصه ان لکل شاعر شیطاناً أو جنیاً یلقی علیه الشعر. و الغریب أن بعضهم تخیله شخصا یمثل له وأسماه باسم مخصوص. وکل ذلک لأنهم رأوا من أنفسهم أن الشعر یواتیهم علی الأکثر من وراء منطقه الشعور وعجزوا عن تفسیره بغیر الشیطان و الجن.

وعلی کل حال فإن قوه الشعر اذا کانت موجوده فی نفس الفرد لا تخرج کما تقدم من حد القوه الی حد الفعلیه اعتباطاً من دون سابق تمرین وممارسه للشعر بحفظ وتفهم ومحاوله نظمه مره بعد أخری.

و قد أوصى بعض الشعراء ناشئا ليتعلم الشعر ان يحفظ قسماً كبيراً من المختار منه، ثم يتناساه مده طويله، ثم يخرج الى الحدائق الغناء، ليستلهمه، و كذلك فعل ذلك الناشىء فصار شاعراً كبيراً.

ان الامر بحفظه وتناسبه فلسفه عميقه فى العقل الباطن توصل اليها ذلك الشاعر بفطرته وتجربته: ان هذا هو شحن القوه للعقل الباطن، لتهيئته لالهام الشعور فى ساعه الانشراح و الانطلاق التى هى احدى ساعات تيقظ العقل الباطن وانفتاح المجرى النفسى بين منطقتى اللاشعور و الشعور، او بالاصح احدى ساعات اتحاد المنطقتين. بل هى من افضل تلك الساعات. و ما اعز انفتاح هذا المجرى على الانسان الا على من خلق ملهما فيؤاتيه بلا اختيار.

۵ صناعه المغالطه

۱ المقدمات

۱ معنى المغالطه وبماذا تتحقق

كل قياس نتيجته تكون نقضا لوضع من الاوضاع يسمى باصطلاح المنطقيين (تبكيتا) () ، باعتبار انه تبكيت لصاحب ذلك الوضع.

فاذا كانت مواده من اليقينيات قيل له (تبكيت برهانى).

واذا كانت من المشهورات و المسلمات قيل له (تبكيت جدلى).

واذا لم تكن مواده من اليقينيات و لا من المشهورات و المسلمات، او كانت منها ولكن لم تكن صوره القياس صحيحه على حسب قوانينه فلا بد أن يكون القياس حينئذ شبيها بالحق و اليقين او شبيها بالمشهور ماده أو هيئه، فيلتبس أمره على المخاطب ويروج عليه ويكون عنده فى معرض التسليم لقصور فيه أو غفله، وإلا فلا يستحق أن يسمى قياسا.

وعلى هذا، فهو إن كان شبيها بالبرهان سمى (سفسطائيا) ، وصناعته (سفسطه).

وإن كان شبيها بالجدل سمى (مشاغبيا) وصناعته (مشاغبه).

وسبب كل من السفسطه و المشاغبه لا يخلو عن أحد شيئين: اما الغلط حقيقه من القايس، و اما تعمد تغليط الغير وايقاعه فى الغلط مع انتباهه إلى الغلط. و على كل منهما يقال له (مغالط) ،

وقياسه (مغالطه) ، باعتبار أنه فى كلا الحالين يكون ناقضا لوضع ما.

وعلى هذا ف (المغالطه) التى نعينها هنا تشمل القسمين: الغلط وتعمد التغليط.

و من أجل ذلك الاعتبار (أى اعتبار نقضه لوضع ما) قيل له (تبكيت مغالطى) ، و إن كان فى الحقيقه تضليلا لا تبكيتا، كما قد يقال له بحسب غرض آخر (امتحان أو عناد) كما سياتى.

???

واعلم ان سبب وقوع تلك المواد فى القياس الذى يصح جعله قياساً هو رواجها على العقول. وسبب الرواج مشابهتها للحق أو المشهور. و لا تروج على العقول فيشتبه عليها الحال لولا قله التمييز وضعف الانتباه، فيخلط الذهن بين المتشابهين ويجعل الحكم الخاص باحدهما للآخر، من غير أن يشعر بذلك، سواء كان قله التمييز و الخلط من نفس القايس أو من قبل المخاطب إذ يروج عليه ذلك.

وهذا نظير ما لو وضع الحاسب أحد العددين مكان الآخر لمشابهه بينهما فيشتبه عليه، فيقع له الغلط فى الحساب بجمع أو طرح أو نحوهما.

مثلا، لو أن احداً تمثل فى ذهنه معنى من معانى المشترك فى موضع معنى آخر له، و هو غافل عن استعماله فى المعنى الآخر، فلا محاله يعطى للمعنى الذى تمثله الحكم المختص بذلك المعنى الآخر، فيغلط. و قد يتعمد ذلك ليوقع بالغلط غيره من قليلى التمييز.

والخلاصه: أنه لولا قله التمييز وضعف الانتباه و القصور الذهنى لما تحققت مغالطه و لما تمت لها صناعه.

ومن سوء الحظ أن البشر مرتكس الى قمه رأسه بالمغالطات و الخلافات، بسبب القصور الذهنى العام لا يكاد يخلو منه انسان و لو قليلا الا من خصه الله تعالى برحمته من عباده الصالحين الذين هم فى الناس كالنقطه فى البحر الخضم.

}إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِى خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ امنُوا

وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ {

٢ اغراض المغالطه

و (المغالطه) بمعنى تعمد تغليط الغير قد تقع عن قصد صحيح لمصلحه محموده، مثل اختباره وامتحان معرفته، فتسمى (امتحانا) ، أو مدافعته وتعجيزه إذا كان مبطلا مصرا على باطله، فتسمى (عنادا).

وقد تقع عن غرض فاسد، مثل الرياء بالعلم و المعرفه و التظاهر فى حبهما، ومثل طلب التفوق على غيره.

والـذى يـدفع الانسان الى هـذا الرياء وطلب التفوق شـعوره بالنقص من الناحيه العلميه، فيريـد فى دخيله نفسه أن يعوض عن هذا النقص. واذ يعرف من نفسه العجز عن التعـويض بـالطريق المسـتقيم و هو التعلم و المعرفه الحقيقيه يلتجئ الى التظـاهر بمـا يسـد نقصه بزعمه.

وهو فى هذا يشبه من يريد أن يستر نقصه فى منزلته الاجتماعيه بطريق التكبر و التعاظم، او يستر نقصه فى عيوبه الاخلاقيه بالطعن فى الناس وغيبتهم.

ولـذلک يلتجئ هذا الانسان الذى فيه مركب النقص إلى أن يلتمس طرق الحيل و المغالطات عند مواجهه أهل العلم، ليظهر أمام النـاس بمظهر العالم القـدير، فيجهـد نفسه فى تحصـيل أصول المغالطه وقواعـدها، لتكون له ملكه ذلک و القـدره على المصاوله الخادعه. و لم يدر هذا المسـكين أن الالتجاء الى الرياء و التظاهر كالالتجاء إلى التكبر ونقد الناس تعبير صارخ عن نقصه الكامن فى الوقت الذى يريد فيه خداعا لنفسه ان يستر على نقصه ويظهر بالكمال.

أعاذنا الله تعالى من الاباطيل و الاحابيل، وهدانا الصراط المستقيم.

٣ فائده هذه الصناعه

ومع كل ما قلناه فإن لصناعه المغالطه فائده لا يستهان بها لدى أهل العلم، و ذلک من ناحيتين:

١ أنه بهـا قـد يتمكن البـاحث من النجـاه من الوقوع فى الغلـط ويحفـظ نفسه من الباطل، لأنه إذا عرف مواقع المغالطه ومـداخلها يعرف الطريق إلى الهرب من الغلط و الاشتباه.

٢ أنه بها قد يتمكن من مدافعه المغالطين وكشف

مداخل غلطهم. و على هذا ففائده الباحث من تعلم صناعه المغالطه كفائده الطبيب فى تعلمه للسموم وخواصها، فانه يتمكن بذلك من الاحتراز منها، ويستطيع أن يأمر غيره بالاحتراز ويداوى من يتناولها.

ثم لهذه الصناعه فائده أخرى، و هى أن يقدر بها على مغالطه المغالط ومقابله المغالطين المشعوذين بمثل طريقتهم، كما قيل فى المثل المشهور: «ان الحديد بالحديد يفلح» ().

وقد سبق أن قلنا أن البشر مرتكس إلى قمه رأسه بالمغالطات و الخلافات، فما أحوج طالب الحق السابح فى بحر المعارف إلى أن يزيح عنه الزبد الطافح على الماء من رواسب غلطات الماضين، بمعرفه ما يصطنعه المغالطون من أوهام.

ولكن ذوى الطباع السليمه و الآراء المستقيمه فى غنى عن معرفه مواضع الغلط بتعلم القوانين و الأصول فى هذه الصناعه، فإن لهم بمواهبهم الشخصيه الكفايه و إن كان لا تخلو هذه الصناعه من زياده بصيره لهم.

۴ موضوع هذه الصناعه وموادها

ليس موضوع هذه الصناعه محدودا بشيء خاص، بل تتناول كل ما تتعلق به صناعه البرهان و الجدل: فموضوعاتها بازاء موضوعاتهما، ومسائلها بازاء مسائلهما، بل ان مباديها بازاء مباديهما، أى أن مباديها مشابهه لمباديهما.

غير أن هاتين الصناعتين حقيقيتان، و هذه صوريه ظاهريه، لأن المشابهه بحسب الرواج و الظاهر، كما قلنا سابقاً، من جهه ضعف قوه التميز و القصور الذهنى.

ومواد هذه الصناعه هى المشبهات و الوهميات على ما بيناه فى مقدمه الصناعات. و الوهميات من وجه داخله فى المشبهات، باعتبار التوهم فيها أن المعقولات لها حكم المحسوسات.

۵ اجزاء هذه الصناعه

ولهذه الصناعه جزءان كالجزءين فى صناعه الخطابه: (أحدهما) كالعمود فى الخطابه، و هى القضايا التى بذاتها تقتضى المغالطه، و هى نفس التبكيت، ولنسمها:

(اجزاء الصناعه الذاتيه).

(ثانيهما) كالاعوان فى الخطابه، و هى ما تقتضى المغالطه بالعرض، و هى الأمور الخارجه عن التبكيت، كالتشنيع على المخاطب وتشويش أفكاره باخجاله و الاستهزاء به، و نحو ذلك مما سياتى. ولنسمها: (أجزاء الصناعه العرضيه).

وقد عقدنا المبحث الثانى الآتى فى الأجزاء الذاتيه و المبحث الثالث فى الأجزاء العرضيه:

۲ اجزاء الصناعه الذاتيه

تمهيد

اعلم أن الغلط الواقع فى نفس التبكيت و هو القياسى المغالطى، اما أن يقع من جهه مادته و هى نفس المقدمات، أو من جهه صورته و هى التأليف بينها، أو من الجهتين معاً. ثم أن هناك غلطاً يقع فى القضايا و إن لم تؤلف قياساً.

ثم الغلط الواقع فى ماده القياس على ثلاثه أنواع:

١ من جهه كذبها فى نفسها و قد البست بالصادقه، أو شناعتها فى نفسها و قد التبست بالمشهوره.

٢ من جهه أنها ليست غير النتيجه واقعاً مع توهم أنها غيرها، فتكون مصادره على المطلوب.

٣ من جهه أنها ليست أعرف من النتيجه مع ظن أنها أعرف.

ثم أن النوع الأول (وهو الكذب أو الشناعه و الالتباس بالصادقه أو المشهوره) أهم الانواع وأكثر ما تقع المغالطات من جهته.

و هو تاره يكون من جهه اللفظ وأخرى من جهه المعنى.

فهذه جمله أنواع الغلط.

ثم يمكن إرجاع الانواع الأخرى حتى الغلط من جهه صوره القياس إلى الغلط من جهه المعنى. فتقسم أنواع المغالطات إلى قسمين رئيسين:

١ المغالطات اللفظيه

٢ المغالطات المعنويه (فنعقدهما فى بحثين)

١ المغالطات اللفظيه

الاشاره

ان الغلط من جهه لفظيه اما أن يقع فى اللفظ المفرد أو المركب:

١ ما فى اللفظ المفرد

وهو على ثلاثه انواع:

١ ما يكون فى جوهر اللفظ من جهه اشتراكه بين اكثر من معنى. ويسمى (اشتراك الاسم).

٢ ما يكون فى حال اللفظ وهيئته فى نفسه. و ذلك للاشتباه بسبب اتحاد شكله.

٣ ما يكون فى حال اللفظ وهيئته، ولكن بسبب أمور خارجه عنه عارضه عليه. و ذلك للاشتباه بسبب اختلاف الاعراب و الاعجام.

٢ ما فى اللفظ المركب

وهو على ثلاثه أنواع أيضاً:

١ ما يكون نفس التركيب يقتضى المغالطه. ويسمى (المماراه).

٢ ما يكون توهم وجود التركيب يقتضيها. و ذلك بأن يكون التركيب معدوما فيتوهم أنه موجود. ويسمى (تركيب المفصل).

٣ ما يكون توهم عدمه يقتضيها. و ذلك بأن يكون التركيب موجوداً فيتوهم أنه معدوم. ويسمى (تفصيل المركب).

فالمغالطات اللفظيه إذن تنحصر فى سته أنواع

الاشاره

فلنشر إليها بالترتيب المتقدم:

١ المغالطه باشتراک الاسم

ليس المراد بالاشتراک هنا الاشتراک اللفظى المتقدم معناه فى الجزء الاول ص ۴۵ بل المراد منه أن يكون اللفظ صالحاً للدلاله على أكثر من معنى واحد، بأى نحو من انحاء الدلاله، سواء كانت بسبب الاشتراک اللفظى أو النقل أو المجاز أو الاستعاره أو التشبيه أو التشابه أو الاطلاق و التقييد أو نحو ذلک.

وأكثر اشتباه الناس وغلطهم ومغالطاتهم وخلافاتهم من أقدم العصور يرجع إلى هذه الناحيه اللفظيه، حتى أنه نقل عن افلاطون الحكيم أنه وضع كتاباً فى خصوص صناعه المغالطه دون باقى اجزاء المنطق وحصرها فى هذا القسم من المغالطات اللفظيه واغفل باقى الاقسام.

ومن أجل هذا كان الزم شيء للباحثين أن يوضحوا ويحددا التعبير باللفظ عن مقاصدهم قبل كل بحث، حتى لا يلقى الكلام على عواهنه. فإن لكل لفظ اطاره الذهنى الخاص به الذى قد يختلف باختلاف العصور أو البيئات أو العلوم و الفنون، بل الاشخاص.

ويطول علينا ذكر الامثله لهـذا القسم. وحسبـك كلمه الوجود و الماهيه فى علم الفلسفه، وكلمه الحسن و القبح و الرؤيه فى علم الكلام، وكلمه الحريه و الوطن فى الاجتماعيات ... وهكذا. ونستطيع أن نلتقط من كل علم وفن أمثله كثيره لذلك.

٢ المغالطه فى هيئه اللفظ الذاتيه

وهى فيما اذا كان اللفظ يتعـدد معناه من جهه تصـريفه أو من جهه تذكيره وتأنيثه أو كونه اسم فاعل أو اسم مفعول. ولعدم تمييز أحدهما عن الآخر يقع الاشتباه و الغلط، فيوضع حكم أحدهما للآخر. مثل لفظ (العدل) من جهه كونه مصدرا مره وصفه أخرى. ولفـظ (تقوم) من جهه كونه خطابـا للمـذكر مره وللمؤنث الغـائبه اخرى. ولفظ (المختار) و (المعتاد) اسم فاعل مره واسم مفعول أخرى ...

وهكذا.

٣ المغالطه فى الاعراب و الاعجام

وهى فيمـا إذا كان اللفظ يتعـدد معناه بسـبب أمور عارضه على هيئه خارجه عن ذاته، بأن يصـحف اللفظ نطقا أو خطا باعجام أو حركات فى صيغته أو اعرابه. مثل ما قال الرئيس ابن سينا بما معناه: ان الحكماء قالوا أنه تعالى بحت وجوده فصحفه بعضهم فظن آن هم قصدوا يجب وجوده.

(تنبيه) ان النوعين الاـخيرين يرجعـان فى الحقيقه إلى الاشـتباه من جهه الاشتراك فى اللفظ غير أنهما من جهه هيئته لا جوهره. و لمـا كـان النوع الأول يرجع إلى جوهر اللفظ خصوه باسم اشتراك الاسم. بل ان الأنواع الثلاثه الآتيه ترجع من وجه إلى اشتراك اللفظ.

۴ مغالطه المماراه

وهى مـا تكون المغـالطه تحـدث فى نفس تركيب الألفـاظ. و ذلـك فيما إذا لم يكن اشتراك فى نفس الألفاظ و لا اشـتباه فيها، ولكن بتركيبهـا وتأليفها يحصل الاشتراك و الاشـتباه. مثل قول عقيل لما طلب منه معاويه بن أبى سـفيان أن يعلن سب أخيه على بن ابى طالب $، فصعد المنبر وقال:

أمرنى معاويه أن اسب عليا. ألا فالعنوه!. و هذا الايهام جاء من جهه اشتراك عود الضـمير، فأظهر أنه استجاب لدعوه معاويه وإنما قصد لعنه. ومثل هذا جواب من سئل: من افضل اصحاب رسول الله بعده؟ فقال:

«من بنته فى بيته».

ومن قسم المماراه التوريه و الاستخدام المذكورين فى أنواع البديع.

۵ مغالطه تركيب المفصل

وهى ما تكون المغالطه بسبب توهم وجود تأليف بين الألفاظ المفرده و هو ليس بموجود. و ذلك بأن يكون الحكم فى القضيه مع عدم ملاحظه التأليف صادقا، و مع ملاحظته كاذبا، فيصدق الكلام مفصلا لا مركبا، فلذلك سمى هذا النوع (مغالطه تركيب المفصل). وسماه الشيخ الطوسى (المغالطه باشتراك القسمه).

وهو على نحوين: اما أن يكون التفصيل و التركيب فى الموضوع أو المحمول.

(الأول) أن يكون الموضوع له عده اجزاء وكل جزء منها له حكم خاص، و الاحكام بحسب كل جزء صادقه، و إذا جعلنا الموضوع المركب من الأجزاء بما هو مركب كانت الاحكام بحسبه كاذبه. كما يقال مثلا:

الخمسه زوج وفرد.

وكل ما كان زوجا وفردا فهو زوج

(مثل ان يقال كل أصفر وحلو فهو أصفر)

... الخمسه زوج.

وهذه النتيجه كاذبه مع صدق المقدمتين. و السر فى ذلك أنه فى (الصغرى) الموضوع و هو الخمسه اذا لوحظ بحسب التفصيل و التحليل الى اثنين وثلاثه صح الحكم عليه بحسب كل جزء بانه زوج وفرد، أى الاثنان زوج و الثلاثه فرد. اما اذا لوحظ

بحسب التركيب فليس عدد الخمسه بما هى خمسه الا فردا، فيكون الحكم عليه بأنه زوج وفرد كاذبا.

وكذلك فى (الكبرى) الموضوع و هو ما كان زوجا وفردا ان لوحظ بحسب التفصيل و التحليل كملاحظه ما هو أصفر وحلو فى الحكم عليه بأنه أصفر، صح الحكم عليه بأنه زوج. اما إذا لوحظ بحسب التركيب فالحكم عليه بأنه زوج كاذب، لان المركب من الزوج و الفرد فرد.

اما الموضوع فى النتيجه (الخمسه زوج) فلا يصح أن يؤخذ إلا بحسب التركيب، لان الحكم على أى عدد بانه زوج فقط أو فرد فقط لا يصح الا اذا لوحظ بما هو مركب، و لا يصح أن يلاحظ بحسب التحليل و التفصيل إلا اذا حكم عليه بهما معا أو بانه زوج وزوج أو بانه فرد فرد.

و من هنا كان الحكم على الخمسه بانها زوج كاذبا.

فتحصل أن الموضوع فى الصغرى و الكبرى لوحظ بحسب التفصيل و التحليل، ولذا كانتا صادقتين. و فى النتيجه لوحظ بحسب التركيب فكانت كاذبه.

فاذا اشتبه الأمر على القايس أو المخاطب وركب ما هو مفصل وقعت المغالطه و كان الغلط.

(الثانى) أن يكون المحمول له عده اجزاء، وكل جزء اذا حكم به منفردا على الموضوع كان صادقا، و إذا حكم بالجميع بحسب التركيب بينها أى المركب بما هو مركب كان كاذبا.

مثاله:

اذا كان زيد شاعرا غير ما هو فى شعره، و كان ماهرا فى فن آخر، و هو الخياطه مثلا فإنه يصح أن يحكم عليه بانفراد بأنه شاعر مطلقا، ويصح أيضاً ان يحكم عليه بانفراد بأنه ماهر مطلقا. فاذا جمعت بين الحكمين فى عباره واحده وقلت: زيد شاعر وماهر، فإن هذه العباره توهم أن هذا الحكم وقع بحسب التركيب بين الحكمين، أى انه

شاعر ماهر فی شعره.

و هو حکم کاذب حسب الفرض. ولکن اذا لوحظ بحسب التفصیل و التحلیل الی حکمین احدهما غیر مقید بالآخر کان صادقاً.

۶ مغالطه تفصیل المرکب

وهو ما تکون المغالطه بسبب توهم عدم التألیف و الترکیب، مع فرض وجوده. و ذلک بأن یکون الحکم فی القضیه بحسب التألیف و الترکیب صادقا، وبحسب التفصیل و التحلیل کاذبا فیصدق مرکبا لا مفصلا. فلذا سمی هذا النوع (مغالطه تفصیل المرکب). وسماه الشیخ الطوسی (المغالطه باشتراک التألیف).

مثاله: «الخمسه زوج وفرد».

فإنه انما یصح إذا حمل الجزءان معاً بحسب الترکیب بینهما علی الخمسه بان تکون الواو عاطفه بمعنی جمع الأجزاء، کالحکم علی الدار بانها آجر وجص وخشب، أی أنها مرکبه من مجموع هذه الأجزاء. و اما اذا حمل کل من الجزءین بانفراده بحسب التفصیل و التحلیل بان تکون الواو عاطفه بمعنی الجمع بین الصفات کان الحکم کاذبا، کالحکم علی شخص بأنه شاعر وکاتب، لان عدد الخمسه لیس الا فردا، بل یستحیل أن یکون عدد واحد فردا وزوجا معا.

فمن لاحظ الحمل فی مثل هذه القضیه بحسب التفصیل و التحلیل أی توهم عدم الترکب فقد کان غالطاً او مغالطا.

۲ المغالطات المعنویه

الاشاره

نقصد بالمغالطه المعنویه کل مغالطه غیر لفظیه کما قدمنا. و هی علی سبعه أنواع، لانها تنقسم بالقسمه الأولیه إلی قسمین:

أ ما تقع فی التألیف بین جزئی () قضیه واحده.

ب ما تقع فی التألیف بین القضایا.

والأول له ثلاثه أنواع و الثانی له أربعه أنواع. فهذه سبعه، لان:

(الاول) و هو ما یقع فی التألیف بین جزئی القضیه ینقسم بالقسمه الأولیه إلی قسمین، لأنه اما أن یقع لخلل فی الجزءین معاً أو فی جزء واحد، و الثانی اما ان یحذف الجزء ببدله أو یذکر لیس علی ما ینبغی. فهذه ثلاثه أنواع:

۱ (ایهام الانعکاس) و هو أن یقع الخلل فی الجزءین معا. و ذلک بأن ینعکس موضعهما فیجعل الموضوع محمولاً وبالعکس أو یجعل المقدم

تالياً وبالعكس.

٢ (اخـذ ما بالعرض مكان ما بالـذات) و هو أن يقع الخلل بجزء واحد، بأن يحذف الجزء ويذكر مكانه ما هو بدله، اما عارضه أو معروضه، و اما لازمه أو ملزومه.

٣ (سوء اعتبـار الحمـل) و هو أن يقع الخلـل بجزء واحـد بـان يـذكر ليس على مـا ينبغى، امـا بان يوضع معه ما ليس منه و لا من قيوده، أو يحذف ما هو منه و من قيوده وشروطه.

و (الثانى) و هو ما يقع فى التأليف بين القضايا، ينقسم بالقسمه الأوليه إلى قسمين:

اما ان يكون التأليف غير قياسى أى لا تؤلف تلك القضايا قياسا، و اما أن يكون التأليف قياسيا.

و (الثـانى) امـا أن يقع الخلـل فى نفس تـأليف المقـدمات و ذلـك بخروجه عن الأـصول و القواعـد المقرره للقياس و البرهان و الجدل، و اما أن يقع بملاحظه المقدمات إلى النتيجه.

و (الثانى) اما لان النتيجه عين احدى المقدمات، و اما لان النتيجه غير مطلوبه بالقياس. فهذه أربعه أنواع:

١ (جمع المسائل فى مسأله واحده).

و هو أن يقع الخلل فى التأليف بين القضايا التى ليس تأليفها قياسيا، بأن يتوهم أن تلك القضايا قضيه واحده.

٢ (سوء التأليف).

و هو أن يقع الخلل فى نفس تأليف المقدمات بخروجه على أصول وقواعد القياس و البرهان و الجدل.

٣ (المصادره على المطلوب).

و هو أن يقع الخلل فى المقدمات بملاحظه النتيجه باعتبار أنها عين احدى المقدمات.

۴ (وضع ما ليس بعله عله).

و هو ان يقع الخلل فى المقدمات بملاحظه النتيجه باعتبار أنها ليست مطلوبه منها.

فكملت بذلك سبعه أنواع للمغالطات المعنويه نذكرها بالتفصيل:

١ ايهام الانعكاس

وهو كما قـدمنا أن يوضع المحمول و الموضوع أو التالى و المقدم أحدهما مكان الآخر. و هذا ينشأ من عدم التمييز بين اللازم و

الملزوم

و الخاص و العام. وأكثر ما يقع ذلك فى الأمور الحسيه.

مثلا: لما كان كل عسل أصفر وسيالا، فقد يظن الظان أن كل ما هو أصفر وسيال فهو عسل.

مثل آخر: قد يظن الظان أن كل سعيد لا بد أن يكون ذا ثروه، حينما يشاهد أن كل ذى ثروه سعيد.

وأمثال هذه الأمور يقع الغلط فيها كثيراً عند العامه. ولأجله اشتراط المنطقيون فى العكس المستوى للموجبه الكليه أن تعكس إلى موجبه جزئيه، تجنبا عن هذا الغلط وضمانا لصدق العكس.

٢ أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات

وهو ان يوضع بدل جزء القضيه الحقيقى غيره مما يشتبه به، كعارضه ومعروضه، أو لازمه وملزومه، و من موارد ذلك:

١ ان تكون لموضوع واحد عده عوارض ذاتيه له، فيحمل أحد هذه العوارض على العارض الآخر، بتوهم أنه من عوارضه بينما هو فى الحقيقه من عوارض موضوعه ومعروضه.

مثلًا يقال:

أن كل ماء طاهر، و إن كل ماء لا يتنجس بملاقاه النجاسه اذا بلغ كرا فقد يظن الظان من ذلك: ان كل طاهر لا يتنجس بملاقاه النجاسه اذا بلغ كرا.

يعنى يظن ان خاصيه عدم التنجس بملاقاه النجاسه عند بلوغ الكر هى خاصيه للطاهر بما هو طاهر، لا للماء الطاهر، فيحسب ان الطاهر غير الماء من المايعات اذا بلغ كرا كان له هذا الحكم.

فقد حذف هنا الموضوع و هو (الماء) ، ووضع بدله عارضه و هو (الطاهر).

٢ أن يكون لموضوع عارض، ولهذا العارض عارض آخر، فيحمل عارض العارض على الموضوع، بتوهم أنه من عوارضه بينما هو فى الحقيقه من عوارض عوارضه.

مثلًا يقال:

الجسم يعرض عليه أنه أبيض، و الأبيض يعرض عليه أن مفرق للبصر، فيقال:

الجسم مفرق للبصر. بينما أن الأبيض فى الحقيقه هو المفرق للبصر، لا الجسم بما هو جسم.

فقد حذف هنا الموضوع و

هو الأبيض، ووضع بـدله معروضه و هو الجسم. و إن شـئت قلت حـذف المحمول و هو الابيض ووضع بـدله عارضه و هو مفرق للبصر.

۳ سوء اعتبار الحمل

وهو كما تقدم ان يورد الجزء ليس على ما ينبغى، و ذلک بأن يوضع معه قيد ليس منه أو يحذف منه ما هو منه كقيده وشرطه.

فالأـول مثـل مـا قـد يتوهمه بعضـهم أن الألفاظ موضوعه للمعانى بما هى موجوده فى الـذهن، فأخـذ فى الموضوع قيـد (بما هى موجوده فى الـذهن) ، بينمـا أن الموضوع فى قولنا: «المعانى وضـعت لها الألفاظ» هى المعانى بما هى معان من حيث هى، لا بما هى موجوده فى الذهن.

والثانى يحصل فى موارد اختلال أحدى الوحدات الثمان المذكوره فى شـروط التناقض، مثل ما حسـبه بعضـهم أن الماء مطلقاً لا يتنجس بملاقاه النجاسه، بينما أن الصحيح أن الماء بقيد اذا بلغ كرا له هذا الحكم، فحذف قيد (إذا بلغ كرا).

ومن هـذا البـاب ما تخيله بعضـهم أن قولهم (الجزئى ليس الجزئى) من التناقض، إذ حـذف قيـد الموضوع، بينما أن المقصود فى مثل هذا الحمل أن الجزئى بما له من المفهوم ليس بجزئى، لانه كلى، لا مصداق الجزئى أى الجزئى بالحمل الشايع.

فعدم التفرقه بين ما هو بالحمل الشايع وبين ما هو بالحمل الاولى أى بين المعنون و العنوان يعد من سوء اعتبار الحمل.

۴ جمع المسائل فى مسأله واحده

وهو الخلـل الواقع فى قضايـا ليست بقياس، بأن يقع الخلل فى القضـيه الوارده على نحو السؤال بحسب اعتبار نقيضـها، كأن يورد السائل غير النقيض طرفا للسؤال مكان النقيض، بينما يجب أن يكون النقيض هو الطرف له، فتكثر الاسـئله عنده بذلک حقيقه مع أنه ظاهر لم يورد الا سؤالا واحدا، فتجتمع حينئذ المسائل فى مساله واحده.

توضيح ذلک: ان السائل اذا سأل عن طرفى المتناقضين فليس له الا سؤال واحد عن الطرفين الايجاب و السلب، مثل أن يقول:

«أزيد شاعر أم لا؟» فلا تكون عنده

الا مسأله واحده و ليس لها الا جواب واحد اما الاثبات أو النفى (نعم! أو لا!).

اما اذا ردد السائل بين غير المتناقضين مثل أن يقول:

«أزيد شاعر أم كاتب» فإن سؤاله هذا ينحل إلى سؤالين ومسألته الى مسألتين: أحدهما أكاتب هو أم لا؟ ثانيهما أشاعر هو أم لا؟. فيكون جمعا لمسألتين فى مسأله واحده.

وكلما تعددت الاطراف المسؤول عنها تعددت المسائل بحسبها.

وبقى أن نعرف لماذا يكون هذا من المغالطه؟ فنقول: أن ورود سؤال واحد ينحل إلى عده اسئله قد يوجب تحير المجيب و وقوعه فى الغلط بالجواب. و ليس هذا التغليط من جهه كون التأليف بين هذه القضايا التى ينحل إليها السؤال قياسيا، بل هى بالفعل لا تؤلف قياساً، فلذلك جعلنا هذا النوع مقابلا لانواع الخلل الواقع فى التأليف القياسى الآتيه:

نعم قد تنحل قضيه إلى قضيتين مثل قولهم (زيد وحده كاتب) ، فإنها قضيه واحده ظاهرا، ولكنها تنحل إلى قضيتين: زيد كاتب و إن من سواه ليس بكاتب.

ويمكن أن يقال عنها جمع المسائل فى مساله واحده، باعتبار أن كل قضيه يمكن ان تسمى مساله باعتبار أنها قد تطلب ويسأل عنها.

ولو أنك جعلت مثلها جزء قياس فإن القياس الذى يتألف منها لا يكون سليما ويكون مغالطه، كما لو قيل: «الانسان وحده ضحاك. وكل ضحاك حيوان. ينتج الانسان وحده حيوان» و النتيجه كاذبه مع صدق المقدمتين. و ما هذا الخلل إلا لأن أحدى مقدميته من باب جمع المسائل فى مسأله واحده، إذ تصبح القضيه الواحده أكثر من قضيتين فيكون القياس مؤلفا من ثلاث قضايا. مع أنه لا يتألف قياس بسيط من أكثر من مقدمتين.

وعليه يمكن أن يقال:

أن جمع المسائل فى مساله واحده مما يقع فى تأليف قياسى ويوجب المغالطه.

ولاجل هذا مثّل بعضهم لجمع المسائل بهذا المثال المتقدم.

ولكن الحق أن هذا المثال ليس بصحيح و إن وقع فى كثير من كتب المنطق المعتبره، لأن هذا الخلل فى الحقيقه يرجع إلى (سوء التأليف) الآتى و لا يكون هذا نوعاً مقابلا للانواع التى تخص التأليف القياسى. على ان الظاهر من تعبيرهم بالمسأله فى هذا الباب أراده المسأله بمعناها اللغوى الحقيقى، لا القضيه مطلقاً و إن كانت خبراً، وإلا لحسن أن يقولوا: جمع القضايا فى قضيه واحده.

۵ سوء التأليف

وهو كما تقدم أن يقع خلل فى تأليف القياس اما من جهه مادته أو صورته، اذ يكون خارجا على القواعد المقرره للقياس و البرهان و الجدل. ويعرف سوء التأليف من معرفه شرائط القياس، فإنه إذا عرفنا شرائطه وقواعده فقد عرفنا الخلل بفقد واحد منها. و هذا قد يكون واضحا جليا، و قد يكون خفيا دقيقا. و قد يبلغ من الخفاء درجه لا تنكشف إلا للخاصه من العلماء.

والقياس المورد بحسب المغالطه ليس بقياس فى الحقيقه، بل شبيه به. و كذا يكون شبيها بالبرهان و الجدل. واطلاق اسمائها عليه كاطلاق اسم الشخص مثلاً ـ على صورته الفوتوغرافيه، فنقول: هذا فلان. وصورته فى الحقيقه ليست اياه بل شبيهه به مباينه له وجودا وحقيقه.

وانما تتحقق صوره القياس الحقيقى ويستحق اسم القياس عليه اذا اجتمعت فيه الأمور الآتيه:

۱ ان تكون له مقدمتان.

۲ ان تكون المقدمتان منفصلتين أحداهما عن الأخرى.

۳ ان تكون كل من المقدمتين فى الحقيقه قضيه واحده لا أنها تنحل إلى أكثر من قضيه واحده، لأن القياس لا يتألف من أكثر من مقدمتين إلا إذا كان أكثر من قياس واحد أى قياس مركب.

۴ ان تكون المقدمتان أعرف من النتيجه، فلو كانا متساويين معرفه أو أخفى

لا انتاج، كما فى المتضائفين.

۵ ان تكون حدوده متمايزه (أى الأصغر و الأكبر و الأوسط).

۶ ان يتكرر الحد الأوسط فى المقدمتين أى ان المقدمتين يجب أن يشتركا فى الحد الأوسط.

۷ ان يكون اشتراك المقدمتين و النتيجه فى الحدين الاصغر و الاكبر اشتراكا حقيقيا.

۸ ان تكون صوره القياس منتجه بأن تكون حاويه على اشتراط الاشكال الاربعه. من ناحيه الكم و الكيف و الجهه.

فإذا كانت النتيجه كاذبه مع فرض صدق المقدمتين فلا بد أن يكون كذبها لفقد أحد الأمورالمتقدمه، فيجب البحث عنه لكشف المغالطه فيه إن أراد تجنب الغلط و التخلص من المغالطه.

۶ المصادره على المطلوب

وهى أن تكون إحدى المقدمات نفس النتيجه واقعا، و إن كانت بالظاهر بحسب رواجها على العقول غيرها، كما يقال مثلا: «كل انسان بشر. وكل بشر ضحاك. ينتج: كل انسان ضحاك» فإن النتيجه عين الكبرى فيه. وانما يقع الاشتباه لو وقع فى مثله فلتغاير لفظى البشر و الانسان، فيظن انهما متغايران معنى، فيروج ذلك على ضعيف التمييز.

والمصادره قد تكون ظاهره و قد تكون خفيه:

اما (الظاهره) فعلى الاغلب تقع فى القياس البسيط، كالمثال المتقدم.

واما (الخفيه) فعلى الاغلب تقع فى الاقيسه المركبه، اذ تكون النتيجه فيها بعيده عن المقدمه فى الذكر. ولاجل هذا تكون أكثر رواجا على المخاطبين المغفلين.

وكلما كانت أبعد فى الذكر كانت المصادره أخفى وأقرب إلى القبول.

مثال ذلك قولهم فى علم الهندسه:

إذا قاطع خط خطين متوازيين فإن مجموع الزاويتين الحادثتين الداخلتين من جهه واحده يساوى قائمتين ... هذا هو مطلوب (أى نتيجه).

وقد يستدل عليه بقياس مركب بأن يقال مثلا: لو لم يكن مجموعهما يساوى قائمتين لتلاقى الخطان المتوازيان. و لو تلاقيا لحدث مثلث زاويتان منه فقط تساوى قائمتين. هذا خلف لأن المثلث دائما مجموع زواياه

كلها تساوى قائمتين.

فإنه بالأخير استدل على تساوى مجموع الزاويتين الداخلتين من جهه واحده للقائمتين بتساويهما للقائمتين. و هى مصادره باطله قد تخفى على المغفل لتركب الاستدلال و بعد النتيجه عن المقدمه التى هى نفسها.

واعلم أن المصادره انما تقع بسبب اشتراك الحد الأوسط مع أحد الحدين الاخرين فى واحده من المقدمتين، فلا بد ان تكون هذه المقدمه محمولها وموضوعها شيئاً واحداً حقيقه. اما المقدمه الثانيه فلا بد أن تكون نفس المطلوب (النتيجه). كما يتضح ذلك فى مثال القياس البسيط.

والمصادره على هذا ترجع فى الحقيقه إلى أن القياس يكون فيها مؤلفا من مقدمه واحده.

۷ وضع ما ليس بعله عله

تقدم فى بحث البرهان أن البرهان يتقوم بأن يكون الأوسط عله للعلم بثبوت الأكبر للأصغر، كما أنه يعتبر فيه المناسبه بين النتيجه و المقدمات، وضروريه المقدمات.

فإن اختل أحد هذه الأمور ونحوها بأن يظن أن الحد الأوسط عله لثبوت الأكبر للأصغر، أو يظن المناسبه بين النتيجه و المقدمات أو أنها ضروريه، و ليست هى فى الواقع كما ظن وتوهم فإن كل ذلك يكون من باب وضع ما ليس بعله عله.

ويكون جعل القياس المؤلف على حسبها برهانا مغالطه موجبه لتوهم أنه برهان حقيقى.

مثاله:

ما ظنه بعض الفلاسفه المتقدمين من جواز انقلاب العناصر بعضها الى بعض باعتبار أن العناصر أربعه و هى الماء و الهواء و النار و التراب، فقالوا بانقلاب الهواء ماء و الماء هواء. واستدلوا على الأول بما يشاهد من تجمع ذرات الماء على سطح الاناء الخارجى عند اشتداد برودته فظنوا أن الهواء انقلب ماء، و على الثانى بما يشاهد من تبخر الماء عند ورود الحراره الشديده عليه، فظنوا أن الماء انقلب هواء.

وباستدلالهم هذا قد وضعوا ما ليس بعله عله، اذ حسبوا أن العله فى

الانقلاب هو تجمع ذرات الماء على الاناء وتبخر الماء، بينما أن ما حسبوه عله ليس بعله، فان الماء انما يتجمع من ذرات البخار الموجوده فى الهواء و البخار هو ذرات الماء، فالماء لا الهواء تحول الى ماء، أى أن الماء تجمع.

و كذلك حينما يتبخر الماء بالحراره يتحول الى ذرات صغيره من الماء هى البخار، فالماء قد تحول الى الماء لا الى الهواء، أى ان الماء تفرق.

۳ اجزاء الصناعه العرضيه

وهى الأمور الخارجه عن نفس متن التبكيت، و مع ذلك موجبه لوقوع الغير فى الغلط.

ويلتجئ إليها غالباً من يقصر باعه عن مجاراه خصمه بالكلام المقبول و القياس الذى عليه سمه البرهان أو الجدل. و الحقد على الخصم و التعصب الأعمى لرأى أو مذهب هما اللذان يدعوان ان خفيف الميزان فى المعرفه إلى اتخاذ هذه السبل فى المغالطه، حينما يعجز عن مغالطه فى نفس القياس التبكيتى.

ومن نافله القول أن نذكر أن أكثرمن يتصدى للخصام و الجدل فى العقائد، و النقد و الرد فى المذاهب الاجتماعيه و السياسيه، هم من اولئك خفيفى الميزان، والا فالعلماء و المثقفون أكثر أدبا وصونا لكلامهم وحرصا على سلامه بيانهم، و إن تعصبوا وغالطوا. اما الطلاب الحق المخلصون له من العلماء فهم النخبه المختاره من البشر الذين يندر وجودهم ندره الماس فى الفحم، لا يتعصبون لغير الحق و لا يغالطون الا فى الحق، رحمه بالناس وشفقه على عقائدهم، و الحقيقه عندهم فوق جميع الاعتبارات لا تاخذهم فيها لومه لائم.

وعلى كل حال، فإن هذه الأمور الخارجه عن التبكيت الموجبه للمغالطه يمكن إرجاعها إلى سبعه امور:

۱ التشنيع على الخصم بما هو مسلّم عنده او بما اعترف به. و ذلك بان ينسبه الى القول بخلاف الحق او المشهور، سواء

كان ما سلم به او اعترف به حقيقه هو خلاف الحق او المشهور او انه يظهره بذلك تنكيلا به.

وهذا لا فرق بين ان يكون تشنيعه عليه بقول كان قد قاله سابقا او يجره اليه بسؤال او نحوه، مثل ان يوجه سؤالا يردده بين طرفين غير مرددين بين النفى و الاثبات، فيكون لهما وجه ثالث أو رابع لا يذكره ويخفيه على الخصم. و لا شك أن الترديد بين شيئين فقط يوهم لأول وهله الحصر فيهما، فقد يظن الخصم الحصر فيوقعه فيما يوجب التشنيع عليه. كأن يقول له مثلًا: هل تعتقد أن طاعه الحكومه لازمه فى كل شىء أو ليست لازمه أبداً فإن قال بالأول فقد تفرض الحكومه مخالفه ضميره أو واجبه الدينى أو الوطنى، و هذا شنيع، فيكون الاعتراف به مجالا للتشنيع عليه. و إن قال بالثانى فإن هذا قد يوجب الاخلال بالنظام أو الوقوع فى المهالك، و هذا شنيع أيضا، فيكون الاعتراف به مجالا التشنيع عليه. و قد يغفل الخصم المسؤول عن وجه ثالث فيه التفصيل بين الرأيين لينفذ نفسه من هذه الورطه.

وهذا ونحوه قد يوجب ارتباك الخصم وحيرته، فيغلط فى اختياره ورأيه ويضيع عليه وجه الصواب.

٢ ان يدفعه الى القول الباطل أو الشنيع، بأن يخدعه ليقول ذلك و هو غافل، فيوقعه فى الغلط، اما بسؤال أو محاوره يوهمه فيها خلاف الواقع و المشهور.

٣ أن يثير فى نفسه الغضب أو الشعور بنقصه، فيربك عليه تفكيره وتوجه ذهنه، مثل أن يشتمه أو يقدح فيه أو يخجله أو يحقره أو يستهزئ به أو يسفهه أو يسأله عن اشياء يجهلها أو يلفت نظر الحاضرين أو ما فيه من عيوب جسميه أو نفسيه.

٤ ان يستعمل معه الألفاظ الغربيه و

المصطلحات غير المتداوله و العبارات المغلقه فيحيره و لا يدرى ما يجيب به، فيغلط.

۵ ان يدس فى كلامه الحشو و الزوائد الخارجه عن الصدد، أو الكلام غير المفهوم أو يطول فى كلامه تطويلا مملا، بما يفقد الإحاطه بجميع الكلام وربط صدره بذيله.

۶ أن يستعين على اسكاته وارباكه برفع الصوت و الصراخ وحركات اليدين وضرب أحدهما بالآخرى و القيام و القعود، ونحوها من الحركات المثيره المهيجه و المربكه.

۷ أن يعيره بعبارات تبدو أنها تفقد آراء الخصم وصحتها فى نظر العامه، أو تحمله على التشكيك أو الزهد فيها. و هذا أمر يستعجله أكثر المتخاصمين من القديم. مثل تعبير خصوم اتباع آل البيت عنهم بالرافضه وتعبير ذوى السلطات عن المطالبين بحقوقهم فى هذا العصر بالثوار أو العصابات أو المفسدين أو قطاع الطريق أو نحو ذلك. وتعبير دعاه التجدد عن اهل الدين بالرجعيين و عن الآراء القديمه بالخرافات. وتعبير لمتمسكين بالقديم دعاه الاصلاح بالمتجددين أو الكافرين أو الزنادقه ... و هكذا يتخذ كل خصم لخصمه عبارات معيره ومعبره عن بطلان آرائه ومقاصده مما يطول شرحه.

عصمنا الله تعالى من المغالطات وقول الزور أنه أكرم مسؤول!

خاتمه؛ انتهى الجزء الثالث

ورد للمؤلف عده رسائل فى الثناء على الكتاب حين صدور الطبعه الأولى للجزء الأول، ونشرت كثير من الصحف تعاليق مطوله حوله. و المؤلف يعتز بهذه الرساله التى وردته من العلامه الجليل حجه الاسلام الشيخ المرتضى من آل يس و كان يومئذ بالكاظميه، ففضل نشرها فقط فى آخر الكتاب:

بسم الله الرحمن الرحيم

عليك منى افضل التحيه و السلام.

وبعد فلا اكتمك أيها الاخ الكريم ان طبعى لم يعد ذلك الطبع الفاره الذى يتسع أفقه لاصطناع الكلام، أو التفنن فى القول فيما يعرض له من الموضوعات التى تدعو الحاجه

الى مواجهتها برأيه واضحا صريحا، على الرغم من أن هذا الانكماش الطبعى مما لا تقره الروح السائده فى هذا الجو الملىء بالمجاملات، ولكن ماذا اصنع و قد منيت بهذا الانكماش فجاه لا بالاختيار، فزهدنى فى كثير من شؤون هذه الحياه التى كنت اتوفر عليها فى كثير من التذوق و الرغبه. لذلك فانى اعتذر إليك مما ساضعه بين يديك من كلمه صغيره خضع لها هذا الطبع الشاذ طيعا، حين استحوذ عليه الشعور بالواجب، فاندفع إليها اندفاعا يسجل بها الحقيقه الراهنه، و يقرر بها الأمر الواقع لا أقل و لا أكثر، دون أن يكون للمجامله فيها أى أثر يذكر.

وخلاصتها انى ما كدت أن افرغ من مطالعه كتابك القيم كتاب «المنطق» الذى نعمت بالاطلاع عليه أخيرا من حيث لا احتسب حتى وجدتنى قد امتلات اعجابا به وتقديرا لمؤلفه، واكبارا للجهود العظيمه الماثله فى كل شان من شؤونه.

فقلت اذ ذاك مخاطبا اياك كانى اراك: ما اجدرک منذ اليوم ان تدعى «المظفر» حقا، اذ فتح الله على يديك هذا الفتح المبين. وعسى أن يكون لهذا الفتح ما بعده من الفتوح فى ميادين العلم و الأدب، حتى يتواصل الفتح ويتلاحق الظفر على يديك أيها البطل الفاتح المظفر. والسلام عليك و على شيخينا الجليلين الحسن و الحسين و رحمه الله و بركاته.

۱۶ /۲ /۱۳۶۷ ه.

مرتضى آل يس

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که مـا را در دستیـابی به این هـدف یـاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادنـد تقـدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصـفهان -خیابان عبـدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شـهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


مرکز تحقیقات رایانه‌ای
قائمیه
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹